

EXPOSICION

INTERNACIONAL

DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA

EXPOSICION HISTÓRICO-CRÍTICA

DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA.

THE HISTORY OF THE

REIGN OF

CHARLES THE FIRST

BY

JOHN BURNET

OF THE UNIVERSITY OF OXFORD

IN TWO VOLUMES

THE SECOND VOLUME

AND THE CONCLUSION

OF THE HISTORY

OF THE

REIGN OF

CHARLES THE FIRST

BY

JOHN BURNET

OF THE UNIVERSITY OF OXFORD

IN TWO VOLUMES

THE SECOND VOLUME

AND THE CONCLUSION

OF THE HISTORY

OF THE

REIGN OF

CHARLES THE FIRST

BY

JOHN BURNET

OF THE UNIVERSITY OF OXFORD

IN TWO VOLUMES

THE SECOND VOLUME

AND THE CONCLUSION

OF THE HISTORY

OF THE

ESPOSICION

HISTÓRICO-CRÍTICA

DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA.

POR

DON PATRICIO DE AZCÁRATE.

TOMO II.

MADRID: 1861.

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

EXPOSITION

UNIVERSITAIRE

DE LOS SISTEMAS ALTERNOS DE ENSEÑANZA

Y COMPARACION DE LOS SISTEMAS

DE ENSEÑANZA DE LOS PAISES

J. H. GIBSON

TRADUCCION

DE DON JUAN GARCIA GONZALEZ

PARTE SEGUNDA.

SISTEMA IDEALISTA.

CAPITULO PRIMERO.

Primeros gérmenes del idealismo en el renacimiento.—Conches.—Chartres.—Gante.—Petrarca.—Aretino.—Dante.—Boccaccio.—Gaza.—Trebisonda.—Besarion.—Plethon.—Ficin.—Cusa.—Leon el Hebreo.—Policiano.—Mirandola.—Renchlin.—Thomeo.—Cesalpino.—Ramus.—Bayer.—Patrizzi.—Taurelo.—Mazzoni.—Bruno.—Vives.—Ruiz.—Huarte.—Sanchez.—Pereira.—Foxio.—Bocarro.

Ya es tiempo de dejar la tierra en que vivimos, ya es tiempo de dejar el mundo de las sensaciones, y si no hemos visitado todos sus repliegues, hemos presentado á grandes rasgos el conjunto de todos los conocimientos, qué arroja de sí la filosofía empírica. Ahora, lejos de entregar el baston de viage, nos vemos en la necesidad de cobrar nuevo aliento, para visitar las regiones, que nos faltan, que si bien presentan una elevacion y grandeza inmensas, su misma sublimidad es un aliciente, para que el alma llegue

á las regiones del infinito, por mas que allí solo arriben inteligencias privilegiadas. Pero lo que no alcanza el entendimiento, lo alcanzan la voluntad y el propósito firme de dar á conocer á la juventud española los sistemas filosóficos en su origen, su marcha y su desenvolvimiento, hasta crear una situacion filosófica, que se nivele con el resto de la Europa, y corresponda al cambio político que ha tenido lugar entre nosotros, sin perder las condiciones de nuestra nacionalidad.

Dejamos atrás el mundo material para lanzarnos al mundo del infinito, y limitándonos á la época, que hemos hecho objeto de nuestras indagaciones filosóficas, se nos presenta el renacimiento sumamente favorable al sistema idealista, que nos proponemos dar á conocer. Las innovaciones que se intentaron en el sentido idealista tenian la inmensa ventaja de recaer sobre creencias espiritualistas, en que descansa el cristianismo, que, con exclusion de toda otra religion, reinaba en toda la Europa. Por otra parte, la filosofía que dominaba en las escuelas era la escolástica, que si bien en su seno encerraba semillas empíricas, que cultivaron despues, á la sombra de los nominales, los filósofos empíricos, como ya vimos en la primera parte, aparecia en su forma ostensible sometida á la teología, y era considerada como su sirvienta, y esta investidura daba tambien á la filosofía el mismo carácter de espiritualidad de las creencias religiosas. Asi es, que los innovadores, que desde el renacimiento se presentaron en este sentido, no produjeron la alarma que los empíricos, tanto mas, cuanto que no pudo entonces conocerse el precipicio á que podian conducir las exageraciones en este sentido, y que el tiempo ha venido á descubrir. Se alejaban del materialismo, que era lo mas opuesto á las ideas reinantes, pero se aproximaban al panteísmo, que nadie veia, porque era un escollo que estaba oculto bajo de las aguas, y asi como en la exposicion del sistema empírico hemos visto suave y paulatinamente desarrollarse los gérmenes, que habian de conducirle al materialismo, asi veremos aho-

ra desarrollarse, con mas libertad y menos alarma, los gérmenes del sistema idealista, hasta llegar á un panteísmo franco y desembarazado, que ha puesto en evidencia los males, á que pueden conducir las exageraciones por este rumbo.

Ya vimos, al exponer la historia del empirismo, la situacion filosófica en la época del renacimiento. Los dos hombres mas grandes de la antigüedad, Platon y Aristóteles, habian impreso el carácter de su filosofía á la edad media, si bien sus obras apenas fueron conocidas. Platon pretende, que el origen de nuestros conocimientos no puede estar en los sentidos, que solo perciben lo variable, lo perecedero, lo fenomenal, y que solo en la razon puede encontrarse, porque la razon sola es el origen del ser en sí. Para este filósofo existen ciertas nociones innatas á la razon, que forman la base de nuestros pensamientos, y que siendo las ideas eternas, á ellas se refiere la infinita variedad de nuestros actos. Aristóteles, por el contrario, desecha el lado ideal, y lo reduce todo á la observacion y á la experiencia. El primero busca el origen del conocimiento en lo universal, el segundo en lo particular, el uno es idealista, el otro empírico. Estas encontradas tendencias de estos filósofos produjeron en la edad media la gran cuestion de los universales, suponiendo unos, que las ideas que se llaman á *priori* y las que representan géneros y especies son verdaderas realidades y no son puras concepciones de la razon, y sosteniendo otros, que no son mas que estas concepciones puramente subjetivas, y que no hay otra realidad que la de los objetos particulares. Los primeros son los realistas, los segundos los nominales; y mientras estos estrechan el campo de la filosofía á lo que se toca y se palpa, esto es, al mundo material, remontan aquellos su vuelo, y buscan la realidad en el mundo inteligible, revistiendo nuestro ser de toda la grandeza á que le llaman sus altas concepciones. A esta altura se hallaban los defensores del realismo en los siglos medios, siendo sus primeros campeones San Buenaventura y Guillermo de Champeaux, y el poderoso

refuerzo que despues recibieron con Santo Tomás y Duns-Scoto, que todos han sido como los precursores del idealismo moderno, si bien bajo un carácter eminentemente dogmático. Contando pues con este elemento, examinaremos rápidamente la historia de aquellos filósofos, que sacudiendo el yugo de la escolástica, presentaron los primeros destellos del sistema idealista en el campo del racionalismo, sirviendo de guia y fundamento el divino Platon.

Mientras Guillermo de Concha (1090) comentaba el *Timeo* de Platon traducido por Calcidio, Bernardo de Chartres (1120) en su *Megacosmo* y *Microcosmo* suponía privada la materia de forma, aunque susceptible de recibirla, y sostenía la eternidad de las ideas residentes en el entendimiento divino, principio inmutable de todo cuanto existe, sin que á sus ojos la perfeccion del mundo sensible tenga otro origen que el mundo inteligible, su modelo y sustancia. Y con respecto al hombre, sienta tan de lleno la diferencia del cuerpo y del alma, que no duda en reconocer la preeminencia de ésta, y no está muy distante de admitir el sistema de la reminiscencia, notándose aquí las tendencias que se advertían ya á favor de las doctrinas de Platon. Mas esplicito fué Enrique de Gante, (1217) quien si no desechó los sentidos como medio de conocer, solo quiso, que fueran signos de las realidades, porque en punto á la realidad misma, solo la razon puede darla á conocer segun este filósofo, como que solo la razon es la que lleva al hombre al origen de la verdad, que es Dios. No es natural en el hombre esta adquisicion, reducido como está á las condiciones de este mundo, si no que es preciso, que un rayo divino descienda á nuestra inteligencia, para que podamos aspirar á este conocimiento supremo. El objeto de la ciencia para Gante no es lo concreto, no es lo individual, si no lo general, que es la verdadera realidad, y de esta manera se presenta como el mas decidido realista. Pero quien influyó poderosamente en dar un impulso extraordinario á estas tendencias idealistas fué Francisco

Petrarca, (1304) valiéndose del sentimiento, que en manos de un poeta y un poeta eminente es un elemento irresistible, para crear afecciones fuertes á favor de una doctrina dada. Consagrado Petrarca al servicio de su Laura, supo inspirar á sus lectores los encantos del amor platónico y las delicias que solo proporciona el mundo inteligible en la sublime region de los espíritus. Revestidos los pensamientos del *Timeo* con los trasportes del poeta y los dulces halagos del sentimiento, recibieron las aspiraciones idealistas un refuerzo y una expansion irresistible, haciendo conocer el Petrarca, que las doctrinas del divino Platon eran mas aceptables al cristianismo, como lo habian reconocido los Padres de la Iglesia. Petrarca se negó á jurar sobre la fé de Aristóteles, y contribuyó, mas de lo que puede imaginarse, á crear el espíritu de independencia, que fué la base de los adelantamientos, que han tenido lugar en las ciencias filosóficas. Tampoco dejó de influir en el mismo sentido Leonardo Aretino (1369), secretario apostólico de varios pontifices, con la traduccion del Fedon de Platon, que mereció la mejor acogida.

Con estos preliminares que anunciaban la aurora del renacimiento, con las desdichas del Dante (1265), que en versos armoniosos atraia las miradas de los sábios, y con el conocimiento de la Iliada y la Odisea, importadas por primera vez á Italia por los esfuerzos de Boccacio (1313), modelo de cultura y buen gusto, se presentan en aquel país los griegos, que venian huyendo de las armas victoriosas de los turcos, que se habian apoderado de Constantinopla, y los nombres de Teodoro de Gaza, Jorge de Trebisonda, Juan de Bessarion y Jorge Gemisto Plethon se convirtieron en otros tantos centros de una nueva civilizacion, que debia destruir la ciencia bárbara de los escolásticos. Gaza (1400) abrió escuela pública de griego en Sena, y despues de enriquecer la ciencia con la traduccion de los *Problemas*, la *Historia de los animales* de Aristóteles, la *Historia de las plantas* de Teofrasto y otras obras importantes de los filósofos griegos, fundó

una academia en Ferrara bajo la proteccion del duque, poniéndose él mismo á su cabeza. Trebisonda (1400), además de enseñar las letras y la filosofía griega en Venecia, motivó con su *Comparatio Aristotelis et Platonis* una viva contienda, en la que tomaron parte Laurencio Valla, Teodoro de Gaza y Juan Bessarion, contribuyendo poderosamente esta polémica á sentar los primeros elementos de una crítica racional, que no se conocia, á estudiar los originales griegos, y sobre todo á fomentar las tendencias idealistas de la filosofía de Platon. El adversario mas terrible que tuvo Trebisonda fué Bessarion (1389) con la defensa vigorosa que hizo y publicó del fundador de la Academia contra las calumnias vertidas por el primero, poniéndose tambien de su parte Jorge Gemisto Plethon (1400), que fué uno de los hombres mas distinguidos de aquel siglo. Plethon supo inspirar al Mecenas de Italia, Cosme de Médicis, una pasion tan decidida por la filosofía de Platon, que fundó en Florencia una academia con el nombre de Platoniana, bajo los auspicios de Massilio Ficin (1433), hijo del médico de Cosme de Médicis, á quien Plethon sugirió el amor mas decidido á las doctrinas académicas, y cuya tarea llenó Ficin en sus lecciones publicas, sino con tacto filosófico y aquella crítica severa y concienzuda que reclamaba su posicion, por lo menos con decision, arranque y elocuencia, que cautivaba á sus discipulos, acelerando asi el movimiento filosófico en sentido idealista, que tuvo su cuna en Italia, y que ha venido verificándose sin interrupcion hasta nuestros dias.

Si Ficin dió á conocer su tendencia á la filosofía de Alejandría, aun mas en evidencia se puso el cardenal de Cusa (1401), á quien solo su conocida ortodoxia puede salvar de la nota de alexandrino. Cusa coloca á Dios por cima de todas las concepciones de la inteligencia, sin que pueda afirmarse ni negarse nada de él, ni sea posible darle nombre ni rehusárselo. Está tan por encima de nuestras concepciones, que para llegar á él, es preciso desechar todas las ideas adquiridas por los sentidos, por la ima-

ginacion y por la razon. Es una unidad abstracta, absoluta é incomprendible. Fué la tintura que recibieron generalmente todas las producciones de los innovadores de aquel tiempo, debido al nuevo platonismo introducido por los filósofos griegos que llevamos referido. Asi es, que en los *Diálogos del amor* publicados por Leon el Hebreo (1467) en lengua italiana, que tuvieron una extraordinaria aceptacion, se descubren de lleno estas mismas tendencias idealistas y neo-platónicas, vestidas con todos los encantos que proporciona la imaginacion, cuando en el terreno del sentimiento se consagra á describir las empresas y las conquistas del amor. Mas templado Angel Policiano (1454) en sus opiniones, supo, sin embargo, inspirar á la juventud, en sus lecciones públicas en Florencia, el amor á la filosofia idealista, dando á conocer la *Charmide* de Platon en una correcta traduccion, y reconociendo la divinacion como el término genérico de todos los conocimientos. La inclinacion á los estudios cabalísticos era uno de los principales caracteres de los filósofos de aquel tiempo, y asi se vió á Juan Pico de la Mirandola (1463), en sus varios esfuerzos para conciliar á Platon y Aristóteles, valerse de los oráculos dichos de los caldeos, y aplicar con muy poca critica las doctrinas de Zoroastro, de Orfeo, de Hermes Trimegistro y otros orígenes viciados, y arrastrando en esta misma tendencia á su contemporáneo y amigo Juan Renchlin (1455), que fué uno de los mas sábios filólogos del renacimiento. Pero quien dió un realce extraordinario á las doctrinas de la Academia fué Nicolás Leoncio Thomeo (1457) en sus lecciones públicas en Pádua. Despues de descubrir las bellezas y los arranques sublimes del platonismo, introdujo sus formas de argumentar, que eran desconocidas, estableció conferencias, compuso tratados claros y elegantes imitando á Ciceron, presentó todo su sistema, cimentado en las doctrinas neo-platónicas, cediendo al espíritu dominante de la época, y creó aquella escuela en Pádua, que produjo los Pomponates, los Nifos, los Achillinitos, Passeros y otros sábios.

Pero no solo en Pádua sucedía esto; los mismos síntomas se advertían en otros pueblos de Italia. Andrés Cesalpino (1519) tronaba desde su cátedra, primero en Pisa y después en el Colegio de la Sapiencia en Roma, contra las formas escolásticas, y contra la filosofía de Aristóteles, y remontándose á los primeros principios, según sus propias concepciones y sus estudios en la filosofía de la Academia, dejó entrever en sus esplicaciones algunas de las semillas, que sirvieron después á Spinoso, para construir su vasto edificio panteísta. Y mientras tantos innovadores filósofos peleaban en Italia contra el ídolo de la filosofía reinante, sostenido por todos los institutos de enseñanza, que se conocían, estaba en París Pedro Ramus (1515), entusiasta por las doctrinas de Platon, sosteniendo la necesidad de sacudir el yugo del Estagirita, que se había hecho insoportable, y después de pagar con la vida en el funesto día del San Bartelemy su amor á las innovaciones, dejó eternizada su fama con una lógica, que fué adoptada después por la mayor parte de las universidades de Europa. También en la universidad de Toul en Francia, se presentó como enemigo del aristotelismo Juan Bayer (1525), quien queriendo reemplazarle, creó su sistema semi-religioso y semi-filosófico en las alturas de la ontología, que solo sirve como un monumento vivo de los extravíos, á que conduce esta ciencia, cuando se la entrega á los caprichos de la imaginación, y que son tanto más funestos en este rumbo, cuanto no hay dique posible á las abstracciones metafísicas. La misma marcha llevó Patricio Patrizzi (1529), quien encargado en Roma de una cátedra de filosofía, tomó por punto de partida desacreditar á Aristóteles, y arruinar su filosofía, hasta el punto de haber amontonado contra este filósofo cuantas injurias y calumnias halló desparramadas por los libros, sin el menor viso de una crítica racional y justa; y queriendo sustituir á las doctrinas del Liceo las de su propio ingenio, creó un nuevo sistema cimentado en una amalgama inconexa de ideas platonianas y de las doctrinas falsamente atribuidas por los alejandrinos á Hermes.

Zoroastro y Orfeo, de manera que si este filósofo no creó nada aceptable, conmovió el antiguo edificio aristotélico, y se lanzó á ese mundo de las abstracciones, que caracteriza al sistema idealista, y que ha sido el preliminar de todo el desarrollo, que ha tenido desde el renacimiento hasta nuestros días.

Mas modesto en sus aspiraciones idealistas Nicolás Taurelo (1547), se presentó en Basilea como enemigo declarado de Aristóteles, sin poder comprender, cómo los defensores de la ortodoxia cristiana podian convenir con los principios de este filósofo. Para Taurelo la filosofía está por cima de todas las opiniones y sistemas particulares, y es un absurdo jurar en las palabras del Maestro. La filosofía es á sus ojos la razon misma, ó la facultad emanada de la inteligencia por la vía infalible del razonamiento, por cuyo medio adquirimos el conocimiento de las cosas divinas y humanas, la cual no es una tabla rasa, como suponía Aristóteles, sino que es una fuerza activa, que se despierta con motivo de las escitaciones, á que la provoca el mundo exterior. Taurelo es uno de los filósofos idealistas del renacimiento, que mas distante estuvo de las exageraciones, á que en su generalidad se vieron arrastrados los demás por la importacion de las teorías de la escuela alejandrina, que formaban la base principal de la filosofía del renacimiento. En igual línea combatió la filosofía reinante Santiago Mazzoni (1548), uno de los principales fundadores de la *Accademia della Crusca* en Florencia, y si bien en la comparacion que hace entre Aristóteles y Platon, acredita delicadeza y un juicio imparcial, no oculta su decidida inclinacion á las doctrinas de la Academia, con cierto sabor pitagórico que supo inspirar en el ánimo de Galileo. Terminaremos nuestra reseña de los filósofos del renacimiento del otro lado de los Pirineos con el desgraciado Jordan Bruno (1550), víctima de los inquisidores en Italia. Entre todos los filósofos idealistas de aquella época tiene el mérito, de no haber combatido la filosofía reinante, sustituyéndola con el platonismo ó el estoicismo ó cualesquiera otra de la antigüedad,

sino que, lanzándose al vasto campo de la ontología, quiso ser reformista, y esta circunstancia le suscitó enemigos mucho mas poderosos por la novedad que presentaba, y si bien un mejor estudio de sus obras ha hecho ver posteriormente, cuán infundado fué el cargo de ateísmo que se le dirigió, bastó la novedad, con la firmeza de su carácter que fué admirable, para que sufriera las consecuencias de todo innovador de las creencias recibidas.

Tampoco fué estraño nuestro pais al movimiento filosófico que se operaba en toda Europa, á pesar de los gravísimos inconvenientes que oponia nuestra legislacion cimentada en el principio de una absoluta intolerancia. ¿Ni cómo era posible, que en los siglos XV y XVI la nacion española fué estraña á este movimiento, cuando competia con Italia, centro de la reforma filosófica, en todos los ramos del saber humano? La decidida proteccion á las letras que en Nápoles dispensaron los reyes de Aragon don Alfonso y don Fernando; la direccion de los negocios eclesiásticos cerca de la Silla apostólica encomendada á los Torquemadas, Cerdás, Carvajales, Casanovas, Moles de Margarit, Ferricis, Alfonsos de Borja, Tostados, Casafajes, Santa-ellas; el impulso dado al estudio de las humanidades y bellas letras por los Nebrijas, los Brocenses, los Pincianos y Oliveres; la creacion de estudios generales por los Jimenez y Fonseca; el profesorado que en aquellos siglos desempeñaban nuestros compatriotas en todas las universidades de Europa; en Oxford los Vives; en Vilna los Vargas; en Cracovia los Ruiz Moros; en Dilinga los Valencias; en Ingolstad los Pisas; en Viena los Virues, los Noguerras y Santo-tis; en Colonia los Lagunas; en Truchses los Sotos; en Lyon los Perpiñanes; en Amberes los Arias Montanos; en Brujas los Castros; en Montpellier los Esteves, los Sanchez y los Goveas; en Tolosa los Londoños y los Lucenas; en Lovaina los Villavicencios, los Salmerones, los Morcillos, los Antonio Perez, los Gonzagas; en Paris los Vives, los Silicios, los Ciruelos, los Oliveres, los Gelidas, los Goveas, los Victorias, los Olaves, los Marianas y Mal-

donados; nuestras relaciones, aunque forzadas, por espacio de siglos con los árabes, que en la edad media eran el pueblo mas culto y civilizado del mundo; el conocimiento de las lenguas caldea, hebrea, griega y romana, que era comun entre nuestros hombres de letras; la estension de nuestros dominios por toda la superficie de la tierra, que engrandecia los sentimientos nacionales; el triunfo de nuestras armas que se habian hecho invencibles, todo hacia conocer, que la España en aquellos siglos era la designada para llevar la bandera de la civilizacion, y si entonces no tuvimos los Descartes, los Fenelones, los Leibnitzes y Newtones, porque para tales ingenios no se habian cumplido los tiempos, tuvimos los Arias Montanos los Cisneros, los Victorias, los Sotos, los Huartes y Vives, que llenaron, de una manera digna y grande, la mision que les cupo, de contribuir poderosamente á sentar las bases de la civilizacion moderna sobre la ruina de la ciencia grotesca y bárbara de los escolásticos. Pero con relacion á la filosofía, que es de lo que se trata, tenemos la gloria de haber sido español uno de los tres campeones de la reforma filosófica, que fué el inmortal Vives, que con Erasmo y Budeo, crearon aquel plantel de libres pensadores en el siglo XV, que han servido de cimiento á los grandes adelantos, que han tenido lugar en los siglos siguientes. Vives combatió la supersticion de creer que todo lo dijeron los sábios antiguos. Todos, decia, pertenecemos á una misma especie, con la ventaja de poder añadir nuestra talla á la suya, y seremos mas gigantes que ellos, si no les cedemos en estudio, atencion, vigilancia y amor á la verdad. Vives en sus obras *De corruptis artibus* y *Argumenta in plerosque libros Aristotelis*, combate las doctrinas de este filósofo en muchos puntos, pero con mesura y delicadeza, cosa poco comun en aquella época, y sus impugnaciones campean siempre en el espiritualismo, con marcadas tendencias hácia las doctrinas de la Academia. No tuvo este miramiento Fernando de Herrera, doctor salmantino, quien, además de escribir unos Comentarios á los libros de Laurencio

Valla, que tuvieron mucha aceptación, fulminó un escrito terrible titulado—*Contra Aristóteles y sus secuaces*—que recibió fuertes impugnaciones de los doctores de nuestra Sorbona. En purgar las doctrinas del Estagirita encontró Vives un colaborador en Francisco Ruiz (1500), benedictino, en el juicio imparcial que escribió sobre todas las obras de aquel filósofo. Mas notable se hizo Juan Huarte, médico (1520), con la publicación de su—*Exámen de ingenios*—en cuya obra, si bien sumamente erudita, dió rienda suelta á su propio entendimiento, separándose absolutamente de la rutina de los escritores de aquella época, presentando mucha originalidad, aunque con marcada inclinación á las doctrinas de la Academia especialmente en la parte psicológica. También en la universidad de Salamanca se presentó como innovador Francisco Sanchez, el Brocense (1523), quien prevalido del gran prestigio que gozaba por sus vastos conocimientos filológicos y filosóficos, popularizó las doctrinas de Pedro Ramus, consignadas especialmente en su lógica; lo que produjo una persecución inquisitorial, que dió origen á incidentes, que turbaron profundamente la quietud de nuestro filósofo. ¿Y quién fué el que combatió las formas sustanciales, reduciendo los animales á puras máquinas, setenta años antes que lo dijera Descartes, que combatió la física de Aristóteles, y que filosofó de nuevo y con independencia, sino Gomez Pereira (1524) en su obra titulada *Antoniana Margarita*? Esplicito fué también en este punto Sebastian Foxio (1528), doctor sevillano, quien se presentó como partidario decidido de Platon, dando á conocer el Fedon, el Timeo y los libros de la República, bajo cuyos principios escribió una ética de singular mérito. Pero quien se presentó desembarazadamente contra el Estagirita, fué Manuel Bocarro, en una obra que publicó titulada—*Sistema contra Aristóteles*,—que hizo mucho ruido, por lo mismo que Aristóteles reinaba pacíficamente en todas nuestras universidades. Si bien como acabamos de ver, habia entre nosotros innovadores, que no creyeran en las palabras del Maestro,

se advierte, sin embargo, en todos ellos un carácter determinado de espiritualismo, y que lejos de inclinarse hácia las doctrinas empíricas, que ya asomaban por aquella época, se les vió mas inclinados á las doctrinas idealistas, tomando por guia al gefe de la Academia, siguiendo en este punto el general impulso, que imprimió el renacimiento con la venida de los filósofos huidos de Constantinopla.

Todos los filósofos de que llevamos hecho mérito no son mas que precursores de un principio que recibió mas tarde su desenvolvimiento, del principio idealista, que reconocieron como base de sus producciones, ya resucitando el platonismo, que fué el sistema idealista mas profundo y mas completo de la antigüedad, ó ya dando á conocer sus propias concepciones, que por nuevas y originales que fueran, nunca salieron del concepto de simples expansiones del alma. Todos conocian que la idea es el principio del conocimiento en sí ó del ser y del conocimiento todo á la vez, todos advertian, que solo en este elemento se conciben las ideas grandes y los sentimientos elevados, porque solo en él revisten nuestras facultades aquella grandeza de miras, que las pone por cima de las formas perecibles y fugitivas de la existencia, pero no tenian mas que este instinto, porque el movimiento comenzaba, y los tiempos no se habian cumplido, y asi no presentan sistemas desenvueltos, y se contentan con simples aspiraciones. Pero no hay temor que se suspenda el movimiento, la bola de nieve sigue aumentándose. Las importaciones del neo-platonismo, que constituye por sí mismo todo un sistema panteista-místico, aparecerá muy pronto, mientras que constante en su marcha el nuevo idealismo, suministrará los sucos necesarios para que el tierno árbol del panteismo cobre fuerza, y robustecido cubra con su follaje todo el campo de la filosofia en el siglo XIX.

CAPÍTULO SEGUNDO.

Desenvolvimiento, tendencias y término del idealismo después del renacimiento.—España.—Francia.—Alemania.—Division de este sistema en esta forma: panteísmo místico; panteísmo filosófico; panteísmo teológico-racionalista.

Espuestas las opiniones de algunos filósofos, que á raíz del renacimiento, sirvieron como de base al sistema idealista moderno, bueno será presentar en conjunto el término que éste tuvo, para dar á conocer en capítulos separados las distintas formas, que fué vistiendo hasta nuestros días. Debiendo tenerse muy presente, que en la clasificacion que hicimos en el capítulo preliminar de la obra tomamos la voz de idealismo, no en un sentido limitado ni específico, sino en un sentido genérico, aplicando á él todos los sistemas, que han ido á buscar sus principios al mundo de la inteligencia, en oposicion á la filosofía empírica que se ha encerrado en el mundo material. El primero es el mundo inteligible, el segundo es el mundo sensible. Asi pues, el idealismo, en el sentido que lo tomamos, es mas lato, mas extenso, porque abraza todo un mundo, el mundo de las ideas y de los espíritus en contraste con el mundo de las sensaciones, y considerado el idealismo á esta altura, comprende, como modificaciones, el puro racionalismo, que quiere que la razon pueda pro-

ducir ciertos conocimientos de su propio fondo sin el socorro de las sensaciones, el espiritualismo, que coloca el espíritu como sustancia, frente á frente á la materia, para que nunca se confundan, y el idealismo mismo en las modificaciones que en su marcha ha recibido de los distintos filósofos, que han presentado sus sistemas en este terreno, como por ejemplo, el idealismo subjetivo de Fichte respecto del idealismo absoluto de Hegel. Todos los sistemas que han recurrido á esa region, que se halla por cima de nuestras cabezas, á ese mundo que la razon nos descubre, á ese infinito en cuya sima se hunden todas las inteligencias, todos están comprendidos en el sistema idealista, que es objeto de esta segunda parte, quedando de cuenta de los que se consagren al estudio de nuestra obra, advertir los matices, que cada filósofo ofrezca en la esposicion de sus sistemas, para que dé fijeza á sus ideas, y se salve de los inconvenientes de un lamentable sincretismo.

Ya vimos en la esposicion del sistema empírico el efecto que produjeron las primeras semillas empíricas, que débiles en su principio, llegaron á crear un verdadero sistema, cuyo término fué un materialismo descubierto sirviendo de instrumentos el mundo fisico y la sensacion. Pues en igual forma, el sistema idealista, teniendo que aparecer en él la pura idea como objeto, la razon como instrumento y el mundo inteligible como teatro, le veremos precipitarse en rumbo opuesto, por el inmenso campo de las abstracciones, en la sima del panteismo. Para que aparezca en claro este hecho, acreditado por la historia filosófica de los cuatro siglos trascurridos, presentaremos la fórmula, que caracteriza esta creencia y sus distintas fases, para hacer clara una materia, que es de suyo metafisica y complicada, y para cuya inteligencia se requiere mucha atencion y tacto psicológico.

Nuestras ideas primitivas y fundamentales se reducen á dos, la idea de lo finito y la idea de lo infinito. En la idea de lo finito entra todo lo que es variable y fenomenal, y en la de lo infinito

entra todo lo eterno, lo inmenso, lo perfecto, lo inmutable. Lo finito es todo lo que está sujeto á la vida y á la muerte, todo lo perecedero, mientras que lo infinito nos recuerda la eternidad, la inmensidad, el espíritu universal, Dios. ¿Y cómo se explica la co-existencia de estas dos ideas fundamentales? Unos niegan el infinito y solo reconocen el finito, suponiendo que no hay mas existencia que la que en las oleadas de la naturaleza, viste las formas perecederas sometidas á esta movilidad, de que es teatro el mundo material. Otros niegan lo finito y solo admiten lo infinito, suponiendo que no hay otra existencia que el ser, y que fuera del ser absoluto, no hay mas que sombras y fenómenos sin ninguna realidad. ¿Y no se podrán reducir á la unidad estas dos ideas, sin destruir la una y la otra? ¿No está en nuestro espíritu reconocer la unidad como una ley soberana del pensamiento? ¿No podrán ser estas ideas de lo finito y lo infinito, lo contingente y lo necesario, la naturaleza y Dios como dos fases de una misma existencia? ¿Qué cosa mas natural ni mas conforme á nuestras primitivas creencias, que la unificación del efecto con su causa, del atributo con su sustancia? ¿Por qué el tiempo y el espacio no han de ser una cosa misma que la inmensidad y la eternidad? Aquí tenemos el panteísmo. Lo finito y lo infinito se confunden en la unidad, y de esta manera Dios y la naturaleza no son dos seres sino que es uno con dos fases distintas, presentándose como finito en la naturaleza y como infinito en Dios, uno aquí y múltiple allí; pero todo y siempre uno. Esta es la sencillez seductora que presenta el sistema panteísta. Dios, la naturaleza y la humanidad constituyen una sola existencia, y son un solo ser, que recibe todos estos desenvolvimientos, como Dios, como naturaleza, como humanidad, bajo la base de la unidad absoluta.

Por consiguiente, siendo la esencia del panteísmo la unidad, los filósofos panteístas tienen que vencer la gravísima dificultad, que se les presenta, de tener que reducir á un Dios real y á una naturaleza real á que sean una sola y misma cosa, á que sean la

unidad absoluta. Si buscan esta unidad en el infinito, en Dios, revistiéndole de atributos, de movimiento y de vida es preciso convertir la naturaleza en modos de sus desenvolvimientos, desapareciendo su realidad, y solo queda en pie el Dios vivo, que absorbe en sí el universo, porque solo así se salva la unidad absoluta, base de su teoría. Si los filósofos panteistas no se atreven á negar la realidad de la humanidad y de la naturaleza, y persisten en su principio de reducirlo todo á la unidad, es preciso enriquecer á la naturaleza á espensas de Dios, privarle de sus atributos, y reducirle á ser una palabra vacía de sentido. No hay medio, si se ha de salvar el principio de la unidad absoluta, ó se coloca esta unidad en Dios, ó se coloca en la naturaleza. En el primer caso, Dios es todo y el universo es nada, porque no es mas que el desenvolvimiento de los atributos de Dios; en el segundo, el universo es todo, y Dios es nada, porque no es mas que un nombre sin realidad. Si se opta por lo primero, nuestros cuerpos, nuestros espíritus limitados, nuestra inteligencia finita, no son mas que una parte de los atributos de Dios, no son mas que momentos fugitivos de su vida eterna, y los pensamientos de las criaturas no son mas que ideas particulares de la inteligencia absoluta. Si se opta por lo segundo, en lugar de una inteligencia única, real, que vive y que piensa, se tendrá una variedad infinita de inteligencias, reunidas por un carácter general, por un signo que nada significa, y se le llama Dios. En ambos casos se destruye alguna de las dos realidades, la de la naturaleza en el primero y la de Dios en el segundo, y queda minada por su base la creencia del género humano de la existencia de ambas realidades, es decir, la realidad é individualidad de los seres finitos, la realidad é individualidad de un Dios providencia, que dotado de conciencia y de libertad, es creador de otra realidad que es el universo.

Dentro del campo del sistema idealista, y en el período desde el renacimiento hasta ahora, se presentan tres escuelas, que

abrazan todos los desenvolvimientos, que ha recibido este sistema, y en todos tres ha sido su término el panteísmo. La escuela neoplatónica, renovada después del renacimiento, la escuela cartesiana, la escuela kantista. Sumido Plotin en las abstracciones metafísicas, y encontrando ser su razón un débil instrumento, para penetrar la unidad absoluta que buscaba, recurrió al sentimiento y al éxtasis, y creó un panteísmo místico, que hemos visto reproducido en el siglo XVI. Encerradas por Descartes las verdades de la fe en una arca sagrada, y dando rienda suelta á las indagaciones filosóficas, abrió con el principio de la pasibilidad de todas las sustancias que proclamó, una ancha puerta, por donde Spinoza, libre de toda religión positiva, lanzó al mundo un panteísmo puramente filosófico. Entregado Hegel, discípulo de Kant, á un idealismo absoluto, y sumido en las profundidades del yo y del pensamiento, enlazado todo con las creencias del cristianismo por medio de la exégesis, creó un panteísmo teológico racionalista, que corona todos los trabajos de la filosofía hasta nuestros días, y cuyas tres distintas fases del panteísmo constituyen la natural división didáctica, en que habrá de aparecer esta segunda parte.

Estos tres sistemas panteístas se han desenvuelto de una manera progresiva, según el curso natural que ha llevado la civilización en Europa. Enriquecida la España con las tradiciones de la edad media, transmitidas por los Averroes, los Avicenas, Algaceles y otros filósofos árabes, con los que estaba en contacto, y puesta en inmediata relación con la Italia en la época del renacimiento, por los territorios que en ella poseía, se encontró dueña de todos los progresos, que en ciencias y en artes se habían hecho hasta entonces, en términos de que nuestros artistas, nuestros filósofos, nuestros literatos servían de modelo á las demás naciones, y con dificultad había en aquella época universidad alguna en toda Europa, donde no resonara alguna voz española, para dar explicaciones de la ciencia, y mientras el Escorial y

otras basílicas eternizaban la fama de nuestros arquitectos y pintores, nuestros filólogos, nuestros anticuarios y nuestros teólogos daban la ley en el concilio de Trento, nuestros médicos descubrían la circulación de la sangre, y nuestros poetas embalsamaban el aire con los suaves acentos de su lira, rivalizando con la culta Italia. Y siendo España la primera nación del mundo en el orden de la ciencia, como lo era en el orden político en el siglo XVI, ¿podría aparecer rebajada en el movimiento filosófico que entonces se verificaba? De ninguna manera, y si se estudia nuestra historia, veremos, que en el fondo de las producciones debidas á nuestros mejores ingenios de aquella época, resalta el neo-platonismo, y por consiguiente una tendencia marcada al panteísmo místico, que estaba en el espíritu de aquel siglo, y fué precursor del movimiento idealista que ha venido realizándose hasta nosotros. A España, pues, pertenece en todos sentidos el siglo XVI, y á ella corresponde presentar el modelo del panteísmo místico, que es el pensamiento filosófico de aquel siglo.

Muchas causas contribuyeron á que España perdiera su brillante posición en el siglo XVII, y reconcentrada toda la cultura intelectual á la par del engrandecimiento político en la vecina Francia, apareció el gran siglo de Luis XIV, en el que la elocuencia sagrada, la historia, la poesía, las artes, las ciencias todas recibieron un poderoso impulso de Bossuet, Fenelon, Racine, Moliere, Arnauld, Boileau, Lesueur, Poussin, Sarracin y otros, y en medio de tanta cultura y tanta grandeza tenia que salir de aquel foco de luces el pensamiento filosófico de aquel siglo. El gran Descartes creó el segundo período de desenvolvimiento del idealismo. A la Francia, pues, pertenece en todos sentidos el siglo XVII, y á ella corresponde presentar el modelo del panteísmo filosófico, como resultado del cartesianismo, que era el pensamiento racional de aquel siglo.

También la Francia perdió su posición en el siglo XVIII. Alucinada con las doctrinas de Locke, que halagaban mas para

los adelantos materiales en la ciencia de aplicacion , miró con horror las abstracciones metafísicas , y el idealismo , abandonado por la Francia , buscó un asilo en Alemania , por medio del gran Leibnitz , consiguiendo éste , que se arraigara en aquel pais profundamente. La Alemania presenta en el dia un cuadro del mas vivo interés en el inmenso campo de la inteligencia. Todas las ideas , todos los sistemas , todas las producciones del espíritu humano y del espíritu de Dios se examinan en aquel pais , con una perseverancia tan incansable , con un estudio tan profundo , y una crítica filosófica tan severa que está siendo la admiracion del mundo. Schinkel y Moller en arquitectura ; Dannecker y Schwanthaler en escultura ; Cornelio y Oberbeck en pintura ; Haydn , Mozart y Beethoven en música ; Klopstock , Lessing , Winckelman , Schiller y Gœthe en literatura ; Kant , Fichte , Schelling , Hegel y Krause en filosofía , y tantos sábios como alimenta aquel país , son una prueba de esta verdad. Y siendo la Alemania la primera nacion del mundo en el órden de la ciencia en los siglos XVIII y XIX , á ella corresponde presentar el pensamiento mas elevado en el campo de la filosofía , y de hecho la Alemania llena el tercer periodo del idealismo , como veremos en su lugar , con la presentacion del panteismo teológico racionalista.

El idealismo , pues , se divide naturalmente en tres secciones en esta forma.

Panteismo místico.

Panteismo filosófico.

Panteismo teológico-racionalista.

CAPITULO TERCERO.

PANTEISMO MISTICO.

HISTORIA.

Panteismo místico.—Erígenes.—Dinante.—Amaury.—Ruysbroek.—Zorzi.—Paracelso.—Weigel.—Keplero.—Fludd,—Boehme.—Van-helmot.—Silesio.—Pordage.—Raimundo Lulio.—Servet.—Otros místicos españoles.

Al dar principio á la esposicion de las doctrinas idealistas, conviene hacer una observacion muy importante. Vimos en nuestra primera parte la marcha paulatina y trabajosa que llevó el empirismo, pues ademas de no tener apenas partidarios en el origen del renacimiento, necesitó dos siglos para darse á conocer, y aun despues de llegar á su madurez, se le ha visto desaparecer como un meteoro, dejando sumidos en la mas profunda oscuridad, á los mismos que habian experimentado sus resplandores. Todo lo contrario sucedió con el idealismo. Desde el momento que los filósofos griegos importaron á Italia el estoicismo, el epicureismo, el platonismo y todos los sistemas de la antigüedad, una mayoría inmensa de los hombres entendidos, que se consagraron á estos estudios, se decidieron por el platonismo, con la tintura que habia recibido en Alejandria, que fué el que se dió á conocer en el renacimiento. ¿Y de dónde nació esta pre-

ferencia, que imprimió un carácter determinado de platonismo místico en los siglos XV y XVI? De las creencias religiosas que dominaban en Europa, del cristianismo, que siendo eminentemente espiritualista, se aliaba sin violencia á ese carácter místico, que predomina en el neo-platonismo.

Ya á fines del siglo nono habia llamado la atencion Juan Scot Erígenas natural de las Islas Británicas, con la publicacion de una obra titulada *De divisione naturæ*, en la que, conocedor ya el autor de las obras de Plotin y de Proclo, desenvuelve, aunque con cierta cautela, las doctrinas neo-platónicas. Divide el mundo entero en cuatro naturalezas: naturaleza que no es creada y que crea; naturaleza que es creada y que crea; naturaleza que es creada y que no crea, y naturaleza que no es creada y que no crea. En la primera, que aplica á Dios, habla de él como pudiera hacerlo un filósofo alejandrino. Dios, dice, es inaccesible al espíritu del hombre, porque es superior á toda calificacion. Todo lo que está determinado tiene un contrario: el bien tiene por contrario el mal, la esencia tiene la nada, y estas contrarias son paralelas la una á la otra. Si damos á Dios los atributos de la bondad, de la verdad, y le damos esencia, es preciso suponer co-eternas con Dios las contrarias de estos atributos el mal, el error, la nada, y semejante antagonismo es imposible. Asi pues, para encontrar á Dios, es preciso caminar mas arriba por cima de todo atributo, de toda diferencia, y no parar hasta la unidad absoluta, que no tiene nombre. La segunda naturaleza, que es creada y crea, son las ideas, los modelos, las formas en que están depositados los principios inmutables de las cosas, como si hubiera dicho, son las hipostasis, con lo que hubiera aparecido mas en claro su carácter alejandrino. Siguiendo Erígenas la costumbre de estos filósofos, de mezclar en sus teorías filosóficas las doctrinas religiosas, supone que el Padre creó estas causas primeras y las depositó en el Verbo; siguiendo despues toda la escala de la creacion hasta los últimos fenómenos, y asi como en el Verbo han sido conce-

bidas todas las causas, así en el hombre han sido concebidas todas las criaturas, porque el hombre es el salvador de los seres. Este sistema conduce directamente á la creacion por emanacion, pero Erigenes no quiere confesarlo, y antes bien terminantemente reconoce, que la creacion es obra de la voluntad divina; y al explicar la cuarta naturaleza, que tambien es Dios, como fin y término de todas las cosas, conserva la personalidad en el hombre, aun despues de haber vuelto al seno de la esencia divina. Erigenes tributa un respeto profundo á la razon, y despues de negar la eternidad de las penas, suponiendo ser un mal, y que el mal no puede ser eterno como Dios, por ser un accidente, se lanzó á interpretaciones algo atrevidas de los libros santos, lo que le granjeó anatemas de varios concilios, que hicieron olvidar su nombre, y con él su sistema filosófico.

Igual suerte sufrió David de Dinante (1140) en el siglo XII y principios del XIII, habiendo sido condenada al fuego en Paris una obra, que escribió con el nombre de *Quaternuli*. En ella reduce todos los objetos del universo á tres clases; cuerpos, almas é ideas, haciendo á Dios centro de estas últimas, pero al explicar la co-existencia de estos objetos, no puede concebir, como puedan ser distintos, pues de serlo, esto se verificaría en razon de sus diferencias, pero como estas diferencias introducirían en su naturaleza un elemento de composicion, y que de simples que debe suponérselas se harían complexas, no queda otro camino que considerarlas idénticas y reducidas á un solo principio, esto es, á la unidad absoluta, que es el vicio capital del panteísmo. Aun mas explícito fué su contemporáneo Amaury (1150), natural de Chartres, quien sostenía que «todo es uno, que todo es Dios y Dios es todo, y por consiguiente que la criatura y el criador eran una misma cosa, y que las ideas divinas eran á la vez creadas y creadoras de cuanto existe.» Igual anatema cayó sobre este filósofo, que le obligó á retirarse á un monasterio, para no volver á aparecer en la escena filosófica.

No fué así Juan Ruysbrœck (1293), místico del siglo XIV, natural de las cercanías de Bruselas, quien en su obra de *Speculum æternæ salutis* dice, que la esencia divina es una unidad simple, que no hay palabra que la espese ni imágen que la represente, y que para comprenderla, no basta la razón, sino que se necesita una iluminación sobrenatural; que uno en su esencia, Dios es triple en sus manifestaciones, el Padre es el principio, el Hijo es la sabiduría y el Espíritu Santo es el amor; que la creación es eterna; que las criaturas, aunque diferentes de Dios como existencias finitas, deben entrar en Dios, de donde han salido como su centro común, y en donde pierden su nombre y su diferencia; que las vías de perfección para el hombre son tres, la vida activa, la vida íntima y la vida contemplativa, en la cual está el alma por cima de la esperanza, por cima de la fé y de todas las virtudes, por cima de la gracia, y se deifica con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo, y aunque se esfuerza después Ruysbrœck en sostener, que no se hace uno en sustancia con Dios, está viéndose en todas sus explicaciones el sistema de las emanaciones, y por cuya causa este filósofo fué acusado por Gerson, de ser de la secta de los beghardos, y haber resucitado las doctrinas de Amaury.

Llega la época del renacimiento con estos precursores, y ya Francisco Zorzi (1460), franciscano, natural de Venecia, presenta un modelo fiel de la escuela alejandrina en su obra *Harmonia mundi totius*, en la que, si bien sin crítica y sin método, aparecen mezcladas las doctrinas neo-platónicas, neo-pitagóricas, rabínicas, cabalísticas, y cristianas, sin molestarse en ponerlas de acuerdo; habla con desprecio de la razón y de todos los procedimientos racionales, suponiendo, que el hombre tiene, para descubrir la verdad, un sentido interno ó espiritualista completamente distinto de la razón, y que el que llega á descubrirlas por este medio, se transforma de claridad en claridad en la imágen de aquel, que es el esplendor del Padre, porque la verdad no es más

que la luz, de la que el Verbo divino es un foco eterno. La Iglesia prohibió esta obra, y en ello pagó un tributo á la religion y al buen sentido.

De mas crédito gozó Felipe Aurelio Paracelso (1493), médico suizo, propagador infatigable de la mágia y ciencias ocultas, creando un sistema, en el que reconoce la influencia de un poder sideral, que obra entre Dios y la naturaleza, suponiendo fuerzas inmatrimales capaces de dirigir los movimientos, y secundadas por agentes externos, cuya accion es lo que constituye la astrología judiciaria. Paracelso fué teósofo, pero no se precipitó en el panteismo, si bien, como todos los filósofos de aquel tiempo, hizo tambien una lastimosa confusion de las doctrinas de la Cábala con las creencias del cristianismo, matizándolas con sus propias concepciones, sin haber dejado otro recuerdo que el de ser un visionario olvidado enteramente en los siglos siguientes por la filosofía racionalista.

Tambien apareció original en sus concepciones místicas y panteistas Valentin Weigel (1533) natural de las cercanías de Dresde, quien empapado en las doctrinas alejandrinas, supone, que la ciencia tiene dos partes, una que tiene por objeto á Dios considerado en sí mismo, y otra tambien á Dios considerado en sus manifestaciones en la naturaleza. La primera es la teología y la segunda la astrología. Estas dos partes son inseparables, porque no pudiendo conocerse á Dios sino por sus obras, y no diciéndonos nada la naturaleza, hay precision de estudiar á Dios y á la naturaleza en nosotros mismos por medio de las ideas, como un acto interior, y mediante las sensaciones que provoca el mundo exterior, refundiéndose toda la ciencia del hombre á estudiarse á sí mismo, á conocer su conciencia en la que se reflejan la naturaleza y Dios. De aquí se deduce, que todas las cosas están en nosotros, como lo está Dios mismo, sin que á los ojos de este filósofo sea otra cosa esta union de Dios con el hombre, que el misterio de la Encarnacion. Por consiguiente, si lo que está en

la naturaleza está en el hombre, y lo que está en el hombre está en la naturaleza, pueden estudiarse los misterios que encierra el hombre en el mundo exterior, y de esta manera Weigel justifica la alquimia y la astrología judiciaria. Además, si el universo está en el interior del hombre, y el hombre por su union con Dios es la encarnacion con el mismo Dios, es claro, que la naturaleza, la humanidad y Dios es todo uno, es la esencia divina, lo que constituye un verdadero panteísmo. Pero mas, si el hombre indagando las cosas extrañas á su ser, no hace mas que estudiar su propio espíritu, centro de esas mismas cosas, Dios, creando al mundo, no ha hecho mas que crearse á sí mismo, y en este caso, la creacion es un acto necesario de su esencia divina y no un acto voluntario de su omnipotencia, y lo mismo la libertad de Dios como la libertad del hombre desaparecen de la escena, quedando todo reducido á un desenvolvimiento necesario de Dios. He aquí las consecuencias de un mal principio.

Mas religioso en el fondo, mas modesto en la expresion y mas entusiasta en sus aspiraciones, se presentó en aquella época Juan Keplero, (1571) precursor de los Descartes y Newtones, en su *Harmónica del mundo*. Uniendo á sus descubrimientos astronómicos una inspiracion religiosa, en que se estasia su elevada alma, solo vé en el mundo una armonia maravillosa en el orden de las ideas, del espíritu y de los cuerpos, ligado todo por mútuas é indisolubles relaciones. Dios es la armonía suprema, lo es el hombre, que creó á su imágen, lo es la tierra, en cuyo seno se encierra un fuego subterráneo, que anima y vivifica todas las producciones, que se dan á su superficie, lo son los astros, á quienes anima un alma, que produce el movimiento, y todos los fenómenos naturales en sus periódicas rotaciones, y lo es en fin el sol, centro de nuestro sistema planetario, que derrama, no solo la luz y el calor en la naturaleza, sino que es el foco de la razon pura, el origen de la armonía universal, y el asiento de una inteligencia perfecta que obra poderosamente sobre nuestra organiza-

cion y sobre nuestro destino. Es el símbolo de la divinidad, y la divinidad es la actividad por excelencia, la vida creadora, la fecundidad, la bondad, la armonía y la benevolencia que se derrama por todas partes, y lejos de encerrarse en una ociosa contemplacion de sí misma, se reproduce y revela en el universo y en el corazón del hombre, para bendecirla y amarla, porque el alma humana es un destello de la esencia divina, libre y activa como ella, que asimila las cosas exteriores y sensibles, y las liga al orden invisible, que se encierra en nuestro ser, y aparecen despues en espectáculo en el orden visible. La percepcion sensible no es la que nos da á conocer la verdadera medida de las cosas, pero da ocasion á que se ilustre nuestra conciencia, y se vean en claro las verdades, que el Criador ha depositado primitivamente en nuestra inteligencia, y que son consustanciales y coeternas con la inteligencia divina. El mundo exterior contribuye á mantener en nosotros mismos esta armonía, á la que todo se liga, todo se enlaza, y todo en su conjunto presenta en su unidad inmensa el orden universal, cuyo centro es Dios. ¿No se ve en claro en este animismo universal, que guía la pluma de Keplero, rastros de sus lecturas en las obras de los filósofos alejandrinos, y de sus tendencias á las doctrinas que pululaban en el sigloXVI entre los filósofos innovadores?

Si Juan Keplero consignó sus opiniones en su *Harmónica del mundo*, Roberto Fludd (1574) natural de Ken en Inglaterra, lo hizo en su *Música del mundo*, (Monocordon Lyræ symfonicum) pero si en el título pudieron parecerse, no así en el giro que dieron á sus ideas. Keplero se resintió del espíritu en que se escribía en aquella época, pero sentó las bases de la filosofía esperimental y racionalista, mientras que Roberto Fludd fué un completo visionario, que hizo sus esfuerzos por convertir en verdadera filosofía los sueños de la Cábala y las estravagancias de la alquimia. Para este filósofo, Dios es el principio, fin y suma de todo lo que existe. Todos los séres y el universo entero han salido de su seno, se

han formado de su sustancia, y volverán á él el día que los tiempos se hayan cumplido. La creacion es eterna, porque Dios no ha estado ni un instante sin crear. Considerado en sí Dios, es la unidad absoluta, donde están borradas todas las diferencias, el ser y el no ser, el bien y el mal, es el Dios oculto de la Cábala, es el Dios lógico de los neo-platónicos. Para que haya tenido lugar la creacion, ha sido necesario, que en el seno de esta unidad incomprendible se hayan separado la luz de las tinieblas, la voluntad de la inercia ó de la no-voluntad. Dios es la luz, las tinieblas son el vacío ó la materia sin recibir forma. De la combinacion de estas dos cosas han nacido todos los elementos, lo caliente y lo frio, lo húmedo, lo seco, el aire invisible, el agua, la tierra, la luz que combinada con el aire invisible produce el éter, principio de la organizacion y de la vida en toda la estension del universo, así como desprendida de toda combinacion es el pensamiento, es la inteligencia, es la voluntad en su esencia mas pura, es el alma del mundo, de donde salen, por via de emanacion, y á la que vuelven incesantemente, todas las almas particulares, siendo estas en su último término fracciones de esta luz, que es el ser infinito, y que segun están dotadas de mas ó menos cantidad son mas ó menos perfectas, lo que forma la escala inmensa que se observa en la creacion.

Con estos materiales Fludd, siguiendo á la Cábala, forma cuatro mundos; el mundo arquetípico, donde Dios se revela á sí mismo; el mundo angélico, poblado de puros espíritus; el mundo estrellado que tenemos á la vista, y el mundo sublunar que habitamos; y reducidos á tres, Dios, la naturaleza y el hombre, se entretiene en explicarlos de una manera admirable. Separada la luz de las tinieblas, Dios se manifiesta de diez maneras, que son los diez serafines de la Cábala, que despues reduce á tres. Se manifiesta como unidad inefable, y es el Padre, se manifiesta como razon universal, es el Hijo, se manifiesta como pensamiento realizado, es el Espiritu Santo. El universo es una emanacion de

Dios, y se manifiesta como mundo empíreo, como mundo etéreo, como mundo elemental. Los ángeles para Fludd son una emanación divina, que todo lo anima y vivifica. Ellos son los que reúnen las nubes, que forman los vapores, que producen los meteoros, que hacen crecer las plantas, y que dirigen el curso de los astros. Lo mismo que las estrellas fijas, derraman sobre las regiones inferiores la leche celeste ó la luz sustancia de la vida, que emana del foco eterno, y que crea el sol colocado en el centro del universo, dá origen á los planetas, y difunde la existencia á todos los séres de la tierra. Una centella de luz de la especie mas grosera que es el azufre, es el alma del mineral, así como una partícula del éter es el alma de las plantas, como lo es de los animales en un grado mayor. Todas estas almas están sometidas á la influencia que reciben de los astros, y de cuya influencia depende su mayor perfeccion, y estrayendo así la vida de las profundidades de la esencia divina por una emanacion universal hasta el último átomo de la materia, crea Fludd un panteismo absoluto, y cree justificar los sueños de la alquimia y de la astrologia judiciaria. ¿Y qué es para este filósofo el hombre? Un compendio de todas las partes del universo, porque su cabeza, asiento del alma intelectual, corresponde al mundo empíreo; su pecho, asiento del alma vital, corresponde al mundo etéreo; su vientre, asiento del alma sensitiva, corresponde al mundo elemental. En el primero habita la inteligencia, que lleva á la region de los espíritus; en el segundo la razon, que habita en la region de la humanidad; en el tercero la sensacion, que habita en la sangre, en la organizacion y en la vida, y sabiendo gobernar las influencias siderales, el hombre, segun Fludd, puede llegar á conquistar en este mundo la inmortalidad.

Lo singular es, que sostenga este filósofo, que su sistema fué revelado al primer hombre, á Moisés, á los primeros sábios del Antiguo Testamento, y que Jesucristo no hizo mas que ponerlo en evidencia; que por él solo se esplican todos los misterios del

cristianismo, y que el combatirlo es una insensatez, una locura inspirada por el espíritu de tinieblas. Gasendo combatió á este filósofo en una obra, que mereció una aceptación extraordinaria.

Si escéntrico y visionario fué el místico Fludd, aun lo fué mas su contemporáneo Jacobo Boehme (1575), conocido por el filósofo Teutónico, natural de Gorlitz, en la alta Lusacia, quien sumamente pobre y sin estudios preliminares, desenvolvió todo un sistema filosófico, debido á inspiraciones de la gracia divina, que recibió en tres visiones y ocasiones distintas, arrebatado por el éxtasis, y por cuyo medio el cielo, como un favor especialísimo, le inspiró la ciencia universal. En Boehme no hay que esperar, ni órden de ideas, ni crítica, ni buen sentido, y en su lugar, con un carácter místico, aparece un panteísmo descarado, cubierto con el velo de la religion.

Boehme, lo mismo que Fludd, sienta ser Dios principio, sustancia y fin de todas las cosas; que creando al mundo no ha hecho mas que engendrarse á sí mismo, salir del eterno reposo y dar suelta á su actividad y á su inteligencia infinitas. Dios es un misterio impenetrable, ni es bueno ni malo, ni tiene voluntad, ni deseo, ni alegría, ni dolor, ni amor, ni aborrecimiento. Este Dios, este abismo sin principio ni fin, donde reina el silencio y una noche eterna, es el Padre. La luz que sale de aqui, que es la eterna sabiduría, es el Hijo. La expansion y manifestacion continúa de esta luz es el Espíritu Santo. Hé aquí á Dios, considerado en sí mismo, segun este filósofo.

Considerado en la naturaleza, es preciso tener presente, que hay dos naturalezas que no deben confundirse, por mas que tengan un mismo origen. La una es eterna, invisible, directamente emanada de Dios, formada por la reunion de las esencias, que dan origen á la diversidad de los séres. Esta naturaleza es un intermedio entre Dios y la creacion. La segunda es la naturaleza visible y creada. Las esencias de la naturaleza eterna son siete, y al pasar á la naturaleza visible y creada, las esencias se con-

vierten en existencias, y las ideas en fenómenos. Para Boehme la naturaleza es el cuerpo de Dios, que ha sacado de sí mismo, porque la creacion entera no es otra cosa que su propia sustancia antes de revestir ninguna forma, y si la creacion entera es su propia sustancia, Dios es tambien principio del mal, del infierno y del demonio, y asi lo reconoce este filósofo. ¿Se quiere un panteismo mas claro? ¿No se ve aquí un precursor de Spinoza?

Errante por la Europa, sin domicilio fijo, y siguiendo en punto á doctrina las huellas de su padre, se presentó por aquel tiempo, como místico y como panteista, Francisco Mercurio Van-Helmont (1618), natural de Bruselas. Para él la creacion no es mas que una emanacion, y los séres son una misma sustancia, y solo difieren en los modos. El alma es la luz, y los cuerpos son las tinieblas; pero lo que es luz en cierto grado se hace tinieblas en otro inferior. La vida de la naturaleza consiste en un encadenamiento de trasformaciones de la única sustancia; y la vida del alma no puede esplicarse sino por la metempsícosis. Un alma degradada por pasiones brutales, segun este filósofo, se fabrica un cuerpo de bestia, así como si ha vivido santamente, se fabrica un cuerpo angélico. Tampoco faltaron sus éxtasis y sus visiones á este filósofo.

No desmintió las doctrinas de su maestro Boehme Angelo Silesio (1624), natural de Breslau, quien en sus cánticos y poesías, descubrió sus opiniones panteistas, tomando por fundamento el amor, y siendo el precursor de Fichte. Creia que Dios, cuya esencia es todo amor, no podia amar nada que estuviese por bajo de sí mismo, y que el amor de Dios á sí mismo no podia manifestarse, si no se hacia hombre. Para Silesio, Dios y el hombre son un mismo ser, y se confunden en el mismo amor, y cuyo amor infinito se desenvuelve y eleva eternamente como el hombre, sin el cual no existiria. Los siguientes dísticos de Silesio acreditan bien el fondo de su doctrina.

«Nada existe mas que Dios y yo, y si ni el uno ni el otro

existiéramos, Dios no sería Dios, y el cielo se vendría abajo.

»Yo soy tan grande como Dios, y Dios es tan pequeño como yo; ni uno ni otro podemos estar ni por cima ni por bajo el uno del otro.

»Dios es para mí Dios y el hombre, yo soy para él el hombre y Dios; yo apago su sed, y él viene en mi socorro en caso necesario.

»¡Oh banquete lleno de delicias donde Dios mismo es el vino, los manjares, la mesa, la música y el servidor!»

Con grande aceptación derramó en Inglaterra las doctrinas de Boehme Juan Pordage (1625), maestro de la famosa Juana Leade, fundadora de la sociedad mística de los filadelfos en su *Teología mística*, siendo considerado por los adeptos como uno de los que mas penetraron las doctrinas ocultas y los sentimientos de Boehme, y por cuya razon mereció ser esta obra traducida á muchas lenguas, y tener por comentador al conde de Metternich, discípulo de madama Guyon.

Fué tan decidido y pronunciado este carácter entre místico y panteísta, que presentó la filosofía en los siglos XV y XVI, que apenas hubo filósofo en aquella época, fuera de los pocos empíricos, que no se resintiera de estas tendencias en mas ó menos grado, con mas ó menos respeto á las creencias recibidas, y así se ve, que al lado de los filósofos, en los que se presenta el panteísmo místico sin disfraz, hubo otros, que empapados tambien en las doctrinas neo-platónicas, fueron místicos sin ser panteístas, porque si su lógica los llevaba al panteísmo, sentimientos de otro orden les hizo conocer la sima abierta á sus pies, y quedaron, por decirlo así, á medio camino, siendo de esta clase el piadoso Gerson, Justiniani, Comenio, Enrique Moro y otros.

Tan poderoso es el pensamiento filosófico que domina en cada siglo, que la nacion española sufrió este yugo, como no podia menos, en aquella misma época, siendo este efecto tanto mas necesario entre nosotros, cuanto que fuimos los que, en competencia

con la Italia, renovamos los conocimientos útiles en la Europa del renacimiento.

Antes de esta época ya habíamos tenido en el siglo XIII un precursor de esas mismas tendencias neo-platónicas, del misticismo alejandrino en la persona de Raimundo Lulio, natural de Mallorca, que llegó á crear escuela y hacer ruido en el mundo filosófico. En su obra principal, que tituló *Ars mayor*, pone la ciencia al alcance de todas las inteligencias por medio de una clave ingeniosa, que era muy adaptable al espíritu escolástico que reinaba entonces, y al espíritu neo-platónico que reinó despues en el renacimiento, pero que cayó en descrédito, luego que la observacion y la esperiencia vinieron á sustituir á las sutilezas de la escuela. Raimundo Lulio, que fué el prodigio de su siglo, si bien en sus indagaciones filosóficas no traspasó la línea de una verdadera ortodoxia, fué un innovador que abrió la puerta á sus sucesores para lanzarse por el inmenso campo de las abstracciones místicas y panteistas, facilitando por su parte esta tendencia con su *Ars cabalística*, creando asi inclinaciones á la cábala y á los sueños pitagóricos, hebraicos y demas delirios de la escuela neo-platónica. Lulio tuvo por comentadores de sus doctrinas en nuestro país á Cepeda, Nuñez Delgadillo, Marzal, Arce de Herrera, Riera, Guevara y Sanchez de Lizarazu, y entre el infinito número de adeptos que tuvo, lo fueron principalmente Raimundo Sebonde, Policiano, Cornelio Agrippa, Jordan Bruno, Kirker y hasta el mismo Leibnitz.

Con estos preliminares llega el renacimiento, y como nuestras relaciones eran tan estensas, y nuestros sábios ocupaban las principales cátedras en todas las universidades de Europa, naturalmente se vieron impregnadas del espíritu neo-platónico ó alejandrino, en cuyo fondo se halla un panteismo místico, que constituye su esencia. Esta es la causa, por que el siglo XVI fué nuestro, hablando filosóficamente, y por que siendo nuestro, contamos por centenares los autores misticos en aquella época, y por

mas que en sus intenciones no estuviera separarse de la verdadera ortodoxía, con dificultad se encuentra uno, que en el furor de su misticismo no descubra alguna tendencia panteísta. Que se lean todas las obras de Estella, de Alfonso Rodríguez, de Puente, de Avila, de Granada, de Marquez y de todos los autores de aquel siglo, y no hay uno entre todos ellos que no conociera la cábala, que no supiera las doctrinas de Hermes Trimegisto, que no hubiera leído las Eneadas de Plotin. Nuestra heroína Santa Teresa, dotada indudablemente de raro ingenio, que era el jefe de toda esta falange mística, reprendía á su amigo y compañero de reformas San Juan de la Cruz, por ser flojo en sus arrobos y creencias místicas, y eso que San Juan de la Cruz decía á los fieles; «distingo en mi alma las almas de los que mas amo; me miro en Jesucristo y veo en él reflejadas todas las criaturas. Me ocultais faltas muy graves, ¿ignorais acaso, que vuestras almas forman partes de la mia? Vosotros y yo somos seres distintos en el mundo; en Dios, nuestro origen comun, somos un solo ser y vivimos de una misma vida.» Si este lenguaje, que hubiera leído con complacencia el filósofo de Amsterdam, le parecia flojo á Santa Teresa, ¿á qué altura llevaria sus ideas la Santa en la obra, que por mandato de su confesor tuvo necesidad de arrojar al fuego? Este misticismo semi-panteísta en el siglo XVI, no solo fué el alma de todos nuestros escritores de aquel tiempo, cediendo todos al espíritu filosófico del renacimiento, sino que se le hizo á este refluir tambien en las instituciones, que tuvieron lugar dentro de la religion, sirviendo de ejemplo los fundadores San Ignacio de Loyola y Santa Teresa, ambos profundamente místicos.

El siglo XVI fué todo nuestro. Grandes teólogos, grandes capitanes, grandes políticos y grandes filósofos, porque siendo aquel siglo producto del renacimiento, tenia que ser siglo de erudicion y no de invencion, y era entre nosotros tan inmensa la erudicion, que ningun hombre de letras ignoraba las lenguas muertas y los sistemas griegos de filosofía, si bien con la tintura

que les dió la escuela alejandrina, siendo este el origen de ese misticismo que fué el carácter filosófico distintivo de aquel siglo, que tan de lleno influyó en los sábios de nuestro país á pesar del sombrío y terrible tribunal de la fe. Era tan de derecho comun entonces el conocimiento de la filosofía y de los sistemas filosóficos, que hasta las damas hacian alarde de su erudicion filosófica, y en una obra que publicó doña Oliva Sabuco de Nantes, natural de Alcaráz, titulada *Nueva filosofia de la naturaleza*, decia en su dedicatoria á Felipe II, «este libro faltaba en el mundo, asi como otros muchos sobran; faltó á Galeno, á Platon, á Hipócrates en sus tratados de *Natura humana*, y á Aristóteles en el suyo de *Anima* y de *Vita et morte*. Esta mi filosofía es la mas necesaria y la mejor y de mas fruto para el hombre, que dejaron intacta los grandes filósofos antiguos.»

Y qué, ¿no tendremos sin salir de nuestro país un modelo para presentar el panteismo místico, cuando en todos conceptos podemos reivindicar como nuestro, esclusivamente nuestro, el siglo XVI? Si, le tenemos, y este modelo es Miguel Servet. Este español notable que yace en el olvido, que ni aun mereció que don Nicolás Antonio le incluyera en su Diccionario, atestado por otra parte de nulidades, publicó una obra en el siglo XVI, que si bien conmovió todas las creencias religiosas reinantes, creó un completo sistema filosófico fundado en las doctrinas neo-platónicas, en el que resalta el panteismo místico; obra que fué para este desgraciado una sima, en que se hundió, muriendo en una hoguera en la plaza pública de Ginebra, por instigacion de Calvino su enemigo mortal.

CAPITULO CUARTO.

DOCTRINA.

Vida, doctrina y crítica de Miguel Servet (1).

En la esposicion de esta doctrina, separándome del orden seguido en toda la obra, seré un tanto mas esplicito en la parte histórica del filósofo, que es objeto de mis observaciones, ya por el ningun aprecio que ha merecido la persona de Servet á todos nuestros autores regnicolas, que si en alguna ocasion le citan es solo para maldecirle, y ya por su cualidad de español; pues si bien por sus errores es digno de compasion, tambien su vasto talento, su erudicion inmensa y su carácter firme le hacen acreedor cuando menos á que se le dé á conocer.

(1) El Excmo. Sr. marqués de Morante, con cuya amistad me honro, y de cuya vasta instruccion y amor á las letras no puede dudarse, como lo acredita el juicio público comprobado con la escogida y riquísima librería que ha reunido con grandes dispendios, y el erudito Catálogo que ha publicado, es quien me regaló las obras de este filósofo, así como me ha suministrado cuantos libros le he reclamado para la ejecucion de esta obra, y aprovecho esta ocasion para tributarle este testimonio público de mi reconocimiento.

Miguel Servet nació en el año de 1500 en el pueblo de Villanueva, en el reino de Aragón, hijo de padres acomodados.

A los diez y nueve años fué á seguir sus estudios á Tolosa, sin que haya noticia de que hubiera vuelto á su país. Comenzó la carrera de leyes, que dejó luego por la de teología. No contento con esto, se trasladó á París, y allí estudió medicina bajo la direccion de Silvio y Fernet, recibíendose de doctor, y haciéndose profesor en el colegio de los Lombardos. De resultas de una querrela que sostuvo con la facultad de medicina, tuvo precision de abandonar á París, y desde entonces se entregó á una vida errante por Francia, Italia y Alemania, sin mas recursos para vivir que el ejercicio de su profesion, y la traduccion de algunas obras, como la Geografia de Tolomeo, la Suma de Santo Tomás en español y otras, sosteniendo una correspondencia activa con los principales promovedores y fautores de la reforma, y aunque el arzobispo de Viena en el Delfinado le ofreció en su palacio un asilo, que le salvára de la indigencia y asegurára su porvenir, desechó la oferta, y entregado á una vida errante y devorado por la febril manía de reformar el mundo, se hundió en la sima que él mismo se abrió á sus pies.

Los reformadores del siglo XVI habian respetado los dogmas principales, pero Servet recorrió todo el campo del libre exámen, y su accion critica se estendió sobre el dogma entero. Visto el atrevimiento de este innovador, se separaron de su amistad Oecolampadé, Bucero y Capiton, y fué cuando Servet publicó sus *Diálogos sobre la Trinidad*, que tuvieron poco suceso. Estando en Viena en el Delfinado, sostuvo por espacio de cinco años una correspondencia con Calvino, donde las invectivas ocupaban el lugar de razonamientos, y ya Calvino, escribiendo á Viret, le decia entonces. «Servet me ha enviado un enorme volúmen de sus extravíos, y me ofrece venir á Ginebra, pero no he querido empeñar mi palabra, porque si viene, dudo, por poco que valga mi autoridad, que salga de aquí vivo»

En este estado Servet publica su *Christianismi Restitutio* en el año de 1553, haciéndole imprimir ocultamente en el mismo Viena, y teniendo Calvino conocimiento de la obra, se vale de un protestante refugiado en Ginebra, para escribir á un católico llamado Arney residente en Lion, poniendo en su noticia la existencia de la obra impía de Servet, é invitándole, á que la denunciara á la autoridad. Arney lo hizo, pero como no resultaran pruebas suficientes, por haber ocultado Servet sus papeles, se vió por entonces absuelto de la instancia, pero este triunfo le duró poco, porque Calvino, que habia jurado su ruina, proporcionó á Arney, por medio de un refugiado, las cartas de Servet, que obraban en su poder, y con ellas y con las notas á los márgenes de la obra puestas por Servet, fulminó contra éste una nueva acusacion, que tuvo mejor éxito, pues reducido á prision por medio de un engaño, á título de visitar como médico un enfermo en la cárcel, de donde no se le permitió salir, y oidos sus descargos, fué condenado á ser quemado vivo por sus impiedades y blasfemias, de cuya pena se libró por la proteccion de un magistrado agradecido por la cura de una hija, el cual introdujo en la prision un disfraz, con el que pudo fugarse Servet burlando la vigilancia del alcaide.

No contándose Servet seguro en Francia, trató de ganar á Italia, y por su mala estrella, en vez de tomar al valle de Lemán ó pasar al Piamonte por Grenoble, se fué á Ginebra, donde estaba su enemigo Calvino, con el agregado de haber permanecido en aquella ciudad un mes, sin poder concebirse la causa de tan estraña conducta, á no ser que se fiara en las promesas de los enemigos de Calvino. Lo cierto es, que al mes, y con ocasion de haber ido Servet á oír un sermón que se predicaba á una congregacion de hermanos, fué descubierto y preso en el acto, para que no infestase el mundo, segun consta en los registros de la misma congregacion, con sus blasfemias y heregías, porque decian que era un tipo incorregible dejado de la mano de Dios. Se pre-

sentó como acusador un tal Nicolás la Fontaine por inspiracion de Calvino, y le formuló treinta y ocho artículos tomados de sus obras; le acusó además como propagador de sus malas doctrinas y como reo de injurias á Calvino. Presentado Servet ante el Consejo, é interrogado sobre dichos capítulos de cargo, resumió con la mayor serenidad y en pocas palabras su panteísmo, negó que hubiese dicho que el alma era mortal; sostuvo que el hombre, antes de los veinte años, es impecable; que el bautismo de los párbulos era una invencion diabólica, una falsedad infernal, para destruir el cristianismo; que si por su parte ha faltado, está pronto á enmendar sus yerros, y concluyó provocando á un reto á su antagonista Calvino en una sesion pública, para convencerle de sus errores.

En la polémica con Calvino se tocó el punto de la Trinidad. Servet sostuvo, que semejante palabra no habia sido empleada antes del concilio de Nicea, y Calvino le contestó, que en su favor no podia citar mas que escritos apócrifos y llenos de falsedades, y terminó la sesion diciendo y sosteniendo Servet que *todas las cosas son una parte y porcion de Dios y toda la naturaleza es su espíritu sustancial*.

El Consejo acordó, que la causa no pasara á los tribunales, que se ventilara ante él mismo, que se pidieran noticias al Delfinado sobre la causa que habia motivado su fuga, y que se pusiera en noticia de las iglesias de la Suiza la formacion de esta para que dieran sobre ella su dictámen. Las iglesias contestaron de una manera horrible para el encausado, y del Delfinado se presentó el alcaide por orden del tribunal de aquella ciudad, reclamando la persona de Servet, para imponerle la pena de ser quemado vivo, á que estaba condenado. El Consejo interrogó á Servet sobre esta entrega, y contestó él: «Señores del Consejo, juzgadme como os parezca, pero no me entregueis á este verdugo,» (fijándose en el alcaide).

Nuevos interrogatorios tuvieron lugar, y viéndose tratado

Servet por el procurador general como sedicioso y perturbador, decia al Consejo: «Si no he seguido el consejo de los principales reformadores, que me hostigaban á que callara mis opiniones, es porque por cima del juicio de los hombres, existe la voluntad de Dios. Nuestro Señor nos manda revelar á nuestros hermanos lo que nos confia al oido; si la intencion es buena, el hecho se reputará bueno, y segun este principio jamás he sido sedicioso ni perturbador, y solo he trabajado con intencion de auxiliar á los espíritus ilustrados. Por lo demas en vano es curarse de los que hayan podido seguir mi doctrina, toda vez que ni mi reputacion es grande, ni sé de nadie que haya adoptado mis ideas, y de todas maneras la Iglesia en los tiempos de su pureza jamás se ensangrentó contra los escandalosos, contra los hereges, mas que separándolos de su seno, y la pena de muerte en materia de heregía data de una época, en que los dogmas y los usos cristianos han sido desnaturalizados por los Papas y los Emperadores.» Mientras tanto Servet sufría terribles quebrantos en la cárcel pública, pues ya se sabe lo que eran las cárceles en el siglo XVI, y en 15 de setiembre de 1553 decia en una solicitud al Consejo: «Os suplico humildemente, abrevieis los términos ó me pongais en libertad, bien que Calvino está en su elemento, y seria para él una complacencia verme morir en la prision. Me encuentro en el estado mas miserable, los insectos me roen vivo, y no tengo ni camisa con que mudarme. Os suplico que mi causa se vea ante el tribunal de los *Doscientos*, y que el que sucumba, sea mi acusador ó sea yo, sufra la pena del Talion.» El Consejo desapiadado no oyó tan justas quejas, lo que le obligó á dirigirle una segunda, en la que le decia: «Van transcurridas tres semanas desde que pedí audiencia, y no se me da. Os suplico, por el amor de Cristo, no me negueis lo que concederiais á un turco. Despues de mi último interrogatorio nada se ha hecho, y me veo reducido al último grado de miseria. El frio me atormenta horriblemente á causa de mis crudas enfermedades. Haced de modo, que pueda por lo menos

hablar con alguno, para que me proporcione los remedios que necesito.»

Los lamentos de Servet eran tardíos, porque su fin se aproximaba. En 25 de octubre del mismo año escribía Calvino á Bullinger. «No sé en que parara este hombre, (Servet) pero su proceso se verá mañana en el Consejo, y quizá al dia siguiente caminará al suplicio.» En efecto, en el siguiente dia el Consejo dió su fallo, mandando que fuera quemado vivo con sus libros. En el 27 de madrugada se le dijo, que se preparara, que estaba sentenciado á muerte, y como no se le leyó la sentencia, quedó sin saber el género de suplicio que le esperaba.

Al oír tan funesta nueva, Servet perdió por algunos instantes su razon, mas vuelto en sí, y escitado por Farel para que abjurara sus errores, «Enséname, reponia, un solo pasage donde Cristo sea llamado hijo de Dios antes de haber vestido el traje de la humanidad.» Farel, contestándole, le citaba pasages de Isaías, bastantes para satisfacerle, pero Servet no quiso escuchar nada, é implorando el amparo de Dios y de Jesucristo, declaraba, que el Cristo no era hijo de Dios sino por su humanidad. Persistencia singular que miraban todos con asombro, y que acabó de completar en la entrevista, que tuvo despues, estando en capilla, con el mismo Calvino. «Pido tu perdon,» dijo á éste Servet. «Protesto, contestó Calvino, que jamás he perseguido contra tí ninguna injuria particular. Recuerda, que en París he hecho todo lo posible para ganarte al Señor, porque mi deseo ardiente era reconciliarte con los buenos servidores de Dios; tú lo has impedido, y mis cartas han sido inútiles. Pero dejemos aparte lo que concierne á mi persona; pide perdon á Dios; de quien has blasfemado, queriendo borrar las tres personas, que están en su esencia; pide perdon al hijo de Dios, que has desfigurado y renegado por tu Salvador.»

Servet respondió solo. «No, eso no es posible, yo no puedo sacrificar mis convicciones.» Calvino se retiró.

Llegadas las once de la mañana del mismo día 27, se presentó un miembro de justicia, y le dijo: «Seguidme para oír vuestra sentencia.» Servet le siguió acompañado de Farel, atravesando las calles cubiertas de un gentío inmenso, ávido de estas horribles emociones; y cuando llegaron al tablado colocado en la plaza pública, el síndico Darlot le leyó la sentencia. En ella se esponían todos los capítulos de acusación, y terminaba de esta manera. «De acuerdo el Consejo con los sentimientos de nuestros conciudadanos, fijadas nuestras miradas en Dios y las Santas Escrituras, y pronunciando el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, he aquí nuestra sentencia definitiva.— Tú, Miguel Servet, serás atado y conducido al sitio que se llama Champel, y allí atado á la picota, serás quemado vivo con tus libros y tus escritos, hasta que tu cuerpo se vea reducido á cenizas, y concluyas así tus días, para que sirvas de escarmiento á los demás, que intenten cometer semejante crimen.» Cuando Servet oyó el género de suplicio que le esperaba, lleno de terror suplicó á sus jueces, que le quitaran la vida con cuchilla y no por medio de las llamas.

Farel le dijo entonces, que para obtener gracia, debía confesar su falta, pero ni la vista de la hoguera conmovió la fé de Servet. Una palabra de retractación podía salvarle, mas esta palabra no quiso pronunciarla; protestó que no merecía la muerte, que estaba inocente, y pidió á Dios que perdonara á sus acusadores.

El lúgubre cortejo se puso en marcha, y saliendo por una de las puertas de la ciudad, se encaminó hácia la colina de Champel. Durante el tránsito, Farel no dejó de suplicar á Servet, para que articulara una retractación, y cuando llegaron á la hoguera, le dijo: «Mira todo este pueblo que desea orar por tí; une tus súplicas á las suyas.» Servet imploró de nuevo la misericordia divina, y silencioso subió á la pira. El verdugo le rodeó el cuerpo con una cadena de hierro; su cabeza sostenía una coraza de follaje empapada en azufre, y su libro, causa de su suplicio, iba atado

á la cintura. El verdugo cogió una antorcha encendida, y su primer resplandor arrancó á la víctima un grito de terror, que horrorizó á todo el pueblo, testigo de esta horrible escena; muy pronto las llamas se elevaron por cima de la pira, y dejó de existir esta víctima del fanatismo. ¿Y quién fué el sacrificador? Calvino, un gefe de secta que sacudió el yugo de la autoridad de la Iglesia y proclamó el libre exámen de las Santas Escrituras, para despues quemar vivo á un hombre de mérito, porque no pensaba como él. ¡Qué horror!

Para dar á conocer el sistema de nuestro filósofo, es indispensable presentar á grandes rasgos la filosofia neo-platónica, de la que tomó su principal pensamiento, y de esta manera se advertirán mejor las modificaciones que introdujo como obra de su propio genio, si bien en su amalgama de la religion con la filosofia no desdijo el carácter sincrético del neo-platonismo.

Realizada la providencial espedicion de Alejandro sobre el Asia, y verificado su fallecimiento, se repartieron sus generales los paises conquistados, correspondiendo el Egipto á Tolomeo Sotero que, fiel imitador en todo del conquistador del Asia, quiso tambien serlo en su amor á las ciencias, acogiendo en su córte á todos los hombres científicos, que, vista esta proteccion, afluián de todas partes, haciéndose Alejandria centro de una nueva civilizacion, que eclipsaba las glorias de Atenas. Tolomeo Sotero fundó el Museo en su mismo palacio, que era la residencia de todos los sábios, y reunió una biblioteca inmensa con rentas propias para enriquecerla y sostenerla, siendo Euclides la perla mas preciosa que adornó la diadema de este monarca. Esta proteccion, sostenida por espacio de siete siglos, que reinaron en Egipto los Lagidas, convirtió á Alejandria en centro de la civilizacion del mundo, y los nombres de Manethon, Teócrito, Apolonio, Aristónimo, Aristófanes de Bizancio, Aristarco, Eratóstenes, Iparco y otros muchos dejaron rastros indelebles de sus vastos conocimientos en todos los ramos del saber humano.

En un país donde florecían las letras, y en una ciudad que representaba la nueva Atenas, no era posible que el estudio de la filosofía quedara rezagado. Pero la filosofía de Alejandría no podía ser la filosofía griega, porque aquel teatro era enteramente distinto, después de las invasiones de Alejandro sobre el Asia. Alejandría se había hecho el centro del mundo oriental y del mundo griego.

Philon, Aristóbulo y otros filósofos judíos helenistas mezclaron sus doctrinas reveladas y tradicionales con los conocimientos que adquirieron de Platon y Aristóteles. Santero Atenágoras y Clemente de Alejandría derramaron una luz brillante sobre el cristianismo en su primera aparición. Anmonio Saccas fundó el neo-platonismo, en el que aparecen mezcladas las doctrinas de la Academia con todos los sueños persas y egipcios y todas las extravagancias de la cábala. De manera que la filosofía en Alejandría representó un verdadero sincretismo; en el que aparecen confundidas las escuelas griegas con las doctrinas del Oriente, las tradiciones judías con los misterios de la cábala, el cristianismo con el paganismo, el mundo oriental con el mundo griego, los recursos racionales y filosóficos con la inspiración y el éxtasis, hasta que desapareciendo todas estas creencias, se resumieron en el cristianismo, como único que podía satisfacer las necesidades morales de la humanidad.

En medio de este caos se creó el neo-platonismo, siendo sus principales representantes Plotin, Proclo, Porfirio y Jámblico. Esta escuela, para crear su panteísmo, parte de la unidad absoluta, como lo hacen todos los sistemas panteístas, y del seno de esta unidad misma deduce una ley de emanación, que invade todos los grados de la existencia, y sirve para explicar el tránsito del infinito á lo finito, de Dios á la naturaleza y á la humanidad, haciéndose así palpable esta diversidad que notamos. Según estos filósofos, para sondear el origen y generación de las cosas, es preciso, que el hombre se desprenda de cuanto le rodea, y que

ensimismado se lance á la consideracion de esta unidad absoluta, que está mas allá de todos los principios, que es el origen invisible de todo pensamiento, de toda accion y de toda existencia, y que solo puede hacerse comprensible á almas escogidas en los transportes del éxtasis. De esta unidad, que está por cima de toda determinacion, y que si no estuviera, dejaria de ser la unidad, sale otro principio por emanacion, que es la inteligencia eterna, y de esta sale el alma, principio de eterna actividad, siendo estas tres hipostasis la unidad, la inteligencia y el alma los tipos de donde emanan todas las cosas, todos los seres, todos los anillos intermedios, que ligan el universo visible y la humanidad con Dios. Los neo-platónicos no quieren dar á Dios inteligencia, no quieren darle ninguna determinacion, ningun atributo, porque creen que le rebajan, y despues de encerrarle en una unidad sin significacion, le revisten, por medio de emanaciones ó hipostasis, de inteligencia y actividad, para dar vida á todos los seres, y á cuanto existe, representando esta evolucion como un desenvolvimiento necesario de esa unidad absoluta, y desenvolvimiento que va perdiendo de su perfeccion, segun se va alejando de esa misma unidad, llegando asi hasta los fenómenos mas groseros. Este es el sistema de los filósofos alejandrinos, que es un puro panteismo, en el que el desenvolvimiento del universo, de la humanidad y hasta de los atributos divinos, no es mas que el desenvolvimiento de la unidad absoluta y eterna por medio de hipotasis y emanaciones.

El neo-platonismo es una exageracion del platonismo. Platon buscó en lo variable y fenomenal lo que habia de durable, de permanente, de fijo, de uno, es decir, buscó las ideas como verdaderos objetos de la inteligencia, y en las ideas mismas buscó la primera de todas mas allá de lo que la inteligencia pudiera concebir, y esta idea la encontró en un Dios dotado de vida y movimiento, centro del bien, de la verdad, creador y padre del mundo. Los filósofos alejandrinos no se quedaron aqui, porque

creyeron que el Dios de Platon era un Dios imperfecto; creyeron, que detenerse en un Dios creador dotado de bondad infinita, inteligencia infinita y demas atributos, era degradarle, era determinarle, era revestirle de formas finitas, y no queriendo detener el vuelo á su pensamiento, caminaron mas adelante, y despojando á Dios de todos sus atributos, no pararon hasta un Dios, que fuera la unidad absoluta, el innumerable como le llama Plotin. Este es el Dios de los alejandrinos, que es como la sustancia muerta de los Eleatas, ó el no ser de los filósofos alemanes. Pero mas aun; creyeron, que era poco representar un Dios privado de atributos, por temor de individualizarle ó determinarle, lo que á sus ojos seria la mayor imperfeccion, sino que cuando se vieron con esta unidad absoluta, creyeron igualmente, que revestirla de la cualidad de *ser* seria otra determinacion, otra limitacion, otra imperfeccion, y entonces hasta de esta cualidad le privaron, suponiendo, que por cima del ser estaba la unidad, y de esta manera se encontraron con una unidad puramente lógica, con un Dios ridículo, testimonio patente de los estravíos á que conduce la dialéctica abandonada de la razon y del buen sentido.

¿Y cómo se vieron estos filósofos conducidos al misticismo con un Dios sin realidad? Esta misma nulidad del Dios, que imaginaron, les condujo al misticismo, porque siendo incapaz la razon de concebir una unidad absoluta, una pura abstraccion, no pudiendo tampoco el sentimiento suplir á la razon misma, porque el sentimiento necesita un objeto real en el que aparezcan cualidades que esciten su amor, y no teniendo la naturaleza humana otros instrumentos de que valerse para conocer á Dios, que la razon ó el sentimiento, no les quedó otro recurso, que acudir á medios extraordinarios para conseguir su objeto, es decir, acudir á las inspiraciones, á los éxtasis, en los que libres de las trabas que podian poner la razon, el sentimiento, y las influencias de este mundo, pudieron lanzarse y sumirse en esa unidad absoluta, y ver allí á Dios sin intermedio, sin velo, faz á faz, y la historia

de estos filósofos nos acredita cuan frecuentes eran sus arrobos, sus iluminaciones y sus arrebatos ascéticos, para ver al Dios que imaginaban por cima de todas las formas finitas. En los estravíos de su dialéctica miraron la conciencia como una limitación, que impedía ver la unidad absoluta en su perfecto ideal, y la rechazaron con desprecio. A este punto llevaron los filósofos alejandrinos el estravío de sus opiniones.

La filosofía alejandrina ó neo-platónica debía de aparecer precisamente en el renacimiento de las letras. El pensamiento filosófico de la Grecia había recibido en Alejandría las modificaciones producidas por la afluencia de todas las naciones del Oriente, de la Judea, del Egipto, de la Persia, del paganismo espirante y del cristianismo naciente, y era muy natural, que al renovarse en la Europa la antigua filosofía, apareciera con la investidura que había recibido en los últimos momentos de su existencia, en reemplazo de la filosofía de la edad media que iba desapareciendo.

Así se vió en los filósofos, que vinieron huyendo de Constantinopla, y en cuantos se consagraron á los nuevos estudios filosóficos, una marcada tendencia á renovar, no precisamente las doctrinas de la Academia en su primitiva pureza, sino las de la escuela de Alejandría, con el nuevo bautismo que aquellas habían recibido de las plumas de los Plotines, Proclos y demás filósofos neo-platónicos. En el renacimiento no apareció el Platon griego sino el Platon alejandrino; no las doctrinas del platonismo sino las del neo-platonismo; no el teísmo moderado del primero, sino el panteísmo místico de los segundos, apoyado y sostenido por una série de filósofos notables, entre quienes se encuentra en primer término nuestro Miguel Servet, como vamos á ver.

Miguel Servet, como ya hemos visto, fué uno de aquellos espíritus ardientes, que produjo el renacimiento como Vanini, Jordan Bruno y otros, que ansiosos de novedades, andaban errantes por toda Europa, publicando sus doctrinas, por mas que

llevaran de encuentro las creencias recibidas, y Servet, en su febril deseo de reformar, creía que el protestantismo se había quedado á medio camino, y para sacarlo de su apatía, escribió la obra citada que causó su ruina, titulada *Restitutio christianismi*.

Empapado Servet en el neo-platonismo, y resuelto á desentenderse de las respetables creencias de su país, á pesar de gloriarse de ser hijo de cristianos viejos, sentó como base de su sistema filosófico místico el *uno* de Plotin, la indivisibilidad de Dios, la unidad absoluta, que ni es espíritu, ni es inteligencia, ni es amor. ¿Y cuál es el medio que liga este mundo movable, esta oleada de existencias precederas con esa unidad inmóvil, pura, esenta de toda accion, donde todo debe identificarse? El medio para Servet son las ideas, no como modelos inmutables de las cosas, sino como tipos eternos de las cosas materiales, ordenando el mundo, arreglando el pensamiento, sosteniendo y vivificándolo todo en el universo, principios sustanciales y activos, bases del conocimiento y de la existencia. El mundo visible, que vemos y palpamos, está sometido al mundo que no vemos, al mundo de las ideas, que le rige, le gobierna y le penetra por todas partes, y este mundo de las ideas no está separado de Dios, bien que se distingue de Dios, porque Dios, invisible en sí mismo, constituye la esencia de las ideas, como constituye la esencia de las cosas visibles. Son tres mundos enteramente distintos, si bien ligados por la unidad; el mundo de los séres, el mundo de las ideas, el mundo de Dios. Por cima de todos está el de Dios, al que todo se liga, en el que todo se armoniza, y todo se hace consustancial en la naturaleza. Esta unidad, que tanto ha seducido á los místicos y á los panteístas, es la que arrebató la imaginacion ardiente de Servet. ¿Qué cosa mas sencilla, ni que admita mayor explicacion, que la teoría de este filósofo en la construccion del universo? Este océano de existencias que nos rodean, condenadas á una renovacion y destruccion eternas, reciben su esencia de un mundo invisible, que está

por cima, que es el mundo de las ideas, y por cima de este mundo invisible está la unidad inefable, la unidad absoluta, está Dios que comunica su esencia á ese mismo mundo, y de esta manera todo se liga y encadena. El universo entero queda reducido á una sola existencia, y absorbida la variedad en la unidad absolutamente. *Omnium natura est Deus*, dice Servet, *omnium gloria et principium, et in quo omnis natura consistit. Deum unum esse omnia et esse veluti multicorporeum quia nihil est in corporibus quod ipse non sit.* De esta manera sienta las bases de su descubierto panteismo. Y así, cuando Calvino, en los capítulos de su acusacion, le dijo:—¿Sostienes que nuestras almas son un arroyo de la sustancia divina, y que en todos los seres hay una deidad sustancial?—Si, lo sostengo, respondió Servet.—Calvino le dijo entonces: ¡miserable! este pavimento que estoy hollando (dando una pisada) ¿es tambien Dios?—¿Quién lo duda? repuso Servet.—Segun eso, ¿los diablos mismos son una parte integrante de Dios? contestó Calvino.—¿Y puedes dudar de ello? repuso el duro aragonés.

Pero esa unidad, ese Dios indivisible, que ni es inteligencia ni es espíritu, ¿cómo se comunica á ese mundo, que tiene inmediato á sí, al mundo de las ideas, y á ese otro mundo, que está mas remoto, el mundo de los seres, cuando su esencia se hace sentir en todos los cuerpos y hasta en los átomos mas imperceptibles? Aquí entra la originalidad de Servet, y la parte mística de su doctrina. Plotin que sentó el mismo principio, y que queriendo traspasar la línea marcada de su maestro Platon, se sumió hasta la indeterminacion del sér, lo que en los sistemas alemanes se llamaria el *no-sér*, se propuso explicar el enigma del universo por medio de hipostasis. La unidad, la inteligencia y la fuerza, son las tres hipostasis de un solo y mismo Dios. La unidad es la realidad ontológica que corona la obra, la inteligencia es la que reúne y domina las ideas, y la fuerza ó el demiorgos es el que explica y engendra la naturaleza. Aquí aparecen los mismos tres

mundos, que reconoce Servet, pero este filósofo, al darles existencia, prescinde del sistema de las hipostasis, y busca los principios en el cristianismo.

En su sistema de la absoluta unidad en Dios, sin reconocer en él ningun acto de determinacion precisa, imagina un Cristo ideal, que no es Dios, y que no es hombre, pero que es un intermedio entre el hombre y Dios. Este Cristo, dice, que comprende en sí el conjunto de las leyes del mundo, en quien y por quien todas las cosas han sido creadas, se ha hecho el Cristo visible, el Cristo histórico, sufriendo y muriendo para realizar una de las leyes de los seres vivos, la salud de las almas humanas. En los tres mundos que admite Servet, el mundo de los seres, el mundo de las ideas y el mundo increado de la unidad absoluta, convierte á Cristo en centro del mundo de las ideas, asi como convierte al Espíritu Santo en centro del mundo de los seres, y de esta manera la esencia de Dios, en cuanto se manifiesta al mundo ideal es el Cristo, es el Verbo; y en cuanto se comunica con los seres es el Espíritu Santo. Asi explica Servet el enigma del universo, tomando por base la metafísica alejandrina, y haciendo una lastimosa aplicacion al cristianismo, sin dejar vivo ninguno de sus augustos misterios. Es el sistema de Plotin, haciéndole perder su carácter filosófico, pues si bien reconoce la unidad absoluta del sér, santuario inaccesible de la eternidad é inmovilidad absoluta, sustituye la hipostasis de la inteligencia con el Cristo ó Verbo, haciéndole centro de las ideas, y el demiorgos con el Espíritu Santo para hacerle centro de los seres. *Quemadmodum Dei es senia, dice, quatenus mundo manifestatur est verbum, ita quatenus mundo communicator est spiritus. Nulla res sine verbo fit, nulla sine spiritus et lucis energia virtutem aliquam habet.*

En el sistema de Servet el Cristo es todo, porque es la luz de Dios, porque es su mas perfecta manifestacion, porque es el puente que salva el abismo entre la eternidad y el tiempo, entre

lo finito y lo infinito, y porque Dios sin el Cristo seria un ser solitario encerrado en las profundidades de su propia existencia, seria el Dios alejandrino. Arrebatado Servet por sus propias concepciones, creyéndolas invencibles, llena su cabeza de los arranques hipostáticos de la escuela alejandrina, y convencido de la hondad y certeza de sus creencias religiosas, se le ve recurrir en ocasiones á los arrobos de un éxtasis místico, en contemplacion del incomprendible, del uno, como hacian todos los demas filósofos neoplatónicos, creyendo, que solo transportándose por cima de la razon y del sentimiento, por cima de la esfera racional, podian identificarse con Dios.

No debe sorprender este entusiasmo, porque obraba con profunda conviccion. Servet creia firmemente en la revelacion, y reconocia la santidad de las Escrituras, pero empapada su alma en las doctrinas alejandrinas, y creyendo perfeccionarlas, amoldó las doctrinas evangélicas al plan filosófico, que habia preconcebido, sin aterrarse del destrozo que causaba en la doctrina del cristianismo.

«La trinidad, decia, es una obra impía, una obra de demencia. ¿Quién les da derecho para hablar de un Dios en tres hipostasis ó en tres personas? Los antiguos padres Ireneo, Tertuliano, Ignacio no han empleado estas espresiones, y los autores de este triteismo son Atanasio y Agustin. Estraña divinidad compuesta de dioses, ¡Dios por adiccion! ¡Dios despedazado, hecho trizas! Teismo degenerado inferior al del Talmud ó del Coran. Divinidad ridicula que nos lleva al paganismo, al cancerbero de las tres cabezas de los griegos y de los latinos.»

Servet todo lo vió impasible, porque creia que habia dicho la última palabra, y que habia descubierto el verdadero sentido de las Santas Escrituras. Así fué su defensa ante sus jueces, ó mas bien ante sus asesinos; así se presentó á la muerte con toda la serenidad y valentía de quien obra por conviccion, por mas sensible que sea, que su causa no fuera la de la verdad. No es posi-

ble leer las obras de este filósofo cuyo nombre yace en el olvido, sin verter lágrimas de verdadero sentimiento, pues prescindiendo del extravío de sus doctrinas, que fué lamentable, presenta en sus escritos una erudicion tan inmensa, un tan vasto conocimiento de las Santas Escrituras, de los sistemas filosóficos de la antigüedad y de las lenguas caldea, hebrea, griega y latina, con un lenguaje en esta última tan natural castizo y puro, que no puede menos de granjearse simpatías su memoria, tanto mas cuanto que siendo español murió en tierra estraña víctima del mas feroz fanatismo. Y luego se nos acusa por nuestro tribunal de la Fé, como si la historia no nos presentara horribles sacrificios, como el de Servet, por motivos religiosos en los demas pueblos, donde no se conocia semejante institucion.

Para prueba de su lenguaje y de su estilo, y hacer mas patente su teoría, ó como se diria ahora su construccion, copiaremos el resúmen que hace del principio fundamental de sus doctrinas.—«Ultimo ex præmissis comprobatur vetus illa sententia, »omnia esse unum. Quia omnia sunt unum in Deo, in quo uno »consistunt. Omnia esse unum in Asclepio, et ad Tatium filium, »passin docet Trimegistus, Melissus universitatem hanc in uno esse dixit inmutabili et infinito. Ad illud inmutabile alia mutabilia »in unum ita reducuntur

»Qualitates seu accidentales formæ cum priore forma unam »formam faciunt. Quæ á luce sunt orta, in unum cum luce coeunt. »Sive calor, sive color, sive quæ alia forma, corpori á luce formato »superveniat, in unum cum priore forma coit, cum luce ipsa quæ »est mater formarum. Notitie quoque ipsi animæ supervenientes in »unam cum anima lucem coeunt, et spiritus in unum cum spiritu. »Singula hæc in unum cum spiritu et luce coeunt: spiritus et »lux sunt unum in Deum, ergo et alia sunt unum in Deo, universali quadam ratione. Rerum ideæ in quibus res ipsæ in esse uno »consistunt, sunt unum in Deo, res aliaseo medio unum cum »Deo esse facientes, in umbra ejus veritatis, qua Christus sine

»medio est hipostaticè unum cum Deo. Meminisse semper oportet in omnibus esse analogias ad caput ipsum Christum. Meminisse item esse varios divinitatis modos et subordinaciones. Parmenidis ergo et Melissi de único principio *sentencia*, hoc modo vera erit. Hoc Xenophanes Parmenidis preceptor aperte declaravit, principium illud unum dicens esse Deum. Anaximander quoque dixit esse unicum infinitum eunctorum principium. Democritus et Anaxagoras multorum principiorum substantiam unam esse dixerunt, sed formas diversas. Quoad in divinis ideis locum habet. Trimegisti doctrinam, veritati fere propinquam, hi omnes noverunt, quam Aristóteles ignorabit. Unicum est principium, unica verbi lux, lux omniformis, et caput omnium Jesus Christus, dominus noster, principium creaturarum Dei. Sunt in anima Christi primæ in creatæ rerum omnium ideæ, ita olim erat, in ipsa sapientia. De qua est dictum illud. Ego sum omne quod fuit, quod est, quod futurum est: velum meum nemo mortalius hactenus revelavit. Erat sapientia in Deo, velut intellegens anima quædam, omnia in se contemplans et lucide continens mortalibus olim velata et per Christum revelata, quam et plerique dixerunt fuisse ipsammet animam Christi.»

Poco tenemos que decir del sistema, ó como se diría en Alemania, de la cristología de Miguel Servet. Por desgracia tiene todos los males del panteísmo, y todos los males del misticismo exagerado. El panteísmo se presenta bajo dos aspectos muy distintos, si bien cimentados ambos en el principio de la unidad absoluta. Unos consideran el universo como un desenvolvimiento necesario de los atributos de Dios, y de esta manera Dios y la naturaleza, la naturaleza y Dios, no son mas que el desenvolvimiento del sér único. Este es el panteísmo realista. Otros, encumbrándose á las regiones mas altas de la ontología, se fijan en la idea de la unidad inmóvil, inaccesible, absoluta, y por medio del verbo y del espíritu, como hace Servet, se verifica el mismo movimiento necesario del universo en sus dos esferas, que se in-

vaden mutuamente, de los seres y de las ideas. Este es el panteísmo idealista, y en él, á diferencia del primero, puede tener lugar el misticismo, porque subsistiendo el Dios incomprendible, el Dios uno, á quien se niega todo atributo, toda determinacion, y no alcanzando la razon á comprenderle, es preciso recurrir á medios extraordinarios, que estén por cima de la razon misma, y estos medios no pueden ser otros que los transportes y los éxtasis.

La escuela alejandrina fué panteísta é idealista, y fiel discípulo de esta escuela nuestro Servet, incurrió en los mismos delirios que los Plotines y Porfirios, con el agregado de haber invadido el santuario de Cristo para demoler hasta sus cimientos. El sistema de Servet es insostenible en el campo de la filosofía y en el campo de la religion. En el de la filosofía, porque entregado el mundo físico y el mundo moral á un desenvolvimiento necesario del verbo y del espíritu, tanto en el orden de las ideas como en el orden de los seres, quedan reducidas las criaturas, á no ser mas que unos puros accidentes, á unos puros fenómenos, piezas de una máquina que se mueve, como resultado de un mecanismo irremediable, y en un sistema encadenado de esta manera, y en cuyo desenvolvimiento entran el mundo, la humanidad y Dios, constituyendo un todo sometido á leyes necesarias, se pierden absolutamente las ideas mas consoladoras, únicas que pueden suavizar los azares de la vida. En medio de este fatalismo se pierde la idea de individualidad sustancial para el hombre, porque todos son accidentes; desaparece la idea de libertad, porque sus actos son los que corresponden al movimiento general del conjunto; se borra hasta el fundamento de toda moralidad, porque donde falta la libre eleccion, nada puede ser imputable; desaparece la conciencia en el orden moral, porque en un sistema de hierro no hay materia sobre que puedan recaer los remordimientos. Podrá concebirse alguna inmortalidad, pero será una inmortalidad metafísica, por la que todo sobrevive á la renovacion y destruccion, á que el mundo moral y el mundo físico están some-

tidos en el curso ordenado y forzado de la naturaleza, pero no será una inmortalidad moral, en la que conservando el hombre su individualidad y la conciencia de sus acciones, espere recibir en otra vida las recompensas que haya ganado en esta con el ejercicio de la virtud, por haber vencido sus penalidades; y en fin, se verá desvanecida la idea de un Dios providencia, de un Dios infinitamente sábio, justo, remunerador, que gobierna y dirige á la humanidad, segun los destinos que la ha designado en sus juicios inescrutables. Todas las concepciones que elevan nuestra alma, todos los nobles sentimientos que llenan las aspiraciones de nuestro corazon, todo lo grande que se encierra en nuestro sér, y nos pone en contacto con el mundo del infinito, todo se sume en el abismo del sistema panteista, y el hombre queda reducido á las condiciones de un puro fenómeno entregado inexorablemente al *fatum* terrible de la antigüedad.

Aun peor es el cuadro que presenta el sistema de Servet en el órden de la religion. Firme en su propósito, vió á sangre fria destruido el misterio de la Trinidad por la indivisibilidad de Dios, el misterio de la Encarnacion por su teoría del Cristo ideal, el misterio de la Creacion por el encadenamiento necesario á que sometia las operaciones de Dios; destruidas con su panteismo, la moralidad, la inmortalidad y la esencia de un Dios providencial, reducido el universo entero al desenvolvimiento de la unidad, ¿qué es lo que da en pié de la fé del Crucificado? ¿De qué sirven los misterios que encierran las Santas Escrituras? ¿Dónde van las promesas de una eterna felicidad, como premio debido á la virtud? ¿Qué es del lazo poderoso de la caridad y del amor que liga todos los hombres, y los hace hijos de Dios y herederos del cielo? ¿De qué sirve á Servet ir en busca de ese Dios, que se pierde en lo incomprendible, por mas que crea descubrirle en medio de sus arrobos y sus éxtasis, si abandona el camino trillado, que el Hombre Dios, por el efecto de su infinita misericordia, ha puesto á su alcance, rasgando el velo á unos misterios, que la filosofia jamás pudo

descubrir, y poniendo en evidencia la vida y la inmortalidad? Fíjese un cristiano á la manera de Servet sin creencias religiosas en lo presente, sin esperanzas en el porvenir, y convertido en un puro accidente en el movimiento eterno de la naturaleza, y no podrá menos de estremecerse, viéndose reducido á tanta nulidad, en medio de ruinas y escombros. Tan poderosa influencia ejerció sobre el ánimo de Servet la filosofía neo-platónica, que no dudó en subordinar á ella los principios del cristianismo, hasta el punto de sacrificar sus mas sagrados dogmas, la Trinidad, la Encarnacion, la Creacion, siendo altamente sensible, que tan desesperada causa tuviera un adalid, tipo de nuestro carácter nacional, que sucumbió víctima del fanatismo, antes que abjurar sus convicciones.



CAPÍTULO QUINTO.

PANTEISMO FILOSOFICO.

HISTORIA.

Panteísmo filosófico.—Descartes.—Mersenna.—Glisson.—Cordemoy.—La Forge.—Arnauld.—Nicole.—Clauberg.—Genlinch.—Wittick.—Bossuet.—Regis.—Malebranche.—Lamy.—Fontenelle.—Polignac.—Terrason.—El abate Andrés.—Clarke.—Bousier.—Moriniere.—Spinosa.

Acabamos de ver el papel que desempeñó el panteísmo místico en los siglos XV y XVI, que si bien acredita los extravíos á que conducen los sistemas exagerados que no están contenidos por el buen sentido, no dejó, sin embargo, de prestar un gran servicio á la filosofía. El misticismo, por las condiciones de su existencia, despreciando las fórmulas que conducen á las aplicaciones prácticas y desentendiéndose absolutamente de las doctrinas recibidas, creó una independencia que fué altamente destructora del principio de autoridad, que estaba sostenido por la filosofía escolástica, y auxilió poderosamente la libertad de pensamiento.

Pero todos estos filósofos, que tanto influyeron para despertar la actividad de la razón humana, no hicieron mas que repro-

ducir el neo-platonismo alejandrino, añadiendo sus propias concepciones con una mezcla incomprensible de doctrinas. Dos siglos de controversias para combatir la filosofía escolástica y controversias encerradas en el terreno de la crítica con la reproducción de los sistemas filosóficos de la Grecia reclamaban ya concepciones originales, que encerrando una verdad profunda, dieran causa á la creacion de un nuevo sistema, que reemplazara todos los antiguos, haciendo así conocer que la independencia de la razón había llegado á su madurez, y que era en vano quererla contener en su vuelo. Descartes fué el fundador de este sistema.

Renato Descartes nació en la Haya en Turena en el año de 1596 y era descendiente de una de las primeras familias del país. Hizo sus estudios en el colegio de la Flecha con los jesuitas, recibiendo la enseñanza que se acostumbraba en aquellos tiempos, dando él mismo la preferencia á las matemáticas, porque satisficieran mas su amor á la verdad por la evidencia de sus demostraciones, y esta preferencia le hizo concebir la idea de reformar la filosofía, llevándola al mismo grado de certidumbre. Cuando salió del colegio se trasladó á París, donde permaneció hasta la edad de veinte y un años, en cuya época se alistó voluntario bajo las banderas de Mauricio de Nassau en Holanda, pasando de allí á Alemania á ponerse bajo las órdenes de Maximiliano de Baviera en el principio de la guerra de los treinta años, y luego al servicio del emperador de Alemania Fernando II para ver de cerca las turbaciones de Hungría. Retirado del servicio á los veinte y cinco años, se trasladó á París, donde permaneció ocho años, y no pudiendo procurarse un retiro absoluto, que era todo su anhelo, para consagrarse decididamente á las ciencias, y viéndose espuesto á las visitas importunas, se retiró á Holanda, donde vivió veinte años, mudando de tiempo en tiempo el punto de residencia, para no ser descubierto, hasta que cediendo á las repetidas instancias y sollicitaciones de Cristina, reina de Suecia, se trasladó á aquel país, donde encontró á muy luego su sepulcro,

habiendo fallecido en 11 de febrero de 1650 á los cincuenta y tres años de su edad.

Esta es la historia material del gran Descartes, del hombre que, rompiendo de frente con la edad media, consumó la revolucion filosófica del siglo XVII; su influencia fué poderosa, y tuvo la gloria de dejar á su fallecimiento creada una escuela, á la que pertenecian las mas floridas inteligencias. El cartesianismo se absorbió todo el siglo XVII, y escribir la historia filosófica de aquel siglo es escribir el cartesianismo todo entero. Algunos filósofos reformistas le habian precedido como Jordan Bruno, Pomponat, y otros, que con una intrepidez admirable habian sostenido los fueros y la independenciam de la razon, y aunque desdeñoso Descartes en reconocer precursores, fué sin embargo el que con un tacto admirable consumó la obra comenzada desde el renacimiento y sostenida con la sangre de algunos mártires. Ningun filósofo asestó un tiro mas certero contra el principio de autoridad que el gran Descartes, como luego veremos en la esposicion de su doctrina.

Siguiendo Descartes los hábitos de los hombres de su condicion, sirvió en los ejércitos, pero sin curarse de las querellas de los soberanos, y llevado únicamente del deseo de conocer el mundo, para descubrir mejor la verdad, porque su único anhelo, su deseo ardiente, como lo demostró durante toda su vida, fué el descubrimiento de la verdad en todas las cosas y hacerla conocer á todo el mundo. Esta fué la causa de su ocultacion en París y de su retiro á Holanda, teniendo por un tiempo perdido, el que se emplea en los pasatiempos de la vida. Dotado de una rara comprension y de una alma dispuesta á la meditacion, se entregaba con infatigable perseverancia á la resolucion de los mas vastos problemas, sin que jamás se presentaran dificultades á su vasta capacidad. Y si bien el amor al trabajo y el deseo de penetrar la verdad, con el solo poder de su espíritu, fué la causa de su absoluto retraimiento, no por eso quiso desconocer las relaciones que

naturalmente debían ligarle con los sábios de su siglo, y menos ignorar los progresos que iba haciendo su nueva doctrina filosófica. Para conseguirlo sin alterar las condiciones de su vida, buscó de intermedio al P. Mersenna, dueño del secreto de su retiro, y por su conducto publicaba sus producciones y las contestaciones á que le comprometían sus adversarios.

Descartes reunía todas las condiciones de innovador. Se presentó decidido adversario de la filosofía escolástica, y cuando le decían, que no la comprendía, solía responder con mucho desenfado, que sería para él lo mas vergonzoso, si hubiera empleado un solo instante en estudiarla. ¿Ni cómo se llenan las condiciones de reformador, si en el acto de sentar las bases de la reforma, se entra haciendo concesiones á la misma doctrina que se intenta destruir? Indudablemente estas concesiones se calificarían de transacciones, y desde este acto el triunfo de la antigua doctrina apoyada en la tradicion y en la autoridad sería irresistible. No era este el carácter de Descartes, que dotado de una fé viva en sus nuevas creencias filosóficas, creyó que no podía ni debía transigir con una doctrina carcomida y sostenida tan solo por las preocupaciones y la ignorancia de la edad media. Así fué, que desdeñoso con todo lo antiguo y prevalido de su genio inventor, hacia como alarde de despreciar la historia, siendo para él harto ridículas las citas que se hacían de Aristóteles, Platon y otros filósofos, y desprecio que se trasmitía á sus discípulos y de estos á todos los filósofos del siglo XVIII. ¿Ni cómo podía tener confianza en los testimonios, que le suministrara una filosofía falsa á sus ojos, y que estaba en pugna con la verdad? El hombre que sienta como base de sus nuevas creencias la condenacion y destruccion de todos los sistemas anteriores ¿podía fijar sus miradas en monumentos ruinosos, que solo escitaban el desprecio? Descartes creyó edificar de nuevo sin otros elementos que los que le suministrara la elevacion de su genio, muy capaz por cierto de realizar la revolucion filosófica que meditaba. Pero fué tan soberano su desprecio á todo lo pasa-

do, que ni aun quiso reconocer el mérito de todos los filósofos reformistas que le habian precedido, y hasta en Galileo mismo, su contemporáneo, no vió mas que un hombre que filosofaba un poco mejor que el vulgo. Un genio creador como el de Descartes requería un orgullo indomable, si habia de consumir sus planes de reforma.

Pero este orgullo no era indiscreto, todo lo contrario; este orgullo estaba regido por el tacto mas delicado y la mas esquisita y estudiada circunspeccion para no desgraciar su atrevida empresa. A la aparicion de este filósofo habia cierta predisposicion á sacudir el yugo de una filosofía, que tenia tiranizados los ánimos y encadenadas las inteligencias, y no pudiendo ocultarse esta situacion á la sagacidad natural de Descartes, creyó que el triunfo era seguro, si descartaba de la reforma ciertas creencias demasiado encarnadas en la sociedad, para que se pudieran poner en discusion. La monarquía y la religion fueron para él dos objetos sagrados, y para no encontrar obstáculos en su marcha, protestó desde luego, que no era su ánimo regentar el Estado y encerró en una arca sagrada las verdades de la fé, y de este modo, libre de toda discusion política y religiosa, no tuvo inconveniente en atacar de frente la vieja filosofía escolástica, buscando por campo de batalla la metafísica y la física, en las que podia mas libremente desplegar todas sus fuerzas. La misma conducta observó con respecto á la Sorbona y los jesuitas, que eran los dos cuerpos poderosos en que estaba absolutamente reconcentrado todo el movimiento filosófico de la epoca, y si á la primera dedicó sus meditaciones para halagarla, fueron extraordinarios sus esfuerzos para no malquistarse con los segundos, guardando una prudente reserva, vista la condena de Galileo sobre el movimiento de la tierra, y en todo manifestando el mayor respeto á este órden entonces formidable. Uno de los principales errores de su nueva filosofía no tuvo otro origen, como luego veremos, que ciertas concesiones de deferencia que hizo á las doctrinas de sus maestros.

Como el objeto de este filósofo y todo su anhelo era sustituir con sus doctrinas filosóficas la vieja escolástica, y como para conseguirlo conocia muy bien los graves inconvenientes que debia encontrar, si encerraba su reforma entre los hombres de letras, cuyos hábitos eran un obstáculo casi invencible para él, procuró hacer un llamamiento general á los hombres de buen sentido, y para conseguirlo, publicó su primer obra, un *Tratado del método* en lengua vulgar, y en un estilo y un lenguaje tan sencillo, claro y natural, que con este solo hecho destruyó el monopolio que existia entre ciertas gentes, que se consideraban únicas competentes para decidir soberanamente todas las cuestiones científicas, y esta sola innovacion fué el principal fundamento para minar por su base el principio de autoridad, que se hallaba profundamente arraigado, y desde entonces el sentido comun recobró sus fueros y cambió absolutamente el terreno de la discusion y de la crítica. Descartes ya preveia este cambio de situacion, y en su *Discurso del método* espone las razones que le movieron á dar esta preferencia á la lengua vulgar, en una época en que todo se escribia en latin y que fué una verdadera revolucion.

En fin, Descartes con este tacto delicado y con toda la fé y energía de un gefe de secta, emprendió su reforma filosófica, consiguiendo triunfar de todos los obstáculos, hasta el punto de haber tenido el indecible placer, de ver propagada su doctrina por todas partes, adoptada en muchos institutos, defendida por muchos sábios, y hecha objeto de las conversaciones de los literatos y eruditos en las principales reuniones de buena sociedad. El mundo literario, antes compacto é impenetrable á los profanos, se le vió dividido en dos campamentos, uno sostenido por el principio de autoridad y otro proclamando como único apoyo la soberanía de la razon. Este célebre sistema que el tiempo ha venido á condenar á un completo desuso, ha dejado en pos de sí rasgos de verdad y recuerdos sumamente gratos á los amantes de la razon, de la humanidad y de la filosofía.

Descartes causó en el campo del idealismo la misma revolución, que Bacon habia causado en el campo del empirismo. Dotado aquel de una capacidad inmensa y de un deseo ardiente por descubrir la verdad, sin otros recursos que la fuerza de su espíritu, empezó por destruirlo todo, y estudiándose á sí mismo, no reconoció otra verdad, como fundamento de su filosofía, que su propia existencia, sentando al parecer como base de sus creencias filosóficas el método psicológico, pero no fué este su ánimo, cuando se le vió que el estudio de sí mismo no fué mas que el escalon para lanzarse al conocimiento de Dios y al estudio de las sustancias como fundamento de su metafísica. Para Descartes todas las sustancias creadas son pasivas, el alma es una sustancia que piensa, es decir, que recibe modificaciones, no es una causa, no es una fuerza activa, no lo son todas las sustancias creadas, las cuales no pueden subsistir sin el concurso inmediato de Dios, y este concurso constituye una creación continua. No hay en realidad, segun él, mas que una verdadera sustancia, una sola causa eficiente, verdaderamente activa, que es Dios, fuerza suprema infinita, que habiendo creado los seres, los conserva y modifica como quiere. Este es el cimiento sobre que está fundada toda la metafísica de Descartes, quien para poder desenvolver con mas libertad y mas filosóficamente su doctrina en este punto, encerró las verdades de la fé en una arca sagrada, á la que no era permitido tocar, y de esta manera hizo una separación de la filosofía y la religion, que respetó constantemente, y respetaron en general sus discípulos en los comentarios que hicieron de sus doctrinas.

El P. Mersenna (1588) fué no solo un ardiente propagador de la filosofía cartesiana, sino que ligado por una estrecha amistad con Descartes desde el colegio de la Flecha, fué el conducto por donde este filósofo se comunicaba con el mundo sábio desde los distintos puntos de su retiro en Francia y en Holanda. Aunque muy á los principios Francisco Glisson, médico inglés (1597)

combatió el principio cartesiano de la pasividad de las sustancias en una obra notable, que fué precursora de la monodología de Leibnitz, pero no llamó la atención de los sábios, y en su lugar las doctrinas de Descartes iban siendo la admiración del mundo. Ardiente y entendido propagador de ellas fué Cordemoy, (1600) quien entre varios tratados sobre todos los puntos que abraza la escuela cartesiana, publicó un opúsculo para probar, de que Dios hace todo lo que hay de real en las acciones humanas, sin perjuicio de la libertad, consecuente todo con el principio de la pasividad de las sustancias.

Más explícito fué en este sentido Luis de la Forge, doctor en medicina (1600), quien en un tratado que escribió sobre el alma humana, sus facultades y funciones y unión del alma con el cuerpo, añade desenvolvimientos, que Descartes no había tocado. Según este filósofo, son dos las causas que concurren á mantener el comercio del alma con el cuerpo; la primera es la voluntad divina que es causa general, y la segunda es la voluntad humana que es particular, y haciendo un esfuerzo para salvar la libertad, reconoce en Dios el poder de mantener las relaciones de los movimientos del cuerpo con las ideas del espíritu, dejando al alma los movimientos corporales, que son resultado de la voluntad humana. Esta doctrina, precursora de la teoría de la visión en Dios y las causas ocasionales de Malebranche, constituye ya un desenvolvimiento necesario del principio fundamental de la metafísica cartesiana sobre la pasividad de las sustancias. Si el grande Arnauld (1612) no profundizó la metafísica de Descartes en su base fundamental, y antes bien dirigió sus objeciones al P. Mersenna sobre el tratado de las *Meditaciones* de aquel filósofo, y combatió la teoría de la visión en Dios, haciéndose precursor de la escuela escocesa sobre la percepción esterior, fué, sin embargo, un verdadero cartesiano en el espíritu y en el método, proclamando la independencia de la razón fuera de las verdades de la fé, y destruyendo, en unión de su amigo Nicole, (1625) las indigestas

compilaciones de la escolástica en materia de lógica, con la publicación del *Arte de pensar*, libro perfecto en su género, que contribuyó poderosamente á propagar la nueva filosofía.

Mas en descubierto puso el vicio radical de la metafísica cartesiana Clauberg (1622), natural de Solingen en el condado de Berg. En la cuestion del comercio del alma con el cuerpo sostiene, que Dios produce en el espíritu las ideas con ocasion de los movimientos del cuerpo, y produce los movimientos del cuerpo con ocasion de las ideas del espíritu, que es la misma teoría, que despues desenvolvió Malebranche. Pero donde Clauberg se pone mas en evidencia es al desenvolver la metafísica cartesiana. Conforme con la doctrina de su maestro sostiene, que conservar y crear son una sola y misma cosa, que existimos lo mismo que todos los demas séres á condicion de ser continuamente creados, que nosotros, como todas las cosas que hay en el mundo, no somos mas que actos y operaciones de Dios, que todas las criaturas están respecto de Dios en tan estrecha dependencia, que basta que un solo instante separe de ellas su pensamiento, para que en el momento se reduzcan á la nada. Aquí ya se ve mas en claro el término necesario á que irremisiblemente conduce la metafísica cartesiana, y si Clauberg se contuvo en la pendiente á que le conducia la lógica, ya veremos otros filósofos recorrer la escala hasta presentar en toda su desnudez el panteismo filosófico.

En efecto, algo mas avanzó, si bien se quedó tambien en la pendiente, Arnoldo Geulincx (1625) natural de Amberes en las dos obras que publicó tituladas, una la *Ética* y otra la *Metafísica*, y cimentadas ambas en la metafísica cartesiana. En la primera pone por cima de todas las virtudes la humildad, y para hacer conocer su verdadero valor, rebaja la condicion del hombre sobre la tierra hasta el punto de reducirla á la nulidad. Ninguna influencia, dice, ejercemos sobre nosotros mismos, ninguna sobre el mundo exterior, porque si nos movemos, si pensamos, no somos nosotros los que lo hacemos, sino que es otro el que lo

hace, ni la actividad, ni la pasividad, ni la vida, ni la muerte nada depende de nosotros, y no somos mas en el mundo que simples espectadores, porque si vemos el mundo, es Dios el que nos lo hace ver por medio de una fuerza, que está en nosotros pero que no nos pertenece, porque es Dios mismo. Con este antecedente, ¿sorprenderá despues la teoria de Malebranche sobre la vision en Dios y las causas ocasionales? Pero aun fué mas esplicito Genlinx en la esposicion de su *Metafisica*, haciéndose en ella el precursor de Spinoza, y todo consecuencia del falso principio de Descartes sobre la pasividad de las sustancias. Niega por lo pronto Genlinx toda eficacia en las criaturas, y la reconcentra esclusivamente en Dios. Dios nos hace pensar, Dios mueve nuestros cuerpos, Dios sostiene el comercio de los cuerpos con los espíritus, Dios, en fin, es la causa inmanente de todo cuanto existe. No hay espíritus particulares, porque si los hubiera, serian dioses; no hay mas que un espíritu general, y nuestros espíritus no son mas que modos del espíritu. Con estos antecedentes ¿no se siente ya tocar á la puerta al filósofo de Amsterdam, que viene con todo un sistema desenvuelto, fruto de la metafisica cartesiana?

Sin embargo, aun no estaba en sazón, ni los adictos á Descartes conocian de lleno el término desastroso á que conducian sus doctrinas metafisicas, y asi se vió en este mismo tiempo á Wittich (1625), teólogo y filósofo cartesiano de Holanda, combatir las tendencias espinosistas, sin renegar de los principios cartesianos que las producian, y proclamar altamente la independendencia de la razon en materias filosóficas, sin conocer, que en esta misma independendencia, con el auxilio de la lógica, el espinosismo se habia hecho indeclinable. Con toda la templanza y elevacion de alma de que estaba dotado el gran Bossuet (1627), no queriendo ni entregar al hombre á su propia inteligencia, ni someterle á un yugo que haria su inteligencia inútil, consignó todos los principios de la metafisica cartesiana en su obra titulada: *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*, y es claro, que con el apoyo de su

nombre recibió la nueva filosofía una fuerza y prestigio considerables.

Pero quien con mas decision propagó la filosofía cartesiana, no solo en obras sino en lecciones públicas, en Tolosa y París, fué Sylvain Regis (1632), dando un gran desenvolvimiento á las doctrinas de su maestro. Mucho influyeron en el ánimo de este filósofo los escritos de Hobbes y Gasendo, y se le ve en muchas cuestiones, que Descartes no profundizó, resolverlas en sentido empírico, pero con respecto al principio fundamental de la metafísica cartesiana, sufrió el yugo que todos los demás, y se le vé decir, hablando del comercio del alma con el cuerpo, que todos los pensamientos del alma dependen de los movimientos del cuerpo, y por consiguiente, que los movimientos del cuerpo producen los pensamientos del alma, pero que no pudiendo producirlos en concepto de causa primera sino como causas segundas, y siendo Dios la causa primera, Dios ó su voluntad es quien produce ciertos pensamientos en el alma todas las veces que los objetos exteriores producen ciertos movimientos en los cuerpos. Sylvain Regis no pasó de aquí en sus concesiones al principio de la pasibilidad de las sustancias, y cuando vió la *Ética* de Spinoza, cogió la pluma para rebatirla, pero ocupaba un punto poco ventajoso, para que fuera victoriosa su impugnacion, sirviendo de prueba el haber tenido que negar á Dios la cualidad de sustancia, y suponerle un sér supersustancial, para destruir los argumentos de su adversario.

Nicolás Malebranche nació en París en 1638, hijo de Nicolás Malebranche, secretario del rey, y de Catalina Lauzon. Dotado de una constitucion física sumamente delicada, se presentaron algunas dificultades para su educacion, sin embargo, concluyó su carrera de teología en la Sorbona. En 1660 se hizo eclesiástico entrando en la congregacion del Oratorio. Hasta los veinte y seis años se dedicó á trabajos de literatura é historia; mas como pusiera en sus manos un librero el *Tratado del hombre* de Descartes, lo

que comenzó la curiosidad, lo concluyó una verdadera vocacion de filósofo, produciendo en su espíritu una impresion tan fuerte la lectura de este libro, que, segun refiere Fontenelle, fuertes agitaciones del corazon le obligaron muchas veces á interrumpirla. No es estraño, que á un entendimiento tan claro como el de Malebranche, causára esta novedad cualesquiera de las obras de Descartes, cuando es hoy el dia, que no se pueden leer sin entusiasmarse, viendo en todas ellas una claridad, un encadenamiento de principios, una fuerza de buen sentido y una elevacion de pensamientos que descubren su rara y privilegiada inteligencia. A los diez años publicó Malebranche su *Indagacion de la verdad*, que fué seguida por sus *Meditaciones metafisicas y cristianas*, y sus *Diálogos sobre la metafisica y sobre la religion*. Cuando escribió Malebranche estaba en boga la filosofía cartesiana, y como supo este filósofo presentar sus doctrinas con toda la originalidad, elevacion, y gracia en el estilo, con que estaba dotada su alma, se granjeó tantos partidarios, que sus obras fueron reimpresas repetidas veces, y recibió en vida de todos los hombres consagrados á la filosofía los homenajes debidos á un filósofo extraordinario. Para conseguir este triunfo, contribuyó mucho su manera de decir, que revestida de los encantos que le daba su fecunda y viva imaginacion, hizo agradables y hasta líricas las cuestiones mas metafisicas de la alta filosofía. ¿Y podrá concebirse que Malebranche sea enemigo de la imaginacion, cuando fué en sus manos una arma poderosa para granjearse tantos partidarios y asegurar el triunfo de sus doctrinas? Asi fué, y no contento con llamarla la *loca de casa*, procura prevenir el ánimo de sus lectores, para que no se dejen seducir de los encantos de la elocuencia, que solo sirven para falsear la verdad; y confiesa este mismo filósofo que no pudo resistir la lectura de un solo verso.

Malebranche es un fiel discípulo de Descartes, como vamos á ver en la esposicion de sus doctrinas, pero aunque le profesa un profundo respeto y defiende su filosofía contra los ataques del es-

colasticismo, no jura, sin embargo, en las palabras de su maestro. Asi es que en algunas cuestiones se separa, en otras las interpreta con esplicaciones, que las hace sufrir un nuevo bautismo, y en ocasiones, sin desertar de los principios de Descartes, presenta nuevas teorías, que constituyen un nuevo sistema y sirven de comprobante de su originalidad. Entregarse á Descartes, suponiéndole infalible sin crítica y sin el espíritu de exámen, dice, es lo mismo que renunciar á su propio entendimiento.

En el hecho mismo de presentarse Malebranche como discípulo de Descartes no pudo prescindir del carácter de innovador y por consiguiente de ser enemigo de todas las creencias antiguas. Los que lean, dice en la *Indagacion de la verdad*, las obras de este sábio, advertirán un goce secreto, por haber nacido en un siglo y en un pais tan afortunados, que nos eximen del trabajo de ir á buscar á los siglos anteriores entre los paganos y en las estremidades de la tierra entre bárbaros y estrangeros, un doctor que nos instruya de la verdad. Asi es que declara una guerra á muerte á Aristóteles, que á sus ojos era uno de estos doctores paganos, que neciamente se iban á buscar á las estremidades de la tierra, y á su juicio la filosofia habia comenzado en Descartes.

Malebranche pasó toda su vida encerrado en el claústro, y la prueba mas positiva de la grandeza y elevacion de su alma se descubre, en el desprecio que hacia de las preocupaciones vulgares, y cierto tacto en el conocimiento práctico del mundo, que parecia ser incompatible con sus aspiraciones metafisicas. Así se le vió abogar contra el abuso, que en su tiempo se hacia contra los hechiceros, que eran objeto de sentencias de sangre por los tribunales, y su pronóstico de que llegarían á desaparecer, se verificó cumplidamente en el siglo siguiente. Y en prueba que conocia el corazon humano con el roce que tenia en el pequeño círculo que le rodeaba, tratando de la influencia de los sentidos exteriores sobre nuestra alma, hace una pintura vivisima de un pedante en estos términos. «Si, por ejemplo, uno se espresa con facilidad y ob-

serva cierta proporcion agradable en sus períodos; si tiene el aire de un hombre de bien y de hombre despejado; si es una persona de calidad que se presenta con gran aparato; si habla con gravedad y autoridad, si los demas le escuchan con respetuoso silencio, si tiene alguna reputacion y se halla relacionado con los ingenios de primer orden, en fin, si es bastante afortunado que consiga agradar ó adquirirse alguna estimacion, indudablemente tendrá razon en cuanto diga, y no habrá en él nada, hasta su colete y sus manguitos, que no prueben alguna cosa.»

Hasta ahora solo aparecen indicaciones y señales evidentes del término á que conducia la metafisica de Descartes, y estas indicaciones han llegado ya á su madurez para presentarlas como una formal teoría. Malebranche es el filósofo que hizo esta revolucion, si bien contenido por su ortodoxia, se valió de todas las fórmulas para no causar alarma en el mundo científico. Fiel discípulo de Descartes, creyó que la verdadera filosofía comenzaba desde la aparicion de este hombre extraordinario, y entusiasta por sus doctrinas se propuso completarlas en todos los puntos, en que Descartes se habia contentado con indicaciones. Suya, esclusivamente suya es la teoría de la vision en Dios. Dios, dice, contiene necesariamente en sí las ideas de todos los séres creados, porque antes de crear el mundo y los séres que le pueblan, ha concebido necesariamente en su pensamiento el plan de este mundo y las ideas de todos los séres que ha creado. Estas ideas no son diferentes de sí mismo, y Dios contiene en su esencia todas las criaturas de una manera inteligible y espiritual. Dios las contempla en sí mismo contemplando sus propias perfecciones. Unido el espíritu humano con Dios, puesto que constantemente apercihe el infinito, puede ver y ve en Dios todas las ideas de los séres creados, como encerradas en su esencia. Esta es la teoría de la vision en Dios, que reconoce por fundamento la teoría de Descartes de estar todas las criaturas desprovistas de toda causalidad, de ser sustancias puramente pasivas. Igual ori-

gen tiene su teoría de las causas ocasionales. Todas las sustancias creadas, según este filósofo, están desprovistas de una verdadera causalidad, y por lo tanto, ni el espíritu puede producir los movimientos en el cuerpo, ni el cuerpo puede producir las ideas en el espíritu, por más que en la apariencia suceda así. El cuerpo y el espíritu son, respecto el uno del otro, tan solo causas ocasionales, y cuando la voluntad quiere mover el brazo, la voluntad no es más que la causa ocasional para que Dios, que es la verdadera causa en virtud de las leyes que tiene establecidas, le mueva positivamente, y de esta manera en Dios y por Dios el espíritu comprende, razona y quiere. A Malebranche solo le faltó un poco más de lógica, y se hubiera visto sumido en la sustancia única, en la única causalidad de cuantos fenómenos se observan en el universo espiritual y material. Este filósofo pertenecía á la congregación del Oratorio, como pertenecía el P. Lamy, (1640) y ambos, como novadores en el campo de la filosofía, fueron víctimas de las censuras de la facultad de Teología de Lobaina, de la Sorbona, del parlamento de París y de la congregación del Índice, pero el sistema de terror empleado contra ellos se estrelló en su virtud y su firmeza.

De otro género fué la impugnación que sufrió Malebranche del gran Fenelon arzobispo de Cambray (1650). Este, como todas las grandes inteligencias del siglo de Luis XIV, sufrió el yugo de la nueva filosofía, proclamando la soberanía de la razón, y sosteniendo todas las doctrinas del cartesianismo, pero creyó también, que no podían quedar sin correctivo las exageraciones de Malebranche en sus doctrinas metafísicas, y con toda la moderación y dulzura de su carácter, y con toda la sinceridad de sus convicciones, le hizo conocer, que á fuerza de exaltar la absoluta perfección de la sabiduría suprema, se resentía la libertad de Dios, y se resentía la libertad del hombre, privando al primero de voluntades especiales, y reduciendo al segundo á una absoluta pasividad. No pensaba así Juan Norris (1657) filósofo inglés y

decidido cartesiano, para quien Malebranche, segun sus expresiones, era el verdadero Galileo del mundo intelectual, y que cuantos descubrimientos se hicieran en lo sucesivo solo podrian hacerse por su telescopio.

Tambien Fontenelle, (1657) que se le llamaba el Nestor de la literatura francesa, fué un infatigable propagador por espacio de un siglo de las doctrinas de Descartes. Este hombre grande, decia Fontenelle, llevado por su genio y por la superioridad que sentia en sí mismo, abandonó los filósofos antiguos para seguir la razon, que á estos mismos habia servido de guia, y este dichoso atrevimiento, que fué tildado de revolucionario, nos ha valido una infinidad de nuevos y útiles descubrimientos en las ciencias, nos ha abierto los ojos y nos ha hecho conocer la necesidad de pensar. Fontenelle fué el último cartesiano, y nunca advirtió el vicio radical que encerraba la metafísica de este sistema.

Explicito fué en este punto el cardenal de Polignac, (1661) quien en su obra en verso titulada *Anti-Lucrecio*, atribuye á la accion directa de Dios todos los movimientos de los cuerpos con ocasion de los deseos de nuestra alma, y cuya idea aparece en un solo verso.

Illius (Dei) eficere est, nostra est optare facultas.

Si el abate Terrason (1670) sostiene decididamente en su *Infinito creado* todas las doctrinas malebranchistas, y si el abate Andrés probó con el infortunio y en medio de las persecuciones de la compañía de Jesus á que pertenecia, la firmeza de su carácter, sosteniendo sus creencias filosóficas sin ofensa de su ortodoxia, se presentó Clarke (1675) en la arena, sin renunciar á los títulos de cartesiano, para sostener la libertad del hombre, el principio moral, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, valiéndose de un racionalismo sábio y templado, y evitando las exage-

raciones á que habian sido llevadas estas cuestiones por algunos adeptos á la nueva filosofía.

No fué así Laurencio Boussier (1679), doctor de la Sorbona, quien llevó la teoría de las causas ocasionales á tal grado de exageracion, que sostiene en su obra titulada: *De la accion de Dios sobre las criaturas*, que para toda accion nosotros necesitamos de un socorro actual y predeterminante de Dios. Mas templado Claudio Moriniere, (1693) y con el título de discípulo de Malebranche, presentó en su obra titulada *De la ciencia que está en Dios* una teoría, para conciliar la libertad del hombre con el sistema de su maestro, empresa imposible en un cartesiano de buena fé.

La filosofía cartesiana, segun se ve, ocupaba todas las inteligencias privilegiadas del siglo XVII, y si tuvo por adversarios á Gasendo, Hobbes, Foucher, el P. Daniel, Lerminiere, Duterre y otros, tuvo tambien decididos defensores en esos grandes filósofos de que llevamos hecho mérito, con mas algunos otros de menos nombradía como Coceyo, Schoock Welthuysen, Rohault, Bruyer, Poiret, Jaquelot, Fardela, Nieuwentyt, Villemandy, Andala y otros, lo que acredita la influencia que ejerció sobre aquel siglo, consiguiendo alistar en su bandera á todos los hombres de genio en todos los ramos del saber humano. Descartes tuvo la gloria de haber visto triunfar sus doctrinas en toda Europa, siendo numerosísimos sus discípulos, y muchas las universidades en que fué adoptada su filosofía, sustituyendo á la vieja filosofía de Arirtóteles, que iba cayendo en el mayor descrédito. Esta influencia fué tan fuerte y tan poderosa, que pudo imprimir á todo el siglo XVII un carácter determinado, para que los sábios de aquel siglo se desentendieran absolutamente de todas las cuestiones religiosas, sociales y políticas, por lo mismo que Descartes en el *Discurso del método* habia encerrado en una arca santa las verdades de la fé y habia dejado intactas todas las cuestiones que se rozaran con la moral y régimen de los pueblos, para no despertar los celos de los reyes y sacerdotes, y de esta

manera consiguió asegurar el triunfo de la reforma en las cuestiones físicas y metafísicas, así como crear ese espíritu de crítica y de independencia, que ha ido transmitiéndose, y forma hoy día la base de las indagaciones filosóficas en todos los terrenos. Pero mas aun, tirada por Descartes una línea que separó el espíritu de la materia, el alma del cuerpo, creó una filosofía eminentemente espiritualista, y este carácter aparece grabado profundamente en todas las producciones de aquel siglo, y ya se tienda la vista por el campo de la filosofía, ya se haga por el de la literatura, ya se lea á Bossuet, Malebranche, Fenelon, ó ya á Boileau ó Lafontaine, en todas partes aparece ese gérmen de espiritualismo, que está en el fondo de la filosofía creada por este hombre grande, y espiritualismo no impuesto por la autoridad ni por el dogma, sino fruto de la libre discusion en el terreno de la evidencia.

Sin embargo, el sistema cartesiano sufrió la suerte, á que están sometidas todas las empresas humanas. A este cuadro magnífico que presentaba por todas partes, á este engrandecimiento que no tenia rival, á esta influencia poderosa se sucedió una reaccion, que redujo este sistema, á mediados del siglo pasado, á ser tan solo un movimiento histórico, no sin dejar tras sí su espíritu y su método, de que jamás han podido desprenderse los sistemas, que han venido á sustituirle. Cartesianos los de la congregacion del Oratorio, cartesianos los solitarios de Port-Royal y cartesianos todos los tildados de jansenistas, esta circunstancia prestó armas á la Compañía de Jesús, para declarar una guerra á muerte al cartesianismo, hasta proscribir sus doctrinas y desterrarlas de los establecimientos públicos de enseñanza por un edicto del rey, pero semejante prohibicion produjo el mismo efecto que la que habia hecho el concilio de Sens de las obras del Estagirita, que fué Santo Tomás el primero á infringirla, agregándose en este caso el decreto burlesco que Boileau publicó, y con el cual puso en evidencia la incompetencia de los gobiernos para decidir las cuestiones científicas y literarias. Pero sea como quiera, esta

persecucion debilitó estraordinariamente las formas exteriores del cartesianismo, abriéndose asi la puerta, para que las verdaderas causas de destruccion de este sistema recibieran sin obstáculo su natural desenvolvimiento. La mas fundamental fué el vicio capital de su metafisica, que llegó el caso de ponerse en evidencia, por medio de un gusano roedor que le devoró interiormente. Este fué Benito Spinosa.

Spinosa da por incontestable el análisis de Descartes y de Malebranche sobre la nulidad de todos los medios empíricos para el adelantamiento de las ciencias, y lanzándose mas allá de todo lo finito y precedero, no para hasta la sustancia una, infinita, absoluta, centro de toda actividad; y descendiendo con toda la impasibilidad de un geómetra, al mundo de la realidad con axiomas y escolios encadenados, como si fueran anillos de hierro, lanza al mundo el sistema panteista mas atrevido, que se habia conocido hasta entonces. Sin embargo, la doctrina cartesiana le presentaba un obstáculo en la distincion de las dos sustancias, el espíritu y la materia; este dualismo que reconoce por base, de la una el pensamiento, y por base de la otra la estension, y no pudiendo esplicar la posibilidad de una relacion cualquiera entre sustancias de esencia opuesta, desechó lo que no podia concebir, y negó resueltamente toda relacion de sustancia á sustancia, siendo esta la notable variacion que introdujo en las doctrinas de Descartes y Malebranche; y negada esta relacion, quedó borrada la distincion de creador y creacion, de alma y cuerpo, espíritu y materia, y en una palabra todo dualismo, como se verá cuando esponga su doctrina.

Pero antes de llegar este caso, conviene conocer las circunstancias de la vida de este hombre impasible, sobre quien recayeron los anatemas de su siglo, aunándose para ello los defensores de la religion y los filósofos de todos los colores, siendo uno de estos Bayle, creyendo sin duda encubrir su crítica mordaz y atrevida contra todas las creencias recibidas, con unir su

voto de maldicion al de los teólogos sobre la memoria del filósofo de Amsterdam. Pero ¡cosa singular! para este filósofo ha llegado el dia de la reparacion en un rincon del mundo, cuando menos podia esperarse. El espíritu que animó la filosofia de Spinoza ha renacido bajo nuevas formas en los sistemas alemanes, y hecha objeto de un estudio profundo su Etica entre aquellos hombres predispuestos por su organizacion intelectual para las abstracciones metafísicas, han creido hallar en ella nuevos mundos, nuevos horizontes, y los Gœtes, los Novalis y los Lessings se han presentado como los panegiristas, del que un siglo antes solo se nombraba con los epítetos de impío y execrable.

En la vida de Spinoza se encuentra el mismo sello de originalidad, que se advirtió en sus obras. Benito Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, de una familia de judíos portugueses. Sus padres eran comerciantes en aquella ciudad, de regular fortuna y vivian en una muy buena casa cerca de la sinagoga portuguesa. Aprendió latin con el médico Van-den-Ende, hombre instruido, pero espíritu inquieto, como lo acreditó el fin trágico con que terminó su carrera. Todas las noticias que se tienen de la vida de Spinoza son tomadas del Diccionario de Bayle, y de una obra que Juan Colero publicó en 1706 titulada *Vida de Spinoza sacada de los escritos de este famoso filósofo, y del testimonio de muchas personas dignas de fé que le conocieron particularmente*. Según este último historiador, Spinoza pasó del estudio del latin al de la teología, y de éste al de la física. Estuvo vacilante mucho tiempo sobre el filósofo, que habia de tomar por guia en sus estudios, mas no pudo estar dudoso, desde el momento que las obras de Descartes cayeron en sus manos, y se le oyó decir repetidas veces, que á este filósofo debia todos sus conocimientos filosóficos.

Estaba encantado de aquella máxima de Descartes, de no admitir nada como verdadero, que no fuese probado antes por buenas y sólidas razones, deduciendo de aqui la consecuencia, de que

la doctrina de los rabinos no podia admitirse por hombres de buen sentido. Desde entonces comenzó á esquivar toda relacion con los doctores judíos, y á escasear su concurrencia á la sinagoga, hasta que concluyó por no presentarse nunca. Resentidos los rabinos de esta voluntaria separacion, se valieron de todos los medios imaginables para volverle á su redil, empleando primero el halago, la dulzura, la seduccion, pero todo fué inútil, lo que les obligó á valerse de la violencia. Segun refiere Colero, Spinoza contaba un dia á Van-Der-Spyck, dueño de la casa donde se hospedaba, que los rabinos le habian ofrecido una pension de mil florines, pero que él protestaba, que aun cuando le hubieran ofrecido diez veces mas, no hubiera aceptado sus ofertas, ni concurrido á sus reuniones, porque no era hipócrita, y él solo buscaba la verdad. Tambien refirió otro dia al mismo, que saliendo una tarde de la vieja sinagoga portuguesa, vió venir á él uno con un puñal en la mano, y que poniéndose en la defensiva, pudo evitar el golpe, aunque no pudo evitar que el puñal atravesara su vestido, y vestido que conservaba con la señal en memoria de este suceso. Perdida toda esperanza por los rabinos de atraer á Spinoza, ni por la persuasion ni por la seduccion, ni por las amenazas, se decidieron á excomulgarle, y para ello se escogió la fórmula mas terrible titulada *Schammatha*, la que se notificaba públicamente al culpable en la sinagoga á la luz de las bujías y al sonido de la trompeta. Spinoza protestó solemnemente contra este procedimiento en un papel escrito en español que se ha perdido.

Probado asi Spinoza en sus afecciones y en sus creencias, tomó un partido definitivo que nunca abandonó, y fué entregarse á la meditacion de los problemas filosóficos y religiosos en una soledad profunda y en una independendencia absoluta. En lo que se mantuvo fiel á las tradiciones de su religion y de su familia fué, en procurarse la subsistencia por el trabajo personal, para no depender de nadie. Pulir espejuelos para anteojos y toda clase de instrumentos de óptica, fué el arte á que se dedicó, como único

recurso para procurarse la subsistencia, y adquirió tanto concepto como artista, que le hacian pedidos de todas partes de los objetos de su industria, y á su fallecimiento dejó un surtido muy regular, segun refiere Colero.

Retirado de Amsterdam, se trasladó á Rhynsburg, de allí á Woorbug, fijándose definitivamente en la Haya, hospedándose en casa de un honrado vecino llamado Van-Der-Spyck, á quien arrendó un pequeño cuarto. Spinosa pasaba su vida en estudiar y trabajar sus lentes, y era tan buen administrador de lo que ganaba, y vivia con tal economía, que segun diferentes apuntes que se hallaron entre sus papeles, hubo dia que se mantuvo con una copa de leche, un poco de manteca y un vaso de cerveza, que segun la libreta le habia costado todo cuatro cuartos y medio, y en estos términos se encontraron otros pormenores de una economía estricta, formando un contraste singular con la grandeza de sus miras y la elevacion de sus concepciones.

No puede causar maravilla la excesiva sobriedad de este filósofo, si se considera, que á las condiciones naturales de su mediana posicion social se unia el estado de su constitucion fisica. Segun Colero, Spinosa era sumamente delicado, de cuerpo enfermizo, fláco, y desde su juventud se vió atacado de la tisis. Su talla era proporcionada, sus facciones no presentaban ninguna irregularidad, su tez negra, sus cabellos rizados y negros, sus pestañas largás y del mismo color, de suerte que en su aspecto presentaba ya su origen de raza portuguesa. Con respecto al adorno y equipo de su persona se cuidaba muy poco, y solia decir, que era contra las reglas del buen sentido aderezar con preciosos adornos cosas, que son de poco ó de ningun valor. Su conversacion era dulce y pacífica, y en los disgustos de la vida sabia poseerse y dominarse. En sus conversaciones con el ama de la casa y con los otros huéspedes se presentaba siempre sumamente accesible, y si les sobrevenia alguna desgracia, les consolaba y hasta les exhortaba para que sufrieran con paciencia males, que Dios les enviaba como

una herencia. Advertia á los niños, que debian concurrir á menudo á la iglesia, y les aconsejaba, que fueran sumisos y obedientes á sus padres. Cuando la gente de casa volvia del sermón, Spinoso les preguntaba muchas veces, cual era el fruto que habian sacado de la oracion divina, y que era lo que conservaban en la memoria para su edificacion. Tenia, nos dice tambien Colero, grande inclinacion á un predicador, el Dr. Cordes, que era un sábio de buen natural y de una vida ejemplar, con cuyo motivo Spinoso se deshacia en elogios en su favor. Iba algunas veces á oírle predicar y tomaba puntos, sobre todo por la manera sabia con que esplicaba la Escritura, y por las aplicaciones sólidas que de ella hacia. Inculcaba á todos los de la casa, que jamás faltáran á la predicacion de este hombre tan benemérito. Un dia le preguntó la muger de Van-Der-Spyck, si creia que ella se salvaria en la religion que profesaba, á lo que Spinoso respondió: vuestra religion es buena, no debeis pasaros á otra, ni dudar tampoco que en ella encontrareis vuestra salud, con tal que firme en la piedad, procureis pasar al mismo tiempo una vida pacífica y tranquila.

Cuando estaba en casa á nadie incomodaba, y pasaba la mayor parte del tiempo en su habitacion. Cuando se sentia fatigado por haberse entregado con exceso á meditaciones filosóficas, bajaba, como por via de desahogo, y estaba con los demás de la casa en conversacion, aun cuando recayera esta sobre bagatelas. Se divertia en fumar, ó cuando queria dar mayor expansion á su solaz, arrojaba moscas en las telas de araña, ó ponía en pugna unas arañas con otras, para que peleasen, y los incidentes que producía tan estraña diversion, le hacían abandonarse á los transportes de una risa inmoderada. ¿Y este rasgo, dice Dugald Stewart, refiriendo este hecho, no indica una tendencia marcada á la locura? Los que han examinado, añade, con alguna atencion los fenómenos de la locura, no creerán esta suposicion, incompatible con la sagacidad tan notable que se advierte en sus escritos.

Spinoso lo sacrificó todo á vivir con independencia, y así se

le vió desdeñar, en medio de su soledad y aislamiento, riquezas, honores y relaciones de altos personajes. Su amigo Simon de Uries le hizo un dia el presente de doscientos florines para que viviera con mas desahogo, pero Spinosa lo rehusó cortesmente, dando por razon que no lo necesitaba. El mismo Simon de Uries, viendo que su muerte se aproximaba, y no teniendo ni muger ni hijos, quiso instituir á Spinosa su heredero en su testamento, pero jamás quiso éste consentirlo, y reprendió á su amigo diciéndole, que ningun otro podia ser su heredero mas que su hermano.

La conducta que observó Spinosa despues de la desgraciada muerte de Juan de Wit, que fué tambien su amigo, es una nueva prueba, entre otras muchas, de su desinterés. Este gran pensionario habia asegurado á Spinosa, para siempre, una pension de doscientos florines, y como sus herederos opusieran algunas dificultades á continuar en la paga, Spinosa puso el documento que justificaba la pension en manos de los mismos herederos, con tan noble y generosa abnegacion, que entraron éstos en cuentas, y le concedieron, por via de gracia, lo que en justicia creian podian negarle.

Cuando la campaña de los franceses en Holanda, el principe de Condé, que tomaba posesion del gobierno de Utrecht, deseó vivamente ver y conversar con Spinosa, y como le invitara fuertemente á que dedicara alguna de sus obras á Luis XIV, halagándole con que se le señalaria una pension, Spinosa lo referia despues y añadia, que como jamás habia tenido intencion de dedicar nada al rey de Francia, habia rehusado el ofrecimiento, valiéndose de cuantos medios decorosos estuvieron á su alcance. No se sabe si la entrevista de Spinosa con el principe de Condé tuvo lugar, pero si es cierto, que el filósofo no se esquivó tanto, y como fuera al campamento francés, se encontró á su vuelta á la plaza con el populacho conmovido, acusándole de espía. Entonces Van-der-Spyck le hizo conocer el peligro y las resultas

que pudiera haber respecto á su casa y familia, mas Spinoza contestó friamente:—No teman nada, porque me es bien fácil justificarme. Pero sea lo que quiera, desde el momento que el pueblo alborotado asome á vuestras puertas, saldré é iré derecho á él, aun cuando reciba yo el mismo tratamiento que los hermanos Wit. Yo soy buen republicano, y jamás me he propuesto otro objeto que el bien y la gloria del Estado.—

En este mismo año fué cuando el elector palatino ofreció á Spinoza, por medio del sábio Fabricio, la cátedra de profesor ordinario de filosofía de la universidad de Heidelberg. Se le prometia toda libertad para filosofar, pero á condicion de que respetara la religion establecida; Spinoza, aunque cortesmente, rehusó con la mayor firmeza esta cátedra.

Aunque se cree, que Spinoza debió en parte sus principios irreligiosos á Van-der-Ende, es mas probable que su primera escuela fué la sinagoga de Amsterdam, porque habia muchas razones para creer, que una gran parte de los mas opulentos judíos de aquella ciudad pertenecia á la antigua secta de los saduceos. Y, fundado sin duda en esto mismo Heinecio, hablando de Spinoza, dice:—*Quamvis Spinoza Cartessi principia methodo mathematica demonstrata dederit pantheismum, tamen ille non ex Cartessio didicit, sed domi habuit quos sequeretur.*

A pesar de la oscuridad en que vivió Spinoza toda su vida, y del desprecio que hizo de todas las promesas de engrandecimiento, su pasion dominante fué el amor á la gloria. Todo el mundo conviene, dice Bayle, en que Spinoza estaba animado de un vivo deseo de inmortalizar su nombre, y hubiera sacrificado con gusto su vida á esta gloria, aun cuando supiese que para conseguirla habia de ser despedazado por el populacho.

El historiador Mosheim dice, hablando de Spinoza:—Observaba este hombre mucho mas estrictamente en su conducta las reglas de un buen discernimiento y de probidad, que muchos de los que hacen gran profesion de cristianismo, y jamás se notó

en él, que intentara pervertir los sentimientos ni corromper la moral de las personas con quienes vivía, ni inspirar por sus discursos desprecio á la religion ó la virtud.

Debilitado Spinoso por un trabajo excesivo, y siendo, como era de una constitucion delicada, una tisis pulmonal cortó el hilo de su vida, en el dia 21 de febrero de 1677 á lo mejor de su edad. Este dia era un domingo y toda la familia de casa habia ido al sermon, encontrándose de vuelta con esta inesperada novedad. En un billete que se encontró despues de su muerte, escrito por Abraham Keveling, que era su médico, le llama *Benito Spinoso*, de bienaventurada memoria, y el mismo epíteto le daba el comerciante que habia suministrado las prendas para el duelo.

Libre Spinoso de toda traba religiosa, habiendo abjurado hasta la religion de sus padres, y ciudadano en un pais donde se gozaba de plena libertad, no tuvo inconveniente en poner en evidencia el vicio capital de la metafisica cartesiana. Spinoso dijo, si las sustancias todas son pasivas y no hay otra sustancia dotada de actividad y causalidad que Dios, el universo no es mas que el desenvolvimiento de Dios mismo en los dos atributos que conocemos, que son la estension y el pensamiento, los mismos que, segun Descartes, trazan la linea divisoria entre el espíritu y la materia, quedando por consiguiente, reducidos todos los cuerpos á ser modos del atributo estension, y á ser todos los espíritus modos del atributo pensamiento, y he aqui un puro panteísmo, consecuencia legítima de la metafisica de Descartes.

La doctrina de Spinoso á su aparicion, se la bautizó por todas partes con el dictado de ateísmo, y en Francia, desde el Diccionario histórico, hasta el abate Guillon, no se abre obra en que el autor no maltrate la memoria de Spinoso con los nombres de impío, ateo y otros semejantes. Spinoso, dice uno de estos autores, es el gefe de esa multitud de filósofos que de sesenta años á esta parte se han declarado, unos enemigos de la Divini-

dad, otros contra todas las religiones, especialmente la de Jesucristo. Fenelon dice, hablando de Spinoza, que la secta de los espinosistas era una secta de embusteros y no de filósofos. Y el mismo Malebranche que en sus *Meditaciones cristianas* dice: mi sustancia me parece ininteligible, y si vos, Señor, no me ilustrais con vuestra luz, el amor que yo tengo por la verdad me precipitará en cualquier error. Porque yo me siento arrastrado á creer, que mi sustancia es eterna y que formo parte del ser divino, y que todos mis diversos pensamientos no son mas que modificaciones particulares de la razon universal; Malebranche que se esplicaba asi, no tenia reparo en llamar *miserable* á Spinoza. En Francia no tuvo este filósofo otra voz amiga que lad el abate Sabatien, que escribió una obra titulada *Apología de Spinoza*, en la que intenta probar, que Spinoza ha sido calumniado por los sacerdotes y mal entendido por los filósofos.

No le faltaron á este filósofo amigos y enemigos en su pais natal. El médico Luis Meyer y Cupero, figurándose enemigos de Spinoza, no pudieron ocultar la inclinacion á sus doctrinas. No fué asi Cristóbal Wittich, quien en una obra que publicó con el titulo de *Exámen crítico de la Etica de Spinoza*, combatió con decision las doctrinas spinosistas, y su impugnacion tuvo mucha aceptacion en Holanda. No fué tan bien recibida la crítica que Leclec hace de nuestro filósofo en su *Biblioteca antigua y moderna*, cuando asegura, que Spinoza escribió primero su *Etica* en aleman, sin que en ella apareciera la palabra Dios, y que habiéndosela dado á traducir al latin á su médico Luis Meyer, este habia subsanado este defecto, sustituyendo la palabra Dios á la de naturaleza. Es singular esta anédocta en un hombre que debia servicios muy particulares á Spinoza para la confeccion de su *Biblioteca*, y cuando semejante reforma es incompatible con la teoría desenvuelta por este filósofo. Maligno y picante, como en todas sus críticas, el escéptico Bayle pondera el ateismo de Spinoza, con la maña de hacer resaltar sus cualidades personales, para

presentar á los ortodoxos el modelo vivo de un ateo hombre de bien. Es cosa singular en Holanda, que cuantos se presentaron como amigos de las doctrinas spinosistas, todos lo hicieron tomando las apariencias de impugnadores, y de esta clase fueron Brandenborgg, el médico judío Orobio y Auberto de Versé titulado este último su obra *El impío convencido*. El único que se presentó con cara descubierta en defensa de la doctrina de Spinoza fué Federico Van-Leenhof, pastor de la iglesia reformada, en una obra que publicó con el título de *El cielo sobre la tierra*, pero bien pronto tuvo que retractarse, en virtud de una terrible sentencia que le impusieron sus correligionarios, con obligacion de pedir perdon á Dios por tan grave pecado por todos los dias de su vida.

Otros han sido los frutos del espinosismo en Alemania, en este pais de las abstracciones. No han faltado sábios en Alemania que han supuesto al gran Leibnitz inclinado á las doctrinas de Spinoza, hasta el punto de sentar Strauuss como un hecho positivo, que Leibnitz era espinosista, y Lessing asegura, que si no de una manera ostensible lo era de corazon, fundándose uno y otro en ese determinismo, á que conducen el optimismo, la armonía prestabilita y muchas de las teorías de este filósofo, que crean esa necesidad moral en el universo, equivalente al sistema de hierro de Spinoza. Pero nada mas inexacto que este juicio. Leibnitz, que destruyó la base sobre que cimentó su sistema Spinoza; Leibnitz, que por medio de su monodología creó una combinacion de fuerzas que componen el universo, destruyendo el falso principio de Descartes de la pasividad de las sustancias, sobre que descansa el fatalismo y el panteísmo de Spinoza; Leibnitz, que consagró toda su vida á combatir toda doctrina escéntrica, lo mismo el empirismo de Locke que las exageraciones de Spinoza; y Leibnitz en fin, que califica el espinosismo de insostenible y estravagante ¿puede suponersele con el pensamiento oculto de abrigar una doctrina que combatia, haciendo traicion

á la nobleza de su carácter, á la elevacion de sus sentimientos, y al fondo de religiosidad que guió constantemente su pluma? Leibnitz no fué espinosista, y tuvo el mérito de haber dado á la Alemania un impulso verdaderamente espiritualista, que la salvó de la invasion de la filosofía empírica, que en el siglo XVIII se absorbió la Francia y la Inglaterra.

Wolff que redujo á un sistema y regularizó las doctrinas de Leibnitz desparramadas en tratados, disertaciones y cartas, tambien se vió acusado de espinosista, pero Wolff contestó con una fuerte impugnacion á la Etica de Spinosa, que tuvo el mérito de no desfigurar ni en lo mas mínimo las doctrinas de este filósofo. Lo mismo hizo Mendelsohn en defensa de Lessing, que habia ya fallecido cuando le vió acusado por Jacobi de espinosista, suponiendo se resta una ofensa que se hacia á su memoria. *πάν, ἐν και: uno y todo*, era la divisa de Lessing, segun Jacobi. En esta contienda tomaron tambien parte Rehberg que queria conciliar la filosofía de Spinosa con el teismo reconocido por los cristianos, y que prefería el sistema fatalista de este filósofo al de la libertad del hombre; Heydenreich que mira como un ídolo á Spinosa y exagera el valor real de su doctrina; el profundo Herder, que valiéndose de su brillante imaginacion, embellece con formas agradables los principios áridos del spinosismo.

Lo singular es, que Kant, que intentó ahogar para siempre las indagaciones ontológicas y destruir todos los sistemas exagerados por este rumbo; Kant que en su filosofía crítica sienta una dualidad primitiva, á saber, el sugeto y el objeto, y dualidad que está en abierta oposicion con el principio de unidad absoluta de Spinosa; Kant, en fin, que combatió de frente las doctrinas de este filósofo, abrió con su sistema las puertas al spinosismo en Alemania, en términos de ser el alma de cuantos sistemas han aparecido despues en aquel pais privilegiado para las abstracciones. ¿Y como Kant con un sistema opuesto pudo producir esta revolucion? Porque intentó explicar las ideas infinitas de Dios se-

gun Spinoza, por la composicion subjetiva de las fuerzas del alma, valiéndose de un análisis trascendental lógico, que antes no se conocia, y esto obligó á decir á Francke, que la metafisica de la naturaleza de Kant era un spinosismo elevado á la altura de las luces del siglo XVIII.

De muy distintas tendencias fué la filosofia de Fichte. Preocupado este filósofo en un principio con el problema de la libertad moral en sus relaciones con la Providencia, se decidió por el determinismo, es decir, por el spinosismo, y el estudio de la Etica de Spinoza le causó la mas viva impresion, pero al ver en este sistema deprimida la dignidad y personalidad moral del hombre, se vió asaltada su alma de terribles escrúpulos, y entonces fué cuando abandonó el spinosismo por la filosofia de Kant. Este sistema, reduciendo el conocimiento del mundo exterior á una pura apariencia, y no dejando subsistir mas que la libertad del yo, dió materia á Fichte, y le hizo centro de toda su filosofia, y de esta manera engrandecié infinitamente el ser moral, la personalidad humana, pero tambien creó un idealismo absoluto, que redujo al absurdo el sistema de Kant, y que, segun el dicho de Jacobi, es el reverso del spinosismo. Asi decia Fichte: fuera de mi idealismo no hay refugio para el espíritu humano sino en la doctrina de Spinoza. Incierto en sus creencias Fichte, sufrió nuevas modificaciones, como ya se verá cuando esponamos su doctrina, limitándonos á hacer ver la influencia que ejerció sobre su espíritu el spinosismo.

Si Fichte no quiso ser spinosista ó se arrepintié de serlo creando un puro idealismo, en pugna con él vino detrás Schelling, que no dejó nada que desear. Seducido este filósofo desde su juventud por los encantos que á sus ojos presentaba la *Etica* de Spinoza, se propuso con la mas íntima conviccion rehabilitar el spinosismo, y á la edad de diez y siete años publicó su primer obra, que fué seguida por otras muchas, y en todas desenvolvió su sistema de la unidad absoluta, que consiste en la union de lo

ideal y de lo real, y se revela en la vida de la naturaleza entera la lucha de poderes contradictorios. Si analizamos nuestra facultad de conocer, dice Schelling, tendremos, que el sugeto y el objeto son correlativos, que se suponen el uno al otro, y no pudiendo subsistir solos, es preciso que haya identidad en todo lo que llamamos realidad, sea en el sugeto, sea en el objeto, y si hay identidad, no hay verdaderamente mas que una sola y eterna sustancia, es decir, no hay mas que la sustancia única de Spinoza, y de esta manera el sistema de Schelling no es mas que el spinosismo renovado con las modificaciones producidas por la interposicion de los sistemas de Kant y de Fichte.

Explicito fué tambien Hegel, cuando acostumbraba á decir, que el spinosismo era el fundamento de toda ciencia; y cuando Jacobi le replicaba, que entre la bondad del corazon que gusta en creer y la ciencia que solo quiere demostrar, no puede haber duda para preferir lo primero, contestaba Hegel, que por su parte queria la ciencia y las demostraciones, aun cuando le condujeran al spinosismo. No es de estrañar esta decision en Hegel, puesto que si para Schelling la inteligencia humana y la Divinidad se sumen en la naturaleza objetiva, con Hegel no se sumen, sino que se reunen y forman un todo, que se llama la idea absoluta, origen de todos los desenvolvimientos en el universo. Lo singular es, que Hegel habla de un Dios personal, de la Trinidad, de la Creacion, de la libertad, de la moralidad, de la virtud y de todo lo mas caro para el hombre, y todas estas reminiscencias no son mas que momentos fugitivos, ilusiones, en términos que la vida para Hegel, segun dice un filósofo, es semejante al triste estado de Tántalo, á quien un destino cruel arranca sin cesar los frutos, en el instante mismo en que tiende la mano para cogerlos y gustarlos. Spinoza fué mas franco, negando la libertad moral y un Dios-Providencia.

Este es en resúmen el cuadro que presenta el panteismo filosófico. Publicado el *Tratado del método* por Descartes en 1637,

abriendo el campo á las discusiones filosóficas, y encerrando en una arca santa las verdades de la fé, dió un golpe mortal á la filosofía peripatética, que era como la filosofía oficial, sierva humilde de la teología, y al mismo tiempo ahogó los gérmenes que existían del panteísmo místico, fruto de la importación de las doctrinas de Plotin, Proclo y demás filósofos de la escuela alejandrina en el renacimiento. Pero como Descartes no solo destruyó lo existente, sino que presentó las bases de un nuevo sistema cimentado en el principio de la soberanía de la razón, atrajo á sí todas las inteligencias, que deseaban sacudir el yugo de la autoridad, y consagrarse con libertad á indagaciones científicas. Los frutos que recogió Descartes fueron copiosísimos, y al concluir el siglo XVII el mundo científico todo era cartesiano, pero estos laureles se marchitaron pronto. Los grandes descubrimientos de Newton, auxiliados en Francia por la mordaz crítica de Voltaire contra los turbillones, desacreditaron la física cartesiana; las ideas innatas recibieron un golpe de muerte con el Ensayo del entendimiento humano de Locke; el gran Leibnitz y Malebranche pusieron en evidencia la falsa teoría de la libertad de indiferencia; la del animal máquina se consideró siempre en pugna con el buen sentido; el crédito que iban tomando las doctrinas de Bacon en favor de la observación y de la experiencia era extraordinario; y finalmente, el falso principio de la pasividad de las sustancias produjo, como una consecuencia indeclinable, el panteísmo de Spinoza. Del gran edificio levantado por Descartes, solo el espíritu y el método han sobrevivido, pero en su lugar un corto número de adeptos fueron transmitiendo el spinosismo, hasta que entronizándose en Alemania, forma el núcleo de cuantos sistemas existen en aquel país, con todas las modificaciones que son consiguientes á la marcha natural que llevan las ideas en su desenvolvimiento.

DOCTRINA.

CAPÍTULO SESTO.

SISTEMA DE DESCARTES.

ESPOSICIÓN.

Para dar á conocer la filosofía de Descartes y poner en claro la manera sagaz con que este filósofo inauguró su reforma, basta recurrir á su *Tratado del Método*, que fué el molde donde por primera vez vació todo su pensamiento. Descartes divide su tratado en seis partes. En la primera se encuentran diversas consideraciones sobre las ciencias; en la segunda las principales reglas del método que ha inventado; en la tercera las reglas de moral que ha deducido de su método; la cuarta los fundamentos de su metafísica; la quinta los fundamentos de su física; y en la sesta las cosas que se requieren para caminar adelante en el descubrimiento de la verdad, y las razones que motivaron su obra. Gibbon dice, que el buen sentido es una cualidad no menos rara que el genio, y Descartes no es menos admirable por el buen sentido que por el genio. Podrán haber perdido su mérito las concepciones atrevidas de este filósofo, podrá tenerse por una paradoja su física y por un sueño de la imaginación su metafísica, pero aquel tacto delicado, aquella fuerza de buen sentido que caracteriza su *Tratado*

del Método, para presentarse al mundo como reformista, descubriéndose en el giro que dió á sus ideas un conocimiento profundo del siglo en que escribía, de la calidad de los adversarios con quienes tenía que tropezar, y de la manera sagaz con que debía inaugurar y llevar á cabo su reforma, son dotes que no pueden desaparecer nunca.

En efecto, siendo la primera vez que se presentaba al público, se le ve en la primera parte, valiéndose de un lenguaje sencillo, castizo y elegante, y de una modestia inimitable, conmover los fundamentos de todas las creencias filosóficas, hasta entonces recibidas, y replegarse sobre sí mismo, llevado solo del deseo que devoraba su alma de buscar la verdad por sus solos esfuerzos, y á cuyo objeto consagraba toda su vida; se le ve en la segunda, con rara sagacidad alejar toda alarma y toda idea de proselitismo, suponiendo que solo trata de reformar sus propias ideas, como el particular que edifica de nuevo su casa porque la ve ruinoso, sin que, por obrar así pueda decirse, que subvierte los fundamentos de la ciudad; y sienta los cuatro preceptos que se impuso como base para descubrir la verdad por sí mismo; y se le ve en la tercera alejar de su persona toda sospecha de innovador en punto á sus creencias religiosas y á la práctica de la moral para conservar así el concepto de prudente y timorato, y á su sombra consumir la revolucion que meditaba en las ciencias físicas y metafísicas sin los graves obstáculos que en materias tan delicadas pudieran oponérsele. En la cuarta desenvuelve los principios de su metafísica en esta forma.

Duda metódica. Descartes sienta las bases de su duda metódica, y para ello rechaza todos los conocimientos anteriores, suponiendo que han sido adquiridos sin exámen ni crítica, sin ver en la filosofía mas que una ciencia vana, en la que nada aparece cierto, y donde se disputa por todo, verificándose lo mismo en todas las demas ciencias que buscan en ella sus principios. ¿A dónde, pues, recurrirá este filósofo en busca de la certidumbre,

si no la encuentra en el terreno de la ciencia? ¿Acudirá á las opiniones que reinan entre los hombres en todas materias? Bien pronto los escépticos de todos los tiempos le saldrán al encuentro, y haciéndole ver las contradicciones reales y aparentes que aparecen en el fondo de la conducta humana, le obligarán á retroceder. Si de aquí pasa á nuestra naturaleza, se ve que los sentidos nos engañan, la memoria es infiel, y hasta carecemos de un signo seguro para distinguir la vigilia del sueño, en términos que no sabemos si tambien soñamos cuando estamos despiertos. ¿Y es posible que en este mar de duda universal se aneguen tambien las verdades matemáticas, cuya evidencia es incontestable? ¿Quién lo duda? responde Descartes. Quizá fuera de nosotros existe un espíritu poderoso y maligno, que teniendo un placer en engañarnos, se complazca en revestir el error con las apariencias de la verdad y de la evidencia. De esta manera queda por su base arruinado todo el edificio de los conocimientos humanos y entregado el hombre á un absoluto escepticismo.

Pienso, luego existo, *primera verdad*. Sin embargo, Descartes, como vimos antes, habiéndose propuesto destruir su casa para levantarla de nuevo, es decir, habiéndose propuesto construir una nueva filosofía, era natural que se presentara como escéptico respecto á la filosofía reinante, pero no pasó de este punto su escepticismo, y por esta razon dice, que su designio era solo asegurarse y desechar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca y la arcilla. Asi fué; porque no tardó mucho en encontrarla. En efecto, aun cuando todas nuestras facultades, dice Descartes, fuesen falibles, y un ser maligno se complaciese en engañarnos, jamás este ser maligno puede conseguir, que el ser á quien engaña no exista. Porque no hay remedio, si pienso existo, y si dudo que existo, esta misma duda acredita que existo, lo mismo que existo si soy engañado, porque mal podria engañárame si no existiera. Pienso, luego existo, *cógito ego sum*. Esta es la famosa fórmula con la que Descartes sentó las

bases de su metafísica, y que es el primer eslabon de la cadena, que forman todas sus teorías. Yo soy una cosa que piensa, que se acuerda, que imagina, que sufre, que goza, etc., y á esto está reducido todo lo que sé, sin que pueda dudar ni un momento de esta verdad, y lo sé sin saber si tengo cuerpo, si hay otros séres, sin saber nada mas, y de aqui el famoso axioma cartesiano, que: *el conocimiento del alma es mas claro y mas fácil que el del cuerpo.*

Criterio de la evidencia. Pero no basta haber encontrado una primera verdad, porque una primera verdad no satisface; es preciso caminar adelante, y para ello es preciso tambien ver, si se descubre un criterio que sirva de base para el descubrimiento de verdades ulteriores. Descartes descubrió este criterio en la certidumbre que le daba su propia existencia, en su *cógito ego sum*, porque todos sus caractéres, sus titulos y todas las razones que la acreditan, descansan en el sentimiento íntimo, en la *evidencia*, y la evidencia es este criterio que se busca. Descartes proclama como una máxima inconcusa, que nada es verdadero que no sea evidente, y todo lo que es evidente es verdadero, y como es la razon el único juez que decide de la evidencia de las cosas, la razon es tambien la que decide de lo que es verdad y lo que es error, y Descartes proclama como una consecuencia rigurosa la independencia y soberanía de la razon humana. Ya tenemos, segun este filósofo, una primera verdad, que es el *pienso, luego existo*, y una regla para el descubrimiento de otras verdades, que es el *criterio de la evidencia.*

Existencia de Dios. Hasta ahora solo tenemos una verdad, que es la de nuestra propia existencia. Pero como todas las demás verdades, incluidas las matemáticas, no hay medio de hacerlas evidentes, mientras se suponga un genio maligno que tenga placer en engañarnos, es claro, no ser posible avanzar en el conocimiento de la verdad, mientras no se destruya esta suposicion, y esta suposicion solo se destruye, probando la existencia de un

Dios soberanamente perfecto, soberanamente bueno, y por consiguiente que no puede engañarnos, ni permitir que se nos engañe. De manera que Descartes, para dar garantía al principio de la evidencia, cree indispensable probar la existencia de Dios, y para dar garantía á la existencia de Dios, cree indispensable suponer el principio de la evidencia, incurriendo así al parecer en un círculo vicioso. Sin embargo, Descartes cree, que no existe este círculo, porque á su juicio, para que la evidencia tenga un valor propio, basta que tengamos presente en el espíritu el encadenamiento de las razones, sobre que se apoye una proposición, que concebimos como evidente, y que solo cuando recordamos la proposición misma, sin las pruebas que la garantizan, es cuando semejante evidencia tiene necesidad de apoyarse en la creencia de la existencia de un Dios soberanamente bueno, que no puede querer engañarnos. De esta manera salva Descartes el escollo, y entra en las pruebas de la existencia de Dios.

Primera prueba.—Descartes toma la primera prueba de la existencia de Dios, de la idea del infinito que concibe nuestro espíritu, y la presenta de esta manera. Sienta dos axiomas: 1.º que las ideas de sustancias tienen mas realidad objetiva, ó lo que es lo mismo, mas grados de ser ó de perfección que las que representan modos ó accidentes. Téngase presente que Descartes da el nombre de realidad objetiva á la realidad que no pertenece en propiedad al ser que la posee, sino que tan solo refleja en él, pues cuando el ser posee esta realidad, entonces la llama realidad formal en contraposición á la objetiva: 2.º que debe haber tanta realidad en la causa eficiente por lo menos como hay en el efecto, y consecuencia de esto, que lo que es mas perfecto ó contiene en sí mas realidad, no puede ser un resultado y una dependencia de lo menos perfecto. Así es que, si hubiese mas realidad en el efecto que en la causa, habria una parte de esta realidad que sobrepujando á la causa, no tendria causa, es decir, habria un efecto sin causa, lo que es inconcebible.

Descartes haciendo aplicación de estos axiomas á las ideas de que es susceptible el hombre, encuentra unas que no sobrepujan las fuerzas y las proporciones de la naturaleza humana, y no halla inconveniente en suponer, que existen en el alma con una realidad formal, es decir, que las posee en propiedad y es causa de ellas, y de esta condicion son todas las ideas corporales y limitadas; y encuentra otras que no están en este caso, como sucede con la idea de una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, sábia, omnipotente, las cuales se hallan en nuestro espíritu, pero que como nuestro espíritu es limitado, y esta idea de sustancia es ilimitada, es un imposible que el espíritu limitado sea causa de una idea ilimitada, porque lo finito no puede producir el infinito, y en este caso la idea de sustancia infinita obra en el espíritu como una realidad objetiva ó reflejada, esto es, como una realidad que supone fuera el ser que la posee en propiedad, y este ser tiene que ser como la idea misma de sustancia, eterno, infinito, inmutable, independiente, sábio, omnipotente, que no pueda ser otro que Dios, luego Dios existe. Y no se diga, que no se puede comprender el valor de esta prueba, porque la inteligencia humana, finita como es, no puede comprender el infinito, y por consiguiente no puede comprender la existencia de un Dios; porque á esto se contesta muy sencillamente, que si la inteligencia comprendiera el infinito, dejaria de ser el infinito puesto que se le llama infinito por lo mismo que no se le puede poner límites, y que es incomprendible. Lo cierto es, que esta prueba de Descartes tomada de la concepcion del infinito que se halla en nuestra alma, siendo esta finita, presenta un carácter de originalidad y de evidencia que pone á este filósofo en la línea de una de las primeras capacidades del mundo. Descartes presenta otras dos pruebas de la existencia de Dios que no tienen la fuerza que la anterior, y que por lo tanto las omitimos.

Atributos de Dios. Pero no basta haber demostrado la existencia de Dios, es preciso saber, cuáles son sus atributos, porque el

conocimiento de sus atributos ensancha extraordinariamente el campo de la filosofía, y aclara mas y mas la metafísica de Descartes. Todos los atributos de Dios tienen un solo origen, que es la idea de la soberana perfeccion, que se halla en nuestra alma, y toda idea que se acomoda á esta soberana perfeccion está en Dios, así como toda idea que envuelva imperfeccion no está en Dios, como incompatible con la idea matriz de la soberana perfeccion.

Por consiguiente, Dios es soberanamente libre, porque toda dependencia es una imperfeccion. No está sometido á ninguna ley, porque las hace todas, ni á la ley del bien, puesto que el bien es lo que quiere. Dios es infinito en poder y en inteligencia, como lo acredita la existencia del mismo mundo, y lo acreditan las leyes que le gobiernan. Es infinito en bondad, como lo acredita el conjunto de la creacion, puesto que las mismas imperfecciones, que en los detalles se advierten, son necesarias á la armonía general del universo. Dios está presente en todas partes por su poder y no á la manera de las cosas estensas. En razon de su presciencia divina, dice Descartes, antes que Dios nos enviara á este mundo, ha sabido exactamente todas las inclinaciones de nuestra voluntad, siendo él el que las ha puesto en nosotros, el que ha dispuesto todas las demas cosas que están fuera de nosotros, de manera que tales ó tales objetos se presentasen á nuestros sentidos en tal ó cual tiempo, y con cuya ocasion ha sabido, que nuestro libre albedrío nos determinaría á tal ó cual cosa, y Dios lo ha querido así, pero no ha querido ejercer coaccion sobre nosotros. Para conciliar Descartes la presciencia divina con la libertad del hombre, distingue en Dios dos especies de voluntades, la una independiente y absoluta, por la que quiere que todas las cosas se hagan de la manera que se hacen: y la otra relativa, que se refiere al mérito ó demérito, por la que quiere que se obedezca á sus leyes. Tambien es Dios criador y conservador. Un acto de su voluntad ha dado existencia al mundo y en un solo

arranque, porque sería indigno de Dios que hubiera obrado poco á poco, como si la creación fuera una obra desproporcionada á sus fuerzas; y cuando Descartes esplica su sistema de los turbiliones, tiene cuidado de hacer esta advertencia. El atributo de conservador, á los ojos de Descartes, no es mas que el de criador con la continuidad. Dios, dice, conserva lo que ha creado, y lo conserva continuando creándolo, porque todo lo que existe no continua en su existencia, sino por la accion de quien lo ha sacado de la nada, y si esta accion cesase, todo volveria á sumirse en la nada. Para Descartes, segun se ve, el atributo de conservador se confunde enteramente con el de Creador.

Esplicados los principales atributos de Dios, ya tenemos todo lo necesario, para que Descartes se lance por el camino de los descubrimientos. Tenemos una primera verdad, cual es la existencia propia, y que es de tal naturaleza que es incontestable. De esta primera verdad Descartes dedujo el criterio de la evidencia, pero al quererlo aplicar á las demas verdades hasta á las demostraciones matemáticas se encontró con el genio maligno, que pudiera engañarnos, y para destruir este estorbo, fué en busca de un ser soberanamente bueno, que ni podia engañarnos ni permitir que se nos engañara, fué en busca de Dios, y en efecto lo encontró; y para destruir esta idea de engañador, descubrió sus atributos divinos, absolutamente incompatibles con semejante cualidad, y desde que consiguió esto, dejó perfectamente asegurado el criterio de la evidencia, y desde este acto pudo Descartes con confianza lanzarse en todas direcciones en busca de otras verdades, auxiliado de la antorcha de la evidencia, despejada ya de todas las nubes que la oscurecian; y es claro, que en esta correría que emprendió, se encontró desde luego con el hombre en todos los demás fenómenos que presenta fuera del de su propia existencia; y á sus ojos, los diferentes actos por los que se manifiesta el ser pensador, pueden reducirse á tres clases: *Juicios, voluntades, afecciones.*

Juicios.—Divide Descartes los juicios ó ideas en ideas innatas, ideas adventicias é ideas facticias.

Ideas innatas. Ya tuve ocasion de hablar de las ideas innatas de Descartes, cuando espuse las doctrinas de Locke, y por lo tanto ahora me limitaré á decir, que tanto este como Hobbes interpretaron mal á aquel filósofo, cuando supusieron, que por ideas innatas entendia aquellas, que se hallan *in actu*, como dicen los escolásticos, en el alma, puesto que Descartes al denominarlas innatas, solo quiso decir, que el hombre tiene la facultad de producirlas, sin tenerlas actualmente en el espíritu, pero que se producen con tal facilidad y espontaneidad á la menor escitacion, y tan adheridas están á nuestra naturaleza intelectual, que parecen como innatas. Este es el sentido en que se esplicó Descartes, y si bien el nombre de innatas presenta alguna violencia, atendido su sentido natural, es innegable la existencia de estas ideas espontáneas, que toda inteligencia percibe, cualquiera que sea el grado de su cultura, y que son la antorcha que guia al hombre en los senderos de esta vida. La simple escitacion causada en el alma por los objetos sensibles, despierta en el hombre las ideas de lo bello, de lo verdadero, de lo bueno, de la unidad, del infinito; y justo es, que estas concepciones puras de la razon no se confundan con todas las demás ideas, que son fruto del trabajo intelectual, ú obra de los sentidos. En este concepto, Descartes estuvo en lo verdadero, sin que todos los esfuerzos de los filósofos empiricos, empeñados en buscar estas ideas en los ojos del cuerpo, hayan conseguido destruir sus doctrinas en este punto.

Cuando Descartes habla del carácter de estas ideas innatas, se explica asi:

Solo Dios, que nos ha criado, ha podido imprimir en nuestras almas estas ideas naturales, como un sello que ha grabado sobre su obra. Y si Dios nos ha dado estas ideas, lo mismo podria quitárnoslas, cambiarlas ó destruirlas, si quisiera, porque es omnipotente, y ninguna ley, ni aun la del bien, puede limitar

su omnipotencia, puesto que él hace todas las leyes. Decir que las verdades metafísicas establecidas por Dios son independientes, equivale á hablar de Dios como de un Júpiter ó de un Saturno, ó es someterle á los destinos. Dios ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey en su reino, y como un rey, puede igualmente mudarlas. Estas ideas naturales, que Descartes llama innatas, no son á los ojos de este filósofo ni independientes, puesto que Dios las ha hecho, ni inmutables, puesto que puede mudarlas, ni necesarias, puesto que puede destruirlas. Ya veremos el valor de esta doctrina en la crítica que hagamos de este sistema.

Ideas adventicias. Ideas adventicias son aquellas que vienen de fuera, esto es, del mundo exterior y que tienen lugar sin el concurso de nuestra voluntad, y algunas veces contra la voluntad misma. El conducto por donde vienen todas estas ideas es la sensación por medio de los sentidos esternos, que nos la dan á conocer. Aquí viene naturalmente á colocarse la cuestión de la existencia del mundo material. ¿Y cuál fué la opinion de Descartes sobre este punto?

Cuando este filósofo publicó su reforma, reinaba en las escuelas la opinion, de que de los objetos se desprendian superficies ligeras ó imágenes, las cuales introduciéndose á lo largo de los nervios hasta el cerebro, producian alli la percepcion, que es la misma opinion de los epicúreos. Descartes rechazó esta doctrina, y la substituyó con otra, que aunque no verdadera, era menos grosera. Los objetos, segun Descartes, producen movimientos orgánicos en los sentidos, y estos movimientos despiertan en el espíritu las ideas de figura, de distancia, de color, de sonido, de calor, de placer, de dolor, etc., y cuyas ideas no vienen de fuera sino que están en potencia en nuestra alma, hasta que estos movimientos orgánicos, que ninguna semejanza tienen con ellas, las despiertan. Hecha esta substitucion, creyó Descartes, que podia explicar la existencia del mundo exterior, pero como dejó subsis-

tir un cuerpo intermedio entre el mundo exterior y la idea, que era el movimiento orgánico, se encontró con una dificultad invencible, y era que el alma escitada por el movimiento orgánico podia deponer de la idea despertada en ella de estension, de figura, de dolor, etc., pero sin poder salir de la idea, y sin saber, por consiguiente, si á estas ideas despertadas en el alma correspondian objetos reales en el mundo exterior que las representaran, y que fueran un fiel trasunto de ellas. Esta posicion cruel que ocupó Descartes, nació de no poner el mundo exterior faz á faz del alma, y del empeño de valerse de cuerpos intermedios, sustituyendo con los movimientos orgánicos las especies intencionales ó imágenes de los antiguos. Cuando espusimos la doctrina de Locke, vimos que este filósofo hizo lo mismo, y que por hacer lo mismo incurrió en el mismo idealismo que Descartes, en la cuestion sobre la existencia del mundo exterior.

Descartes, pues, habia sentado su primera máxima de la propia existencia, del *cógito ergo sum*; habia reconocido como base de descubrimiento el principio de la evidencia, y para dar á este criterio toda la estension y fijeza que necesitaba, habia probado la existencia de Dios con todos sus atributos divinos, destruyendo asi la suposicion de ese genio maligno que impedia caminar adelante. Llega ahora á la prueba de la existencia del mundo exterior, y como no puso á este frente á frente con el alma, y antes bien puso como intermedio entre uno y otra el movimiento orgánico, no pudo aplicar directamente el principio de la evidencia, porque estrechada el alma á sus propias ideas sobre los objetos del mundo exterior, é ideas provocadas por el movimiento orgánico de los sentidos, no podia dar razon de esos mismos objetos esternos, que no entraron en su alma, que no pasaron de los sentidos, y que en los sentidos mismos tan solo provocaron movimientos orgánicos, que dieron origen á la percepcion ó á la idea en el alma. En este conflicto, viéndose Descartes encerrado en un idealismo, del que no podia salir, é idealismo creado

por él mismo, tuvo que dejar el principio de la evidencia en sí mismo, y acogerse á las pruebas de que se habia valido para sostenerle y apoyarle, tuvo que acudir á los atributos de Dios. Nosotros, dijo, no conocemos los objetos del mundo exterior en sí mismos, porque nosotros solo tenemos de ellos los ideas suscitadas por el movimiento orgánico de nuestros sentidos, pero si no los conocemos en sí mismos, sabemos ya, que Dios no puede engañarnos, y habiendo puesto en nosotros una fuerte tendencia á creer, que la idea de estension, por ejemplo, es causada en nuestra alma por alguna cosa que sea estensa, si no lo fuera realmente, si no sucediera asi, nos engañaria. Es asi, que Dios, siendo soberanamente bueno, no puede de manera alguna querer que se nos engañe, luego nuestras ideas de los objetos del mundo exterior corresponden á una realidad fuera de nosotros; y de esta manera prueba Descartes por medio de la veracidad divina la existencia del mundo material. Lo singular es, que él mismo destruye este argumento tan poco filosófico con la confesion que hace, fundado en su teoría sobre los sentidos, suponiendo, que éstos no nos dan á conocer las cosas exteriores tales como son, en cuyo caso desaparece la veracidad divina, y convencido de ello este filósofo se acoge á otro atributo, se acoge á la bondad divina, diciendo, que si bien no conocemos los objetos del mundo exterior tales como son en sí, los conocemos en su relacion con nosotros, en cuanto nos son útiles ó dañosos, y pueden influir en nuestro bien ó nuestro mal. Esta es la singular teoría de Descartes sobre la percepcion esterna, sin que por ahora tengamos mas que decir.

Ideas facticias. Estas ideas son las que formamos nosotros mismos como producto de nuestra actividad intelectual, pero que siempre reconocen por origen las ideas innatas y las ideas adventicias, porque son los materiales para formarlas.

Voluntades. Despues del entendimiento la voluntad, ¿y qué es voluntad? segun Descartes. El poder que tiene el alma para de-

terminarse, pero este poder descansa en otro, en el poder de afirmar ó de negar, y como afirmar ó negar es enteramente un acto del juicio, que es una facultad intelectual, es claro, que Descartes desvirtua esencialmente el poder de la voluntad y la confunde con el entendimiento. No decidiéndose nuestra voluntad, dice, á seguir ni á huir de cosa alguna sin que el entendimiento se la presente como buena ó como mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda para obrar lo mejor que se pueda, es decir para adquirir todas las virtudes. De esta tendencia á confundir la voluntad con el juicio resulta otra, que es la de confundir la virtud con la ciencia. Asi no es extraño, que Descartes achaque á la voluntad todos nuestros errores, cuando sin escuchar las razones que la proponga el entendimiento, obra por su cuenta, en cuyo caso, siendo como es una facultad ilimitada y la única en nuestro ser que tiene este carácter, marcha á la ventura y se entrega á todos los extravíos sin distinguir ya el bien del mal, lo verdadero de lo falso.

Afecciones. No se puede decir lo que son las pasiones en el sistema de Descartes, sin dar á conocer aunque sea ligeramente la teoría de los espíritus animales, que fué tambien obra de este filósofo. Cuando Descartes publicó su forma filosófica, hacia poco tiempo que Harvey habia descubierto la circulacion de la sangre, y aprovechándose Descartes de esta circunstancia, dijo: la sangre, cuando pasa desde el corazon al pulmon, las partes de ella mas delicadas y mas sutiles, en lugar de llevar el curso ordinario, suben al cerebro en mayor cantidad que la que necesita este para su sostenimiento, y todo este exceso, dotado de una movilidad admirable y de una sutileza como la llama de una antorcha, se introduce en los poros innumerables del cerebro, y en su continua agitacion, recorre todos los puntos de la masa encefálica, y marcha por los huecos de los nervios para dar movimiento á toda la máquina. Pues este exceso de sangre, reducido á tales condiciones, es lo que Descartes llama *espíritus animales*.

Descartes define las pasiones, diciendo ser unos sentimientos del alma causados, sostenidos y fortificados por algun movimiento de los espíritus animales.

Las pasiones ó proceden del alma misma ó de los diversos estados del cuerpo ó de los objetos exteriores. Proceden del alma, cuando el alma misma, por un acto suyo propio, imprime un movimiento á los espíritus animales. Proceden del cuerpo, cuando es solo obra del temperamento, y este se advierte cuando se siente uno alegre ó triste sin poder adivinar la causa. Y proceden de los objetos exteriores por efecto de las impresiones que hacen estos en el alma por medio de los sentidos. Esta última es la causa mas ordinaria de provocarse las pasiones, y sobre la que puede tener lugar una clasificacion que no puede recaer sobre la calidad de los objetos, porque entonces sería infinita, sino tan solo sobre la manera con que afectan á nuestra alma las pasiones, que siempre tienen que ser en su base útiles ó dañosas, por ser este su carácter esencial.

Descartes reduce á solas seis las pasiones primitivas, que son primero la admiracion, segundo el amor, tercero el aborrecimiento, cuarto el deseo, quinto la alegría, sexto la tristeza. La primera que es la admiracion se produce por la novedad que causa la vista de los objetos, y las cinco últimas por su cualidad de buenas ó de malas. Descartes analiza una por una todas estas pasiones, y presenta sus causas, sus efectos y sus caracteres, haciendo lo mismo con las pasiones secundarias.

En razon de la influencia que las pasiones tienen en las deliberaciones del alma, rechaza la distincion que hacian los escolásticos del alma sensitiva y racional, y la pugna que suponian entre una y otra, porque para él el alma sensitiva y el alma racional no son mas que una alma, y en su juicio los combates de las pasiones contra la razon no son mas que la lucha del alma con el cuerpo. Residiendo el alma en la glándula, que está en medio del cerebro, puede verse solicitada por el alma misma ó por los espíritus ani-

males, y si los impulsos son contrarios resultan de aquí los combates y las situaciones azarosas en la vida.

¿Y qué utilidad prestan las pasiones? Una utilidad muy grande, porque el hombre privado de pasiones seria una máquina inmóvil, mientras que dotado de ellas se ve provocado á la accion, se ve escitada su actividad por medio del sufrimiento y del placer, para huir del mal y buscar el bien y por este medio recobra vigor la voluntad, el movimiento y la vida. ¿Y qué medio hay para combatir las? Para satisfacer á esta pregunta, dice Descartes, es preciso tener presente, que la voluntad depende del alma, y el cuerpo solo obra sobre ellas indirectamente; y las pasiones dependen absolutamente de las acciones que las producen, y el alma solo obra sobre ellas indirectamente. Asi pues, la voluntad no nos da valor, miedo, cariño, pero puede crear motivos que esciten pasiones contrarias á las que se quieren combatir. El honor es un motivo poderoso para combatir el miedo, y lo mismo sucede en todos los demás casos. Tambien, dice, se recurre á las emociones ó pasiones interiores del alma para combatir las pasiones del cuerpo, en concepto de que de estas emociones interiores dependen principalmente la felicidad ó la desgracia de la vida, y en ocasiones se encuentran unas pasiones del alma con otras pasiones del cuerpo que las son contrarias, y pone por ejemplo la tristeza que experimenta el hombre en medio de goces criminales. Por esta razon conviene vivir satisfecho y contento con las emociones íntimas del alma, y estando seguro dentro, se pueden despreciar todas las turbaciones que vengan de fuera. ¿Y cómo se adquiere esta seguridad interior? Se adquiere con la virtud, dice, porque es tan cumplida y tan satisfactoria la garantía que nos da, que no tendrán jamás poder bastante para turbarla los mas violentos esfuerzos de las pasiones.

Descartes termina diciendo: todas las pasiones son buenas por su naturaleza, solo su exceso es malo, y este exceso se puede evitar por la habilidad, por la premeditacion y sobre todo por la virtud.

Distincion del alma y del cuerpo. Para que se conozca el singular mérito que Descartes contrajo en este punto, es preciso conocer las opiniones que habia sobre el alma, cuando publicó su reforma. Platon reconoció en el hombre tres almas, el alma racional que colocó en la cabeza, y es la única que puede aspirar á la inmortalidad; el alma irascible que es el principio de la actividad y del movimiento, y colocó en el corazon; y el alma apetitiva, origen de las pasiones groseras y que muere con el cuerpo. Aristóteles admitió mas, admitió cinco almas, que son el alma nutritiva, el alma sensitiva, el alma irascible, el alma apetitiva y el alma racional. Los escolásticos suprimieron algunas de Aristóteles, y las redujeron á tres, que son, el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional.

Llega Descartes, y con mano firme borra esta diferencia de almas, é indicando el único método propio á los hechos del pensamiento, establece una distincion clara, clarísima, de los dos órdenes de fenómenos, unos relativos al espíritu y otros relativos al cuerpo. Todos los fenómenos, digo, que están sometidos á la conciencia ó de que la conciencia pueda dar razon pertenecen al espíritu, y de esta clase son nuestros sentimientos, nuestras voliciones, nuestros pensamientos; todos los fenómenos de que la conciencia no puede dar razon, aun cuando se verifiquen en nosotros, pertenecen á la materia, y de esta clase son, la digestion, la circulacion de la sangre, la secrecion de la bilis y otros. Los primeros son fenómenos intelectuales, los segundos son fenómenos físicos. En el fondo de los primeros está el pensamiento, en el fondo de los segundos está la estension. Los primeros suponen una sustancia espiritual, los segundos una sustancia corporal, y estas dos sustancias no solo son de una naturaleza distinta, sino tambien de una naturaleza contraria por la incompatibilidad que hay entre los fenómenos de una y otra, y consecuencia de todo es, que en el mundo no hay mas que espíritu y materia, el primero sometido á las leyes del pensamiento, y el segundo á las de la estension;

y todas esas distinciones de almas no son mas que invenciones de los filósofos.

Sustancia del alma. Nosotros no conocemos, dice Descartes, la sustancia del alma en sí misma, pero toda sustancia tiene un atributo fundamental, sin el que no podríamos concebirla, y este atributo fundamental es el que constituye su esencia y su naturaleza, y de él dependen todos los demás atributos. No hay fenómeno del espíritu que no suponga el pensamiento, cualesquiera que sean las formas y modificaciones con que se presente, en términos que no se puede concebir el espíritu sin el pensamiento, y si desapareciera el espíritu desaparecería el pensamiento, y en último resultado, el alma no es mas que una sustancia pensadora.

En contraposición sucede lo mismo con la materia. Ignoramos la sustancia de la materia, pero sabemos que su atributo fundamental es la extensión, cualesquiera que sean las formas y modificaciones con que se presente, en términos que no concebimos los cuerpos sin la extensión, y la extensión es la esencia de la materia.

De las sustancias en general. Cuando concebimos la sustancia, dice Descartes, concebimos no solo una cosa que existe, sino también una cosa que no necesita mas que de sí misma para existir. En esta definición ya se advierte un vacío capital, porque si nos atenemos á ella no hay mas sustancia que Dios, porque solo Dios es una sustancia que se basta á sí misma para existir, y en este caso, desaparecen todas las sustancias del universo. Pero Descartes notó luego el vacío, y para llenarlo dice, que cuando se trata de las cosas creadas, es preciso entender por sustancias aquellas que, no teniendo necesidad para subsistir, mas que del concurso ordinario de Dios, necesario á la existencia de todos los seres, se sostienen por otra parte por sí mismas, y no tienen necesidad para existir del concurso de las cosas creadas.

Pero este concurso de Dios, ¿en qué consiste segun Descartes?

Ya lo dijimos hablando de los atributos divinos, consiste en una creacion continua. Todas las sustancias creadas y finitas son por consiguiente pasivas, puesto que no pueden continuar en su existencia, ni por consiguiente obrar, sin la accion continua de este mismo poder que las ha creado. Si en cada instante los séres no fuesen creados, todo se sumiria en la nada. Pero como Descartes, respecto á las cosas creadas, entiende por sustancia, no la que subsiste por sí, sino la que subsistiendo solo por el concurso ordinario de Dios, es decir, por una creacion continua, no tiene necesidad para existir del concurso de ningun otro ser creado, es claro, que los séres creados no son sustancias sino respecto de los demás séres creados, cuando para existir pueden pasarse sin su concurso, pero no son ni pueden ser respecto de Dios, puesto que ellos no existen sino á condicion de ser continuamente creados por él.

Toda la doctrina cartesiana en este punto, está resumida en lo siguiente. Todas las sustancias creadas son pasivas. En la realidad no hay mas que una sola sustancia, una sola causa eficiente, verdaderamente activa, que es Dios, fuerza suprema, infinita, que habiendo creado los séres, solo él puede modificarlos, cambiarlos ó conservarlos en el mismo estado. Tal es el principio fundamental de la metafísica de Descartes.

¿Y nuestra alma es tambien una sustancia pasiva? Para Descartes lo es lo mismo que todas las demas. Con la circunstancia de que su atributo esencial, que es el pensamiento, no se opone á ello, porque el que piensa, ó una cosa que piensa, es una cosa que recibe pasivamente modificaciones, y no es una causa, ni una fuerza siempre activa, y de aquí la diferencia que estableció Descartes entre la idea de sustancia y la idea de causa, que caracteriza la filosofia cartesiana. Y no se diga, que la continuidad no interrumpida del pensamiento está en contradiccion con la pasividad de la sustancia del alma, porque el pensamiento, considerado en sí mismo, es una modificacion fatal y pasiva, puesto que

no dependen de nosotros todos los actos que nos provocan á pensar. El pensamiento, lo mismo que la estension, no suponen ninguna fuerza esencial en el sugeto que las posee, y la continuidad del pensamiento en un ser continuamente creado, no altera en nada su pasividad.

Asiento del alma en los órganos. El alma, segun Descartes, está de tal manera confundida con el cuerpo, que no se puede decir que ocupe este ó el otro lugar, ni tan poco podria decirse, sin dar al alma un atributo que solo tiene la materia, cual es la estension. Sin embargo, Descartes cree, que no hay inconveniente en dar al alma un punto de residencia con preferencia á otros, y que este punto sea la parte mas interior del cerebro, que es una glándula pequeña, situada en medio de la sustancia cerebral, como un punto central entre los dos hemisferios semejantes, en que se divide nuestra cabeza, y cuya glándula llama glándula pineal; siendo este punto el centro desde donde irradia la accion del alma en todas direcciones. Se halla colocada de tal manera esta glándula, que influyen en ella los espíritus animales en su tránsito de las cavidades anteriores á las posteriores, á la par que influye ella en los espíritus animales para darles direccion. Como hay un estrecho lazo que liga el alma al cuerpo, es indudable que las cualidades del cerebro modifican el alma de una manera patente, impidiendo su desenvolvimiento, como se ve en los niños y en todas las enfermedades que atacan al cerebro.

El animal máquina. Conocidas las bases de la metafísica de Descartes, nada mas fácil de comprender que su hipótesis del animal máquina. Descartes tira una línea divisoria entre el espíritu y la materia, entre la estension y el pensamiento. Todo lo que no es materia es pensamiento, todo lo que no es pensamiento es materia, y no hay ni seres ni leyes intermedias. El hombre en cuanto tiene espíritu está sometido á las leyes del pensamiento, y en cuanto tiene cuerpo está sometido á las leyes generales de la mecánica, á que está sometida la materia. Los pensamientos, vo-

liciones y sensaciones, en cuanto son un acto psicológico, pertenecen al alma y están sometidas á las leyes del pensamiento. Las impresiones producidas en el cerebro, las pasiones como resultado de los movimientos de las fibras, de los fluidos, de los espíritus animales, que suben ó bajan del corazón, son producto de leyes mecánicas por los que se rige la materia.

Pues bien, los animales tienen precisamente que estar sometidos ó á las leyes del pensamiento ó á las leyes de la materia. A las leyes del pensamiento no lo están, porque si lo estuvieran, serian iguales á nosotros, lo que no es así. Luego están sometidos á las leyes de la materia, y todos sus movimientos orgánicos, sus apetitos y sus pasiones son resultado de un puro mecanismo. Todos los actos que realizan los animales son un producto de las impresiones, que hacen los objetos sobre sus sentidos, é impresiones, que poniendo en movimiento los espíritus animales, arrastran mecánicamente á ciertos y determinados movimientos, en los mismos términos que un reloj ó cualquiera otra máquina artificial produce los resultados, que su autor se propuso al construirla. Así es, que Descartes no halla dificultad en creer, que si un artifice pudiera construir un mono ú otro animal cualquiera con todas las formas interiores y exteriores que tiene, sería de la misma naturaleza que estos animales. Y cuando se le objeta, poniéndole de frente los repetidos actos de inteligencia que dan los animales, contesta muy friamente, que cuanta mas inteligencia descubran los animales en sus operaciones, tanto mas patentizan que sus trabajos son resultado de la mecánica, cuya gloria pertenece al autor de la máquina y no á la máquina. En fin, todos los hechos que los animales realizan, lo mismo que todas las funciones orgánicas de los cuerpos animados, caen bajo el imperio de las leyes generales de la mecánica, que rigen el mundo material.

En resumen, toda la metafísica de Descartes se reduce á haber buscado la base de toda certidumbre en la conciencia, por el

conocimiento de la existencia propia; haber reconocido la evidencia como verdadero criterio de verdad, proclamando así la libertad del pensamiento; haber fijado la distinción del alma y del cuerpo, creando así el método psicológico; haber creído necesaria la prueba de la existencia del mundo exterior; en las pruebas de la existencia de Dios, haber identificado el atributo de conservador con el de creador; haber clasificado las ideas en ideas innatas é ideas adquiridas; haber confundido la voluntad con el juicio; haber proclamado la pasividad de todas las sustancias creadas, y haber producido su hipótesis del animal máquina. Estos son los puntos culminantes de la metafísica de este filósofo, y que en gérmen consigna en la cuarta parte de su *Tratado del método*.

CRITICA.

«Nos es imposible, dice Bouiller en su historia del cartesianismo, someter á un exámen crítico el sistema cartesiano, sin experimentar desde luego un sentimiento de desaliento y de escepticismo, porque el camino que hemos recorrido en la esposición de este sistema está todo cubierto de ruinas.» Es verdad, el cartesianismo desapareció, pero dejando rastros indelebles, porque era un sistema grande, que por espacio de un siglo se habia absorbido todas las inteligencias, y un sistema que habia producido un movimiento filosófico, que reinó en una época dada sin rival en el mundo, no ha podido menos de contener alguna verdad y de ser influyente en los destinos futuros de la filosofía y de la humanidad. Presentemos, pues, su lado verdadero y su lado falso, para que se forme un juicio acertado sobre el valor de esta filosofía.

El error fundamental de la filosofía de Descartes está en la

idea de sustancia, que influyó poderosamente en toda su metafísica. La única sustancia que se revela á nosotros es nuestra alma por medio de la conciencia. ¿Y qué nos dice el alma en el estudio de sí misma? Se puede definir el alma bajo dos conceptos, ó por aquello que ella hace y que ella experimenta, ó por lo que es en sí misma, es decir, se la puede definir ó por el uso que se advierte en ella de sus facultades, ó por su esencia. Considerada en el primer concepto, el alma es un principio que siente, que piensa, que quiere, porque se la ve desenvolver todos estos atributos, y este principio en ejercicio de todas estas facultades, es el yo, que nos dá á conocer la conciencia. Pero la conciencia avanza á mas, porque no solo nos hace conocer la existencia de este principio por el estudio de estas facultades, sino que internándonos mas en su estudio, vemos, que en medio de la infinita variedad de manifestaciones á que nos conduce el uso de estas facultades de sentir, pensar y querer, advertimos, que este principio es siempre uno, siempre idéntico, y que esta unidad é identidad aparecen en el fondo de esas mismas facultades, en términos que podrá sufrir interrupcion la sensibilidad, el pensamiento ó la volicion, y la esperiencia acredita, que la sufren en ciertos momentos de la vida, pero la unidad é identidad siempre son las mismas, siempre aparecen como atributos fijos y permanentes de esta sustancia, que llamamos yo, siempre son sus condiciones absolutas, siempre tienen su asiento en el verdadero centro de nuestra existencia. Pero si hemos de dar realidad al alma no basta esto, no basta la unidad y la identidad, porque podrian calificarse de abstracciones, es preciso caminar mas adelante, y para ello es preciso reconocer en este principio una virtud expansiva, un poder que saliendo de sí se haga sentir fuera de sí misma, un principio *qui conatum involvit*, como decia Leibnitz, una causa, una fuerza. Esta es la esencia del alma, es una fuerza indivisible, idéntica, inmaterial, susceptible de sentimiento, de inteligencia, de libertad, y esencialmente

perfectible con aspiraciones al infinito, que la abre un campo sin límites al porvenir. Esta es el alma, esta es la sustancia que conocemos. El alma se nos revela dotada de actividad y causalidad, y como fuerza y como causa la vemos ejercer su influencia sobre todos los objetos exteriores que la afectan.

Si de nuestra alma pasamos á todas las sustancias en general, no podemos prescindir de revestirlas con estos mismos caracteres. Todas las sustancias creadas están dotadas de actividad y causalidad, en términos, que la idea de sustancia se confunde con la idea de causa, y no se puede concebir la idea de causa, sin un principio activo que constituya su esencia. No quiere decir esto, que las sustancias creadas estén independientes del criador, lo que es un absurdo, sino que, sin destruir esta relacion de dependencia eterna é incontestable, están dotadas de una actividad que recibieron originariamente del criador, y en virtud de esta actividad realizan los actos y perseveran en la existencia. Asi, pues, por sustancia debe entenderse, no solo la que existe por sí misma, y que es solo aplicable á Dios, sino tambien la que obra en virtud de una actividad esencial, recibida originariamente de otro sér. Estando, pues, colocada la esencia de la sustancia en la actividad, las sustancias creadas pueden existir y obrar en virtud del acto primitivo del criador, que les ha conferido esta actividad, sin destruirse la relacion de dependencia de las criaturas al criador. Entendida de esta manera la idea de sustancia, quedan perfectamente deslindadas todas las sustancias del universo. Dios, centro y foco de toda actividad y de toda causalidad, es la sustancia única, que existe por sí misma. Las sustancias creadas, dotadas cada una, en el acto de recibir su existencia de la mano del creador, de una actividad y una causalidad capaces de realizar los actos análogos al grado de actividad y de causalidad que recibieron del mismo, presentan en su desenvolvimiento la diferencia que las separa las unas de las otras, y de esta manera, bajo la absoluta dependencia del criador, reinan en el mundo principios

activos y fuerzas, que como otras tantas emanaciones del seno del criador, obran en virtud de esa misma actividad, que constituye su esencia.

Si esta es la verdadera idea que debemos formar de nosotros como sustancia y de todas las sustancias en general, Descartes incurrió en un grave error, que mina toda su metafísica, cuando dijo, que las sustancias creadas todas eran pasivas, y que no hay otra sustancia activa que la de Dios, porque á su juicio solo se llama sustancia activa la que recibe la existencia de sí misma, y como solo Dios está en este caso, no hay mas principio activo en el universo que Dios mismo. Consecuencia de esta doctrina, es que Descartes se ve precisado á identificar la conservacion de las sustancias con la creacion continua, en términos, que cada acto de conservacion es un acto de creacion, y las criaturas, privadas de toda fuerza, de toda causalidad propia, solo continúan en la existencia á calidad de ser creadas en cada instante. Aquí se vé, que Descartes no se limita á reconocer una relacion de dependencia de las criaturas al criador, lo que sería muy justo, sino que convirtiendo el acto de conservador en Dios en el de creador continuo, aniquila en las sustancias creadas toda independencia, toda personalidad y toda libertad en ellas, y por consiguiente todos sus actos no son mas que operaciones de Dios, resultado de su carácter de creador continuo, asi como privadas de todo principio activo, su esencia queda reducida á la pura existencia y nada mas, y Descartes, al definir la sustancia, no la da otro atributo que la pura existencia, ni tampoco podia darla otra definicion.

Si de la ontología pasamos á la psicología, el mismo error se advierte en la doctrina de Descartes. En el estudio que hizo del alma desconoció su carácter esencial de ser una fuerza, de-ser un principio activo, que en su misma constitucion tiene la iniciativa, para darse á conocer en la esfera de su posibilidad; desconoció tambien otros caractéres tan esenciales como la actividad, como son la unidad y la identidad. Descartes solo vió en el alma sus

facultades fenomenales, sus sensaciones, sus pensamientos y sus voliciones, que tienen sus intermitencias, como se ve en el letargo, en el desvanecimiento, etc., á diferencia de la unidad, la identidad y la actividad, que obran como una cantidad constante, y de las tres facultades, sentir, pensar y querer, se desentendió de la última, esto es, de la voluntad, que supone un principio activo, voluntario y libre, y se fijó en el pensamiento, definiendo el alma, una cosa que piensa, una cosa que sufre pasivamente ciertas modificaciones, porque el pensamiento no depende de la actividad voluntaria y libre. Este error en psicología, como lo es el suponer esencia del alma una facultad puramente pasiva, como es el pensamiento, le condujo á suponer en ontología la pasividad absoluta de todas las sustancias creadas.

Reducida la esencia del alma á solo el pensamiento, que es una cualidad puramente pasiva, y sin un principio activo para reobrar sobre el mundo exterior, creyó, que habia una necesidad absoluta de probar la existencia de este mundo exterior, como que el alma, quedando reducida á las ideas que el mundo le envía, y no pudiendo salir de ellas por carecer de toda actividad, se ve precisada á probar y hacer evidente que á aquellas ideas corresponden realidades fuera de nosotros. Descartes encerrado en sus principios así lo creyó, y para llevar á cabo esta demostración tan clara de suyo, ya le vimos caminar del alma á Dios, para volver á bajar de Dios al alma, y del alma al mundo exterior, y todo este rodeo le hace para presentarnos el singular razonamiento, de que obrando en nosotros una fuerte tendencia á creer, que el mundo exterior existe, y siendo Dios infinitamente bueno, no pudiendo querer engañarnos, debe tenerse por una verdad evidente, que el mundo exterior existe. Sin embargo, Descartes no pudo desconocer, que las cosas no nos aparecen como son en sí, y como vió minado su razonamiento anterior, abandonó la veracidad divina para acogerse á la bondad divina, limitando el conocimiento de las cosas, en cuanto nos pueden ser útiles ó da-

nosas á los usos de la vida. A estos delirios conduce un primer error en metafísica. Si Descartes hubiera reconocido un principio activo en las sustancias creadas y por consiguiente en nuestra alma, la existencia del mundo exterior le hubiera aparecido como una verdad de sentido comun, pero privada el alma de toda accion y de toda causalidad para obrar sobre el mundo exterior ó sobre el no-yo, no quedaba otro recurso que la intervencion de Dios, como única causa activa, para poner en comunicacion sustancias privadas de toda actividad, y este es el triste cuadro que presenta Descartes en este punto, lo mismo que le habia presentado Locke, con la circunstancia de que si bien los principios generales de estos dos filósofos están en un verdadero antagonismo, se les ve marchar juntos en esta cuestion de la existencia del mundo exterior, fundados en un mismo principio de no reconocer en el alma un principio activo, y reducirla á la contemplacion de sus propias ideas, apareciendo ambos en este concepto como verdaderos idealistas.

Consecuencia tambien de este error fundamental de Descartes de privar á todas las sustancias creadas, y por consiguiente al alma, de toda actividad y de toda causalidad, es la confusion que hace en su sistema del juicio con la voluntad, suponiendo, que la voluntad es no solo el poder de determinarse y resolverse, sino tambien el de juzgar, afirmar y negar. Descartes, dando por esencia al alma el pensamiento, que es un acto pasivo, no pudo reconocer á su lado otro principio, como es la voluntad, que siendo esencialmente activo, destruiria la pasividad del alma que es la base de su sistema, y para salir de este conflicto, no dudó en resumir la voluntad en el entendimiento, atribuyendo á aquella los actos que son propios del juicio, como son la afirmacion y negacion, y dando por fundamento, que nuestra voluntad sigue forzosamente los dictámenes que la propone el entendimiento. Doctrina errónea, porque si bien es cierto, que todo hecho voluntario va precedido de un hecho intelectual ó de un juicio ó de un

motivo, puesto que nunca nos determinamos sin tener un conocimiento prévio de la cosa sobre que recae, tambien es infalible, que este juicio se distingue profundamente de la determinacion, que puede seguirse ó no seguirse. El juicio es fatal, y la prueba es, que no está en nuestro arbitrio hacer que una proposicion sea verdadera ó falsa, ni que una accion sea buena ó mala, pero entre este hecho y el acto voluntario hay un abismo, porque somos árbitros de conformar nuestra conducta á un principio reconocido verdadero, y de hacer ó no hacer una accion tenida por buena. Descartes, haciendo esta confusion de la voluntad con el entendimiento y queriendo resumir aquella en éste, se puso en el resvaladero de un fatalismo irremediable, á que se arrojaron decididamente sus discípulos. De aquí resultó, que considerando Descartes el pensamiento como la esencia del alma, supuso, que todos los fenómenos psicológicos no eran mas que trasformaciones del pensamiento, y desde el momento que dijo, que sentir y querer es pensar, abrió una ancha puerta, para que Condillac dijera despues, pensar y querer es sentir.

Consecuencia de este error es otro, de que hablamos al esponder su doctrina. Si la voluntad, segun dice, es no solo el poder de determinarse, sino tambien el poder de afirmar y de negar, el origen de nuestros errores no puede ser otro que la voluntad misma, la cual siendo ilimitada de suyo, mientras las demás facultades como el entendimiento, la memoria, la imaginacion son limitadas, no aguarda para decidirse á que el entendimiento la haya suministrado las luces suficientes, y de esta manera yerra á la ventura sin freno ni cortapisa. Esta doctrina es falsa, puesto que la voluntad no es mas estensa que el entendimiento, y si se quiere, es menos, porque todo acto de voluntad supone, como precedente necesario, un acto del conocimiento, puesto que la voluntad á nada puede dirigirse, que no haya previsto el entendimiento, y esto basta para probar que son iguales, y además la voluntad no se dirige á todo lo que el enten-

dimiento concibe, conoce, imagina, y en este concepto la voluntad es mas limitada que el entendimiento. El origen de nuestros errores está en el entendimiento como lo está el de todas las verdades, y si bien hay verdades evidentes, que nos sojuzgan, hay otras que no siéndolo tanto, dan ocasion á juicios falsos, que producen nuestros errores y extravíos. Si Descartes no hubiera confundido el juicio con la voluntad, rebajando á esta, para aniquilar en el hombre todo principio activo, no hubiera incurrido en todos los errores que llevamos rebatidos, y que produjeron en sus discípulos un idealismo absoluto con respecto á la existencia de los cuerpos, un fatalismo pronunciado con respeto al libre albedrío del hombre, y un panteísmo abierto con respecto á todas las existencias y á todas las sustancias.

El vicio capital de la metafísica de Descartes está, como acabamos de ver, en una falsa noción de la sustancia, y cuyas consecuencias se advertirán en la esposicion de los sistemas siguientes. Pero Descartes incurrió tambien en otro error gravísimo sobre la omnipotencia y libertad de Dios, que fué rectificado por sus discípulos. Descartes atribuye á Dios una libertad de indiferencia. Segun este filósofo no hay verdades inmutables y eternas, porque Dios que las ha grabado en nuestras almas, puede mudarlas y destruirlas, como un monarca las leyes de su reino. Dios no está sometido á ninguna regla ni aun á la del bien, y someterle á una ley cualquiera en el ejercicio de su omnipotencia, es lo mismo que querer representarle como un Júpiter ó un Saturno, encadenado por los destinos. Repito, que este es un error gravísimo de Descartes, que habré de rebatir cuando esponga las doctrinas de Malebranche, y por ahora solo diré con Dugald Stewart: «La inmutabilidad de las distinciones morales no solo ha sido puesta en duda por escritores escépticos, sino tambien por algunos filósofos, que han adoptado su doctrina, con el piadoso designio de estender las perfecciones de Dios. Aparentemente estos autores no han reflexionado, que lo que añadian á la magestad y

poder de Dios, se lo quitaban á sus atributos morales; porque, si las distinciones morales no son inmutables y eternas, es un absurdo hablar de la bondad y justicia divinas.»

El gran mérito de Descartes consiste, en haber sentado las bases del método psicológico, y por cuyo concepto se ha granjeado el titulo de padre de la metafísica moderna, si bien no hizo mas que indicar el camino, pues mirada en conjunto su filosofía, tiene un carácter esencialmente idealista, sirviéndose de la psicología tan solo con el fin de sentar la verdad de la existencia propia para encumbrarse en seguida á los mas vastos problemas de la ontología y á las hipótesis mas atrevidas en el sistema general del mundo. El cuadro que presentaba la psicología cuando apareció Descartes era muy miserable. Se admitian tres almas, cinco almas, y se disputaba sobre su número, alma sensitiva, alma vegetativa, alma racional, sin que los filósofos reformadores anteriores y contemporáneos de Descartes, dieran el mas pequeño paso para aclarar esta cuestion. Viene Descartes y dice, yo soy un ser que piensa, que duda, que conoce, que afirma, que quiere, que sufre, que goza. En todo esto nada hay que no se conciba muy bien independientemente de la materia y de sus leyes. Por consiguiente no hay necesidad de que yo conozca un cuerpo, para conocerme á mí mismo, para conocer lo que se llama mi espíritu. Es preciso, pues, estudiar el espíritu por la conciencia, el cuerpo por los sentidos y la imaginacion. Todo lo que nos revela la reflexion ó la conciencia pertenece al espíritu; todo lo que nos revelan los sentidos y reproduce la imaginacion pertenece al cuerpo y á la materia. Cuando sus adversarios le decian, si no conoceis en sí mismas la sustancia del pensamiento ni la sustancia de la materia; cómo sabeis, que son realmente distintas? Nosotros, contesta Descartes, no conocemos los objetos en sí mismos y directamente, solo los conocemos por sus fenómenos, por los actos por los que se nos revelan. Cuando dos objetos, dos sustancias se revelan á nosotros por fenómenos y actos diferentes, es conveniente distinguirlos y darles

nombres diferentes. Los fenómenos por los que el sugeto del pensamiento de una parte, y el sugeto de la materia de otra se manifiestan á nosotros, son no solo diferentes, sino de tal manera opuestos, que entre ellos no hay ninguna comparacion ni analogía. En efecto ¿qué analogía hay entre los atributos y los modos propios del alma que son el pensamiento, la voluntad, la reminiscencia, el juicio, la reflexion, los cuales nos son conocidos interiormente por la conciencia, y los atributos ó modos propios del cuerpo, la estension, la figura, el movimiento, que nos son representados fuera por los sentidos esternos? Tirada por Descartes esta línea divisoria, clara como la luz, entre la estension y el pensamiento, entre los fenómenos psicológicos y los fenómenos fisiológicos, entre el alma y el cuerpo, sentó la base de la verdadera psicología, sobre la que han venido construyendo sus sistemas, cuantos filósofos han querido edificar sobre esta verdad, que es ya imperecedera para la filosofía.

Pero téngase presente, que sin disminuir en nada el mérito de este deslinde, que echó los fundamentos de la psicología, y sin alterar la fuerza de esta verdad, Descartes no penetró en el corazon de la cuestion, para que el deslinde fuera absolutamente irrecusable. Vimos antes, que desentendiéndose del carácter de ser el alma una fuerza dotada de unidad, identidad y actividad, atributos constantes, se fijó en el pensamiento, atributo, por decirlo así, intermitente, para suponerle esencia. Pues lo mismo sucede con la estension suponiéndola esencia del cuerpo. Descartes separa la estension de todos los demás datos de los sentidos, y desde el momento que hace esta abstraccion y prescinde de la solidez, de la resistencia, del color y de todas las demás cualidades que son inseparables en los cuerpos, pierde la estension el carácter de real y concreta, y reviste el de una estension abstracta y geométrica, deja de ser la estension que nos dan los sentidos, y se convierte en una concepcion pura de la razon, y convertida una abstraccion en esencia de la materia, no sorprenderá, que en

manos de Descartes desapareciera el mundo material, y que acudiera á la veracidad divina para darle existencia.

Pero mas aun, fué tan fuerte y tan profunda la conviccion de Descartes respecto á la diferencia radical del alma y del cuerpo, del espíritu y de la materia, que no quiso, que sobre un punto tan grave quedára la menor duda, y redujo su clasificacion á dos especies de séres, séres pensadores y séres estensos sujetos á las leyes generales de la materia. Y qué, ¿tan exacta es esta clasificacion? ¿No hay en el mundo otros séres, que sin ser pensadores, no estén sujetos á las leyes generales de la mecánica? ¿Cómo pudo ocultársele á Descartes, que en el mundo de la materia hay mas que la materia inerte sometida á las leyes de la mecánica? ¿Cómo pudo ocultársele la existencia de la materia organizada, de los fenómenos de la *vida*, sometida á las leyes de la sensibilidad y no á las de la mecánica? La verdadera clasificacion comprende los espíritus y los cuerpos, y los cuerpos son unos sensibles y otros insensibles, unos organizados y otros no organizados, unos sometidos á las leyes de la sensibilidad y otros á las leyes de la mecánica, unos objeto de la psicología y otros de la física y demás ciencias naturales. Por haberse encerrado Descartes en tan estrecho círculo, y haber desconocido esta distincion entre los cuerpos, cuando se encontró con los animales no tuvo otra alternativa que, ó hacerles séres espirituales, lo que era un imposible, ó convertirlos en máquinas sometidos á las leyes generales de la mecánica. Así lo hizo, los animales para Descartes no son mas que máquinas, que realizan sus movimientos, de la manera que lo tuvo por conveniente el autor de la naturaleza. No dejó de tener muchos partidarios esta opinion, á pesar de la resistencia que oponen la observacion y el buen sentido, y los tuvo por la sencilla razon, de que favorecia estraordinariamente la causa del espiritualismo, y desvirtuaba todas las cuestiones que la mala filosofía suscitaba contra la Divina Providencia por los sufrimientos inmerecidos de los animales.

La filosofía moderna ha mirado como una paradoja toda esta teoría del animal máquina, y si en algún sentido tuvo influencia en el siglo XVIII, fué para aplicar al hombre los mismos raciocinios que Descartes había aplicado al animal, y lo que este filósofo llamó animal-máquina, La Mettrie llamó después el hombre-máquina, convirtiéndole en bestia.

¿Y hay razones para creer que los animales no son puras máquinas? Indudablemente no lo son, y los medios de prueba que tenemos nos los da la observación, auxiliados de la inducción, en la misma forma que suponemos tan sensibles y racionales á nuestros semejantes como nosotros mismos. Ya he dicho, que entre los fenómenos de la materia inerte y los fenómenos del espíritu, hay los fenómenos de la vida que se rigen por sus leyes propias. La molécula no organizada subsiste en reposo, mientras una fuerza extraña no venga á solicitarla. Por el contrario, la molécula organizada, ó la vida es una fuerza activa distinta de las propiedades ciegas de la materia, que produce, conserva y dirige los seres organizados, hasta que disuelta ó dejando de constituir la vida, vuelve á entrar bajo las leyes generales de la materia. La vida desprovista de sensibilidad é inteligencia aparece en el reino vegetal. Ya en los gusanos, los insectos, los moluscos y los crustáceos se encuentran aparatos nerviosos, cuyos ramales ligados entre sí por diferentes nudos ó gangliones, dan á la vida unidad y conjunto, y con estos aparatos se advierten signos de sensibilidad y de inteligencia, pero sensibilidad é inteligencia que son obra del instinto. Tan delicada construye su celdilla la abeja ahora, como la construyó al día siguiente de la creación. En todos los seres de esta clase la sensibilidad y la inteligencia no son más que el sello, que les imprimó el Criador al soltarlos de sus manos. Entran después las razas vertebradas, en las que la vida tiene su asiento en la cabeza y en la columna vertebral, y se llama comúnmente vida de relación. En estos no predomina tanto el instinto, son susceptibles de educación, y en su vida se obser-

van fenómenos, que suponen inteligencia y algun grado de libertad.

Esta clase, que es la que en su desenvolvimiento presenta rasgos singulares de inteligencia, es el escollo que presenta la teoría de Descartes. Si un perro que huele una presa de carne, se retira sin tocarla por temor al castigo, que su amo la habia impuesto en ocasiones semejantes, indudablemente en este acto aparece una sensacion agradable experimentada á la vista de la carne, memoria del castigo sufrido en otras ocasiones, juicio formado de ser mas conveniente retirarse que lanzarse á la presa, y eleccion en tomar el primer partido y no el segundo. ¿Se quiere una prueba mas positiva de inteligencia? Asi es, pero es preciso tener presente, que entre los animales que se suponen mas inteligentes como el elefante, el mono, el perro, etc., y el hombre hay un abismo. ¿Qué nos dice el estudio de nosotros mismos? Que tenemos una facultad que nos da las ideas de lo incondicional y de lo absoluto que es la razon. Por medio de ella concebimos el infinito, el espacio, el tiempo, la unidad, y todas las demás concepciones que se llaman *à priori*. Además tenemos otra facultad que nos conduce al estudio de nosotros mismos, que es la conciencia. Por medio de ella conocemos todos los elementos de que se forma nuestra alma, porque estudiamos el alma con el alma. La tercer facultad es la sensacion que nos da las ideas del mundo exterior. Advértase, que esta última es la única que nos liga con el mundo de la materia, pues, ¡cosa singular! los animales, cualquiera que sea el grado de inteligencia, desde el elefante hasta el último insecto, su inteligencia no sale del terreno de las sensaciones, y dentro de ellas, si se quiere, percibe, recuerda, compara, discurre, forma juicios y hace su eleccion. El animal desconoce absolutamente las concepciones puras de la razon, desconoce el infinito, las relaciones morales y toda idea absoluta, se desconoce en la misma forma á sí mismo, y no tiene conciencia de sus actos. Al animal se le ocultan los dos mundos,

el mundo del infinito y el mundo que constituye su ser. Su inteligencia está encerrada en el mundo de las sensaciones, es el hombre de Condillac. Y bien, una inteligencia reducida al juego y combinacion de las sensaciones, encerradas estas en el mundo material, ¿es mas que ese sello que la sabiduria de Dios imprimió sobre su obra, que si en unos séres aparece solo en los fenómenos de la vida como en las plantas, y en otros en los fenómenos del instinto como en los moluscos, se la ve desarrollarse en séres mejor organizados con rasgos mas marcados de inteligencia, pero sin salir de los confines de la materia? Estos séres inteligentes en el terreno de las sensaciones ¿no acreditan hasta la evidencia, que en ellos obra un principio ontológico y no un principio psicológico como en el resto de los séres, á escepcion del hombre? Si, solo el hombre, dotado de razon y de conciencia, se reconoce un principio libre, activo, inteligente, que fuera del estrecho círculo de las sensaciones, en que se encierran los animales se lanza con su vuelo á las regiones del infinito, á donde le llama su destino. Leibnitz, preveyendo estos razonamientos, si bien no quiso negar la inmortalidad á los animales, solo les concedió la inmortalidad metafísica, que corresponde á una existencia ontológica, reservando á solo el hombre la inmortalidad moral, que es la verdadera inmortalidad.

Si el decidido empeño de Descartes de tirar una línea de separacion absoluta entre el espíritu y la materia le hizo desconocer las leyes que rigen á la materia organizada, y le condujo á su teoría del animal-máquina, supo compensar este error con su teoría de las ideas. Descartes vió, que si bien recibimos ideas por las impresiones que los objetos exteriores hacen en nosotros, y creamos, si se quiere, otras ideas como resultado del trabajo intelectual hecho sobre esas mismas ideas, que son obra de la sensacion, hay otras que tienen un carácter muy distinto, y que se despiertan en el alma espontáneamente con ocasion de las sensaciones. Descartes las llamó ideas innatas, y aunque el uso de esta

espresion de innatas dió origen á serias impugnaciones de parte de los filósofos sensualistas, como vimos en la esposicion de Locke, no pudo dejar duda del sentido en que tomaba esta palabra. Descartes no entendió por ideas innatas, ideas que *in actu*, como dicen los escolásticos, estuvieran en el espíritu, si no que el alma tenia la facultad de producirlas. Lo cierto es, que á cuantas objeciones le dirigieron sus adversarios naturales Hobbes y Gasendo, replicó Descartes con razones incontestables. Hobbes y Gasendo eran puros sensualistas, y no podian concebir, que hubiera en el hombre otras ideas, que las que vinieran por los sentidos. De aquí nacieron los esfuerzos de estos dos filósofos para combatir las ideas innatas, y especialmente la idea del infinito, como que esta idea era el cimiento de toda la filosofia de Descartes. La inteligencia humana, decian, no puede tener ninguna idea del infinito, puesto que ni puede abrazarla ni comprenderla. Asi es, respondia Descartes, la inteligencia humana no puede abrazar el infinito, porque si le abrazara le destruiria, porque ya no seria el infinito, pero en el hecho mismo de no poder señalar límites al tiempo, al espacio, á la sustancia, á la perfeccion divina, ¿no va embebida la concepcion del infinito? ¿Y pueden jamás las cosas finitas, que nos vienen por sensacion, darnos esta concepcion del infinito? Podrá reducirse á una suma lo finito con lo finito, pero jamás podrá dar por resultado lo infinito, lo mismo que si á un número cualquiera se añade otro número, jamás resultará una cantidad, que no admita otro y otro número. Esta idea, como otras muchas, es la semilla que depositó Dios en el hombre, para hacerle conocer el lazo que le liga con el mundo de los espíritus, y que se despierta en el alma con ocasion de las sensaciones, pero que las sensaciones no dan. Estas concepciones son obra de la razon intuitiva, que son comunes á todos los hombres, y que sirven de antorchas que guian sus juicios en los tortuosos senderos de la vida.

Descartes no enumeró estas concepciones puras de la razon,

como antes habia hecho Aristóteles, y despues ha hecho Kant, con el nombre ambos de categorías del entendimiento, pero en su lugar dió una fuerza tan irresistible á la concepcion del infinito, que la convirtió en fundamento de su metafisica. A ella recurrió, segun vimos, para probar la existencia de Dios, y por mas impugnaciones que ha sufrido de parte de sus adversarios, ha sabido elevar este argumento á una altura, á que no llegan todos los tiros del empirismo. La idea de la soberana perfeccion ó del infinito podrá ser vaga y confusa, pero su existencia es incontestable, y la diferencia que se nota, nace de estar esta idea, como todas las ideas de la humanidad, sujeta á los progresos de la razon y de la ciencia, para llegar á su mayor perfectibilidad, y en medio de todos los extravíos á que hemos visto condenados los pueblos en sus creencias religiosas, y en medio de un politeismo exagerado, se descubren ciertas aspiraciones de grandeza y elevacion, que no son mas que emanaciones de la idea del infinito, en que irremediamente se halla absorbida la inteligencia humana por la mano de Dios. Y bien ¿para Descartes esta idea del infinito tiene realidad? Si no la tuviera, no hubiera podido convertirla en prueba de la existencia de Dios. Si, tiene realidad, porque séres limitados como somos, nuestra existencia finita no puede producir el infinito, y en este caso habremos de recurrir fuera de nosotros en busca de la causa de este fenómeno, y como á un efecto infinito tiene que corresponder una causa infinita, nos vemos precisados á reconocer la existencia de una causa infinita fuera de nosotros, nos vemos precisados á reconocer la existencia de Dios. La luz que desparramó sobre la existencia de Dios este razonamiento, es uno de los títulos de mayor gloria para Descartes.

Pero el grande, el eminente servicio que este filósofo hizo á la filosofia fué el haber proclamado el principio de la libertad del pensamiento. Antes de Descartes no se conocia otro criterio de verdad que lo que habian dicho Aristóteles ú otros filósofos antiguos, y

así se argüía no con razones, sino con testos, no con demostraciones, sino con la tradición. Descartes lo vió, y para cimentar la filosofía sobre nuevas bases, comenzó por desarraigar de su alma todas las creencias que había recibido de sus maestros, y yendo en busca de una verdad incontestable, no reconoció otra que la de su propia existencia con su famosa fórmula de *cogito, ergo sum*. El descubrimiento de esta verdad, cuya evidencia aparece adherida á la propia existencia, le hizo conocer, que en filosofía no debían reconocerse otras verdades que las que presentaran este mismo carácter de evidencia, y desde entonces dijo, no hay otro signo de certeza que la evidencia, nada es cierto que no sea evidente, todo lo que es evidente es cierto. Desde este acto, rotas las cadenas que tenían amarrada la filosofía al principio de autoridad, quedó para siempre restituida la razón á sus derechos legítimos y proclamada la libertad del pensamiento, siendo este el gran servicio hecho por Descartes á las ciencias filosóficas, y desde cuya época datan sus grandes descubrimientos.

Es cierto, que Descartes, al reconocer la evidencia como único criterio de verdad en el campo de la filosofía, cometió un error grave, gravísimo, que fué su empeño de no querer reconocer la evidencia como un primer principio, que no necesita prueba, y haber ido en busca de un principio superior para justificarla. Descartes dijo, el hecho de nuestra propia existencia es evidente por sí mismo, y no necesita prueba, ¿pero quién me asegura, que los demas hechos, incluso las demostraciones matemáticas, están en el mismo caso? ¿Estamos libres de que un genio engañador y maligno nos haga ver las cosas de distinta manera de como son? Este razonamiento de Descartes le condujo á su demostración de la existencia de Dios, para de allí deducir, que siendo un ser soberanamente perfecto, no podía engañarnos ni permitir que se nos engañara, y por este medio creyó afianzar el principio de la evidencia sobre el sólido cimiento de la veracidad divina con respecto á todas las demas verdades, fuera de la exis-

tencia propia. Descartes, discurriendo de esta manera, no advirtió, que incurria en un círculo vicioso, porque si para probar el principio de la evidencia creyó necesario probar antes la existencia de Dios, no podía probar esta sino á calidad de ser evidente, y vino á probar la evidencia con la evidencia. En este grave error incurrió Descartes, llevado del temerario empeño de querer demostrar lo que no admitia demostracion. El principio de la evidencia está identificado con el carácter, valor y estension de nuestra propia razon, y si tuviéramos necesidad de demostrar la legitimidad de los procedimientos de la razon y la credibilidad natural que se la debe dar, no hay racionio posible ni verdad que pueda ser accesible al hombre, y seria preciso proclamar un escepticismo absoluto. ¿Qué otro camino nos queda, dice Fenelon, sino seguir nuestra razon? Si ella nos engaña ¿quién nos ha de desengañar? ¿Tenemos por ventura dentro de nosotros otra razon superior á nuestra propia razon, con cuyo socorro podamos desconfiar de ella y reparar sus errores? Esta razon se reduce á nuestras ideas, que á la vez consultamos y comparamos. Con el auxilio de nuestras solas ideas, ¿podemos poner en duda nuestras mismas ideas? ¿Tenemos una segunda razon para corregir la primera? No; sin duda podemos muy bien suspender nuestra conclusion, cuando estas ideas son oscuras, pero cuando son claras, como esta verdad, dos y dos son cuatro, la duda no seria un uso de la razon, sino un delirio.

¿Y de que razon habla Descartes, cuando proclama su soberania, y reconoce en ella el criterio de la evidencia? No habla de la razon individual, porque equivaldria á establecer otros tantos criterios de verdad como hay de individuos, y seria lo mismo que proclamar la anarquía; la razon, á que se refiere Descartes y constituye el verdadero criterio de toda verdad, es la razon universal, esta luz divina que alumbra todas las inteligencias, que es comun á todos los hombres, que está sometida á unos mismos procedimientos y á unas mismas leyes, que reconoce unas mis-

mas verdades fundamentales, y que forma el lazo que une á la humanidad con el Criador. La evidencia que percibe el individuo en las cosas es un resultado de la accion, que en él ejerce la razon humana, universal, impersonal, absoluta, que ilumina todas las inteligencias.

En fin, Boullier á quien he tenido presente en la esposicion y crítica de este sistema, concluye diciendo sobre este punto: «la razon es el juez supremo de la verdad como del error, la evidencia es el signo de la verdad; tal es el principio fundamental del método de Descartes, y tal es igualmente el verdadero principio de la certidumbre. Proclamando este principio, Descartes ha hecho un servicio inmortal á los progresos de la razon humana, la ha restablecido en sus derechos, y la ha desliado para siempre de los lazos con que la edad media la habia encadenado. Bajo el punto de vista psicológico ha determinado el verdadero carácter de la certidumbre; bajo el punto de vista social ha realizado una reforma que en su seno contenia todas las reformas. Ha hecho mas que dar el precepto, ha dado de ello un memorable ejemplo. El mismo ha sido el primero, que con una rara intrepidez supo aplicarlo, comenzando en el campo de la filosofía por su duda metódica, y por cuyo crisol hizo pasar las opiniones de todos los filósofos que le habian precedido, y las que él mismo habia recibido anteriormente en su inteligencia. He aquí la gran verdad que Descartes ha fijado para siempre en el método filosófico. Si la revolucion cartesiana no hubiera dado al mundo otra verdad ni prestado otro servicio que este, con solo este hecho hubiera merecido bien de la filosofía y de la civilizacion moderna.»

Si de la metafísica pasamos á la física, ¿qué diremos de las opiniones de Descartes sobre las causas finales? Es cierto, que este filósofo proscribió de las indagaciones filosóficas la averiguacion de las causas finales, porque decia, que era una tentativa tan absurda como impía, querer penetrar en los designios de la Pro-

videncia. Fuertes impugnaciones salieron de todas partes contra esta doctrina, y Leibnitz le rebatió hasta con aspereza. Pero es preciso en este punto hacer justicia á Descartes. Este filósofo era gefe de una reaccion contra las sutilezas escolásticas, y cuando se presentó en el estadio filosófico, creyó, que era preciso, necesario, imprescindible combatir el abuso, que los escolásticos hacian en la esplicacion de los fenómenos de la naturaleza en el campo de la física, queriendo esplicarlos por sus cualidades ocultas, sus formas sustanciales, sustituyendo conjeturas sobre los designios de la naturaleza, en vez de esponer sus operaciones por medio de la observacion, para esplicar despues sus causas físicas. Este empeño de los escolásticos tenía reducida la física á proporciones mezquinas y miserables, y Bacon antes que Descartes, y despues éste creyeron, que para poner coto al abuso que se hacia en averiguar las causas sin estudiar los fenómenos, era lo mejor proscribir el estudio de las causas finales, creyendo, que asi quedaba el mal corregido en su raiz. El universo es obra de un ser soberanamente perfecto, y no se puede concebir su existencia sin un fin para el que haya sido creado; y si bien á nuestra débil inteligencia se oculta y ocultará siempre el fin último de las cosas, nuestro deber es aspirar siempre á él, por mas que se nos oculta, si no queremos abdicar nuestros poderes racionales, y cuanto mas nos aproximemos á este fin absoluto, tanto mas se enriquecerá nuestra alma con verdaderos conocimientos. Se estudian los fenómenos, y conocidos que sean en todas sus relaciones, se indaga el fin inmediato para que han sido creados, y de fenómenos en fenómenos y de causas finales inmediatas en causas finales inmediatas, valiéndose de la induccion, nuestra inteligencia se lanza al descubrimiento de las leyes generales que rigen al mundo, y si bien estas leyes generales no son las causas eficientes y finales que producen los fenómenos, son siempre hechos mas generales que llevan á la contemplacion de los tipos ideales y eternos, que emanan del seno de Dios, aproximándose así mas y mas

á la causa final. Descartes, sometiendo todos los fenómenos físicos á las leyes generales del movimiento, ¿qué otra cosa hizo que desbrozar el camino que los escolásticos tenían obstruido, por su empeño de suponer á cada fenómeno una causa oculta, y presentarle ancho y despejado en busca de la causa final del universo?

La física de Descartes cayó en un absoluto desprecio en el siglo XVIII, y sus turbillones prestaron ancha materia para el ridículo á la mordaz pluma de Voltaire, á causa de los grandes descubrimientos hechos por Newton en fines del siglo XVII. Pero tambien es preciso confesar, que Descartes fué el primero que concibió la idea, de que el universo debía gobernarse por leyes generales sencillas, sometiéndose á ellas lo mismo los cuerpos sublunares que los que ruedan en el espacio, y con esta concepcion atrevida se vió á aquella alma grande, lanzarse en medio del caos, poner en movimiento la materia, y crear, por decirlo así, el universo, sometiéndole á las sencillas reglas de la mecánica. Esta grandeza de miras, que ni Copérnico, ni Keplero, ni Bacon habian concebido, fué el antecedente obligado del sistema de la atraccion universal descubierto despues por Newton; y grandeza de miras, que combinada con su teoría de la pasividad de las sustancias creadas, y con la superioridad que dió á la verdad objetiva con su famosa fórmula del *cogito, ergo sum*, creó ese espiritualismo, que caracteriza al gran siglo de Luis XIV y abrió la puerta á las abstracciones metafísicas, y á ese genio cosmogónico, que trasmitido por Leibnitz y Spinoza, forma el carácter especial de la filosofía alemana en el presente siglo.



CAPÍTULO SETIMO.

SISTEMA DE MALEBRANCHE.

Esposicion y crítica.

Principio de la evidencia. Malebranche, como su maestro, proclama en alta voz el principio de la evidencia y rechaza el principio de autoridad en materias científicas. Quiere que solo se preste el consentimiento á aquellas proposiciones, que no puedan rechazarse, sin sentir un remordimiento interior y una acusacion secreta de la razon. Distingue la evidencia de la probabilidad, y si esta solicita y solo solicita, aquella arrastra y produce el convencimiento. Pero Malebranche, lo mismo que Descartes, no quiere que el principio de la evidencia salga de sus condiciones naturales en el orden de la razon y de la ciencia, y que en orden á las razones reveladas rijá de lleno el principio de autoridad, y para fortificar mas y mas esta máxima, hace una cita sumamente curiosa de Bacon, aunque callando su nombre, sin duda creyendo, que citándole, debilitaria su fuerza. *Ex divinatorum et humanorum malesána admixtione, non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam religio hæretica. Itaque salutare admodum est, si mente sobria fidei tantum dentur que fidei sunt.* Es admirable ver,

que el mismo que cita esta máxima, acto continuo la infringe, pues lejos de cerrar en un arca santa las verdades de la fé, como habia hecho Descartes, se le ve á Malebranche recurrir continuamente á los mas altos misterios de la fé, para conciliarlos con sus principios filosóficos, con un empeño decidido en dar de aquellos una esplicacion racional. Quiere explicar el pecado original por la trasmision hereditaria de los rastros del cerebro; representa la Eucaristía como una figura de esta gran verdad filosófica, de ser Dios ó la razon la nodriza de las almas; en el diluvio solo ve un efecto natural de leyes generales desconocidas; considera la Encarnacion como una condicion necesaria de la creacion del mundo, y en fin, para Malebranche existe una perfecta identidad de la verdadera religion y de la verdadera filosofia. Esta amalgama en este filósofo, nacida de un sentimiento altamente ortodoxo, mereció serias criticas de parte de los teólogos, especialmente de Arnauld y Bossuet, que sostuvieron con él una continua polémica, á pesar de que su talento era mas apropósito para la esposicion que para la controversia.

Teoría de la vision en Dios. El alma para Malebranche tiene por esencia el pensamiento conforme á la base sentada por Descartes, y los actos de conocer, acordarse, querer y demás, no son mas que modificaciones del pensamiento. Sin embargo, el alma tiene dos facultades, que son el entendimiento y la voluntad. El entendimiento es la facultad que tiene el alma de recibir muchas ideas, y la voluntad es la facultad de recibir muchas inclinaciones. Malebranche compara estas facultades á las propiedades, que tiene la materia de recibir muchas figuras y muchos movimientos. De aquí resultan dos teorías distintas, una del entendimiento y otra de la voluntad, que este filósofo explica con la mayor claridad.

Con respecto á la teoría del entendimiento distingue en él tres facultades, el entendimiento puro, la imaginacion y los sentidos. El entendimiento puro es el único que nos da verdaderos

conocimientos; por él percibe nuestra alma las cosas espirituales, las ideas universales, las ideas comunes, la idea de perfeccion y la de un sér infinitamente poderoso, eterno, infinito. Por el entendimiento puro percibe las ideas de las cosas materiales, pero solo de una manera inteligible y espiritual, y solo así concibe las ideas de un círculo, de un cuadrado perfecto, que no existen en la naturaleza. Por la imaginacion percibe el alma imágenes de cosas ausentes, que ella se forma apesar de las distancias de lugar y de tiempo. Pero la imaginacion, según Malebranche, no sale de los objetos sensibles y materiales, y solo á ellos limita estas imágenes. Por los sentidos el alma se pone en relacion con el mundo exterior; percibe las rocas, los árboles, las casas, etc., lo mismo que percibe las propiedades de los cuerpos. El alma solo conoce estos tres modos de percepcion, porque no hay medio: las cosas ó son espirituales ó corporales; si son espirituales son concebidas por el entendimiento puro, y si son materiales, ó están presentes ó ausentes; si están ausentes las percibimos por la imaginacion, si presentes por los sentidos, y si solo el entendimiento, la imaginacion y los sentidos son el origen de todos nuestros conocimientos, lo tienen que ser de nuestros errores. Veamos, pues, si estas tres facultades nos conducen á la realidad.

Todo el mundo sabe, que los sentidos nos engañan, en términos que un mismo sentido en momentos diferentes nos dá muchas veces testimonios encontrados, y en ocasiones un sentido desmiente á otro sobre un mismo objeto. ¿Y qué diremos, cuando se atiende á las modificaciones que reciben los conocimientos que vienen por los sentidos, por las condiciones particulares de los individuos, cuando vemos, que unos reciben unas sensaciones y otros otras de los mismos objetos, llamando unos dulce lo que otros llaman amargo, ó que unos tienen por pajizo lo que para otros es blanco? Malebranche se fija en la vista, y reconoce ser el mas noble y mas estenso de nuestros sentidos, y sin embargo,

sostiene y prueba que nos engaña de mil maneras. Los ojos no penetran en el mundo microscópico, ni nos enseñan la magnitud real de los objetos, y solo nos dan conocimientos superficiales, que están en relacion con nuestros órganos esternos. Nos engañan sobre la distancia y sobre las figuras, pareciéndonos redondo lo que es cuadrado, y cuadrado lo que es redondo. Si todos los objetos aumentáran ó disminuyeran infinitamente y en la misma proporcion aumentáran ó disminuyéran los séres, las mismas sensaciones percibirian estos que percibimos nosotros ahora, si se les supone dotados de los mismos órganos. Por otra parte, ¿no vemos la luna mas grande en el horizonte que en el zenit, y no se nos representan la luna y las estrellas como cuerpos planos cuando son esféricos? ¿Y qué sucede cuando navegamos por un rio? ¿No vemos huir de nosotros los árboles, las casas, la ribera, la luna misma, y hasta las nubes, pareciéndonos como inmóvil el barquillo enmedio de las aguas? Si de la vista pasáramos á los demás sentidos, advertiríamos las mismas decepciones, los mismos errores y las mismas incertidumbres. Por último, dice Malebranche, nuestros sentidos no nos son dados para conocer la verdad de las cosas en sí misma, sino solo para la conservacion de nuestro cuerpo, siguiendo en este punto á su maestro Descartes, que reconoce esta misma doctrina.

La imaginacion no es menos un origen perenne de nuestros errores. Segun Malebranche nuestras fibras nerviosas están dotadas de la facultad de recibir ciertos movimientos, y cuando el impulso viene de fuera á dentro obra la sensibilidad, y cuando viene de dentro á fuera obra la imaginacion, porque para Malebranche la imaginacion no es mas que la sensibilidad considerada bajo cierto punto de vista, y si la sensibilidad está espuesta á tantos errores, como acabamos de ver, á los mismos está espuesta en su línea la imaginacion. Reducida la imaginacion á este estrecho círculo, á este impulso interior que Malebranche supone ser obra de los espíritus animales, la cree sometida á la influencia de los

agentes exteriores, como el vino, el café, el aire, el estado de salud, y de esta manera la convierte en un juguete de las causas exteriores, y no es extraño que la llame la loca de la casa. ¿Y qué diremos de la influencia que ejercen unas imaginaciones sobre otras? Se ve á las mas fuertes que sojuzgan á las mas débiles, y por regla general se ve, que las imaginaciones varían en las personas de los distintos sexos, y en un mismo sexo varían segun las edades, los temperamentos y todas las demás circunstancias exteriores de la vida. En igual forma, obra de la imaginacion son las fantasmas nocturnas, las visiones de todos géneros y las creencias ridículas, de que nos dan razon la astrología, la mágia y otras muchas invenciones humanas.

¿Y qué se dirá del entendimiento? La esencia del entendimiento es el pensar, asi como la esencia de la materia es la estension. Se puede suponer al entendimiento despojado de todas sus otras facultades, pero no de la de pensar en todos los instantes de su existencia. Esta sola circunstancia conduce al alma á mas errores y de mayor trascendencia que las otras dos juntas. Las modificaciones que puede recibir la materia son tantas y tan infinitas, que no es posible al hombre concebir su número, sin que, en su cualidad de sér limitado, pueda salir de las que son del momento, siendo para él desconocidas las que hayan precedido y las que puedan sobrevenir. Lo mismo sucede con el espíritu. El entendimiento, en su facultad de pensar, está espuesto á las mismas modificaciones infinitas, sin poder salir tampoco de las del momento. ¿Y qué de errores no deben resultar de esta renovacion incesante de modificaciones, que se alcanzan las unas á las otras? A esto se agrega, que incapaz el hombre de concebir y retener las relaciones muy complicadas de ciertos objetos, ni fijarse por mucho tiempo en unas mismas cosas, y reemplazadas á veces nuestras ideas por sensaciones que invaden toda nuestra alma, se ve hecho juguete de infinitos errores y turbaciones, que le alejan de la verdadera certidumbre.

Pero de todos los errores hay uno, que á juicio de Malebranche, los absorbe todos. Este error consiste en suponer, que las impresiones que los objetos causan en nosotros son propiedades de los mismos cuerpos, y asi suponemos, por ejemplo, que el color, el olor, el sabor están en los cuerpos, cuando estas cualidades no son mas que modificaciones que sufrimos nosotros, causadas por los cuerpos que las producen, sin que se hallen en los cuerpos. A este error se agrega otro aun mas grave, y es, que creemos, que estamos en contacto con los mismos cuerpos, y que cuando el alma observa el sol y los planetas, nos paseamos por los cielos, contemplando todos estos maravillosos objetos, cuando no es asi, porque entre los objetos y nosotros están las ideas, y lo único que el hombre contempla son las ideas, sin poder salir de ellas y sin poder saber, si estas ideas corresponden á realidades que están fuera de nosotros.

¿Pero qué entiende Malebranche por ideas, ó qué es la idea para este filósofo? La idea, dice, no es un acto del espíritu, que nos ponga en relacion con las cosas, sino que es un ente real distinto del espíritu. Ni á su juicio puede ser otra cosa, porque dotada la idea de un gran número de propiedades, es preciso suponerla una entidad, porque la nada no puede tener propiedades.

En este concepto pregunta Malebranche, de dónde vienen estas ideas. ¿Proceden de los cuerpos, ó de simulacros que emanan de los cuerpos? ¿Proceden del alma, ó es el alma la que las crea? ¿Las traemos grabadas ya en nuestro espíritu por la mano de Dios desde que recibimos la existencia? ¿Dios las suministra segun se van necesitando? ¿Las descubre el hombre por el estudio de sí mismo? A todas estas preguntas va contestando Malebranche negativamente; porque ninguna le satisface. No puede concebir que la materia influya directamente sobre el espíritu, hasta el punto de crear en él ideas. No puede concebir que el alma humana tenga en sí misma una fuerza activa capaz de dar existencia á entidades reales, como son las ideas, cuando no es mas que una sus-

tancia puramente pasiva. Y finalmente, no puede concebir, que si las ideas son obra de Dios, se valga de tantos rodeos, para que aparezcan en el alma, aglomerándolas en cada una en el acto de la creacion, ó suministrándolas á cada criatura en todos los puntos del espacio y en todos los instantes de la duracion, cuando debe suponerse, dice Malebranche, que Dios obra por las vías mas sencillas y más fáciles, como mas conformes á su grandeza y sabiduría.

¿Y cuáles son estas vías mas sencillas y más fáciles para que el alma humana adquiera ideas? La vision en Dios. ¿Y cómo explica Malebranche esta teoría? Conforme á sus principios, de una manera muy sencilla. Dios ha creado el mundo con la conciencia de que sabia lo que creaba. En Dios se encontraban ya todas las ideas de todos los objetos que habian de realizarse, pero de una manera toda espiritual, toda intelectual. Dios, considerando su esencia infinita, ve en sí todos los séres. Dios está íntimamente unido á nuestras almas, y nuestras almas están unidas á Dios por la idea del infinito. Asi como el espacio, dice este filósofo, es el lugar de los cuerpos, asi Dios es el lugar de los espíritus. Nuestra alma, íntimamente ligada á Dios, ve en Dios todas las ideas de los séres creados, ve todas las creaciones que son obra de Dios, pero no ve la esencia de Dios. Este es el medio sencillo que Dios ha debido adoptar, para que el espíritu humano arribase al conocimiento de los misterios del universo, y si bien pudo crear todas las ideas é inspirarlas á cada espíritu en el acto de su existencia, no debe presumirse en su sabiduría infinita esta inmensa y complicada creacion, cuando se presenta tan sencilla la vision en Dios de todas las ideas por las criaturas. Además, dice Malebranche, no solo no podemos ver nada que Dios no quiera que veamos, atendida la entera dependencia en que está la criatura respecto al criador, sino que tampoco podemos ver nada que Dios no nos haga ver en él, porque el ideal de Malebranche está en arrancar á la criatura toda independencia y toda causalidad, y absorberla

absolutamente en el seno de Dios. En fin, dice este filósofo, sobre nuestro espíritu solo puede obrar un sér que sea superior, siendo por lo tanto Dios solo quien puede modificarle á su voluntad y por consiguiente en la sustancia eficaz de la divinidad tienen que encontrarse todas nuestras ideas.

¿Pero nuestra alma ve en Dios indistintamente todas las ideas, ya procedan de la sensacion, de la reflexion ó de la razon intuitiva? En otros términos ¿percibe nuestra alma en Dios lo mismo las ideas del infinito, de la unidad, del órden que son eternas y necesarias, que las ideas de los cuerpos, que son mudables, corruptibles y contingentes? Si, responde Malebranche, y la única diferencia que hay entre ellas consiste, en que el alma ve inmediata y directamente las ideas eternas y necesarias, mientras que, con respecto á las ideas de los cuerpos, las conocemos por el sentimiento, que Dios causa en nosotros con ocasion de los mismos cuerpos. Asi dice, cuando yo veo el sol, veo la idea de círculo en Dios, y tengo en mí el sentimiento de luz que me hace ver, que esta idea representa alguna cosa de creado y actualmente existente, pero solo de Dios recibo este sentimiento, que solo él puede causarme, puesto que es omnipotente, y ve en la idea que tiene de mi alma, que soy capaz de este sentimiento. De manera, que segun este filósofo, nuestro espíritu no ve en Dios las cosas corruptibles y perecederas, porque no lo admite su naturaleza incorruptible, pero ve el principio eterno de esas mismas cosas, y despierta en nuestra alma el sentimiento, que nos hace creer en la existencia de ese mismo principio. No ve en Dios la idea grosera de un cuerpo, pero con su presencia despierta en el alma el sentimiento que nos hace ver en Dios la idea de la estension inteligible, infinita, arquetipo de los cuerpos, distinta de la estension material y creada. La materia no puede obrar sobre nuestro espíritu ni representarse en él, porque solo es inteligible por la idea, que es la estension inteligible, y si se hace visible consiste en que Dios, con ocasion de la presencia de los cuerpos,

representa al espíritu la estension inteligible. La teoría de la vision en Dios de Malebranche, que con tanto desprecio miraron los filósofos del siglo XVIII, es esencialmente verdadera, y su error principal recayó sobre la teoría de la voluntad, como luego veremos, y no en su teoría del entendimiento, que fué una concepcion atrevida, muy digna de la elevacion de alma de este filósofo. Colocando en Dios las ideas de todo lo incondicional y absoluto, lo mismo con respecto á los principios eternos que á los arquetipos de los objetos materiales, está en lo verdadero, lo mismo que lo está cuando coloca en nosotros, por medio del sentimiento, todo lo mudable y contingente, y su único error en este punto consiste en suponer, que este sentimiento no es resultado de nuestra actividad, sino una modificacion producida en nosotros directamente por Dios.

Teoría de la razon. Pero Malebranche hizo un servicio eminente á la ciencia, cuando apoyado en esta base de su doctrina, de que el hombre ve en Dios todas sus ideas, entró en el análisis de la razon. Ya dijimos antes, que Descartes nos representa las verdades metafísicas, las leyes de la razon como decretos arbitrarios de Dios, á no querérsele considerar como un Júpiter ó un Saturno sometido á los destinos. Malebranche rebate esta doctrina, con la que se quiere ensalzar la omnipotencia divina á espensas de su inteligencia y su sabiduría infinita. ¿Puede concebirse, que las ideas de bien, de orden, de justicia, dependan de decretos arbitrarios, y que un parricidio sea hoy un crimen enorme y sea mañana una accion loable? ¿Es conciliable esta mutabilidad con la sabiduría infinita, que solo puede querer y ejecutar lo mejor? Dios no obra bajo una ciega necesidad, ni tampoco obra caprichosamente como un tirano. Dios elige siempre lo mejor como obra de su sabiduría, y ejecuta lo mejor como obra de su omnipotencia, pero sin que en nada se resienta su libertad. La libertad no consiste en elegir entre el bien y el mal, porque en este caso el ideal de la libertad consistiria en sacudir el yugo de

la razon y obrar como un insensato, y el mal uso sería la única y verdadera prueba de la libertad, lo que es un absurdo.

Todas estas verdades, eternas, imperecederas, necesarias y absolutas, que el hombre ve en el seno de Dios, según la teoría de este filósofo, son las que constituyen la razon, y por lo tanto á los ojos de Malebranche la razon es la sabiduría divina, es el verbo de Dios, es la luz que ilumina á todo hombre que viene á este mundo, conforme al testo divino, es universal y absoluta, no pertenece á nadie y pertenece á todos, lo mismo al chino que al europeo, es soberana é infalible, decide de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso, es la misma en el tiempo como en la eternidad, la misma entre nosotros como entre los extranjeros, la misma en el cielo como en los infiernos.

Teoría de la voluntad. Todo lo vemos en Dios, Dios lo hace todo en nosotros. Esta es la base de la metafísica de Malebranche. Todo lo vemos en Dios es la teoría del entendimiento, que acabamos de explicar; todo lo hace Dios en nosotros es la teoría de la voluntad. La voluntad para este filósofo es la impresion ó movimiento voluntario, que nos lleva hácia el bien, pero un bien indeterminado y genérico. ¿Y es Dios el autor de este movimiento, que arrastra nuestra voluntad hácia el bien? Indudablemente, dice Malebranche, porque Dios es la causa universal de todas las inclinaciones naturales, que se encuentran en los espíritus, puesto que solo recibiendo un impulso divino hácia el bien universal, nuestra alma entra en el ejercicio de sus facultades, es decir, desea, quiere, aborrece, ama. ¿Y este bien universal hácia el que el alma aspira incesantemente está objetivado? Si señor, porque es Dios mismo, como que Dios no pudo proponerse otro fin que á sí mismo. Tender hácia el bien ó tender hácia Dios, que es todo uno, es una cualidad comun á todos los hombres, recibiendo del mismo Dios estas tendencias.

Pero si el hombre recibe de Dios todas sus tendencias, inclinaciones y movimientos, ¿á qué queda reducida su voluntad? Si

todas las inclinaciones de éste son creaciones continuas de la voluntad de aquel que las ha creado, ¿dónde está la libertad? Si el alma es un principio pasivo, cuyas funciones están limitadas á recibir los impulsos que la vengan de Dios, ¿dónde la responsabilidad de cuanto practique? Lo singular es, que Malebranche no solo hace á Dios autor de esa tendencia hácia el bien absoluto, á que se ve arrastrada la voluntad, sino que hace lo mismo con la idea de los bienes particulares que tambien supone que emanan de Dios, y en este caso, la libertad del hombre es imaginaria. Es cierto que este filósofo, no pudiendo negar la existencia de la libertad por ser un hecho, y viendo las consecuencias á que le conducia la fuerza lógica de su razonamiento, creyó salvar el escollo, suponiendo que el hombre es libre en detenerse ó no detenerse en la idea de este bien particular, y hasta le supone libre de pasar adelante en busca de otro bien particular, impulsado por la tendencia hácia el bien general, á que se ve arrastrado. No puede darse una contradiccion mas patente con el principio que sienta, porque el hombre no puede sustituir un bien particular por otro bien particular, sin que el bien sustituido se halle en el mismo caso que el reemplazado, de ser producto de la voluntad de Dios, y que de no ser así, queda minada por su base toda la metafísica de Malebranche sobre este punto. Pero mas aun, Malebranche creyó, que en haber hecho esta pequeña concesion á la libertad del hombre, era un exceso de su parte, como lo era realmente en su doctrina, y queriendo atenuarla, dice, que el poder de suspender nuestro juicio, lo mismo que el poder de suspender nuestra accion, no es un poder real ni una modificacion que nos imprimamos á nosotros mismos, porque solo Dios tiene esta autoridad, y así semejante suspension es una cosa negativa que significa poco, como que nada de real y positivo puede emanar del hombre.

Este es el resultado que presenta la teoria de la voluntad segun Malebranche. Reducida el alma á ser una sustancia pura-

mente pasiva, Dios solo es causa de nuestras ideas en el entendimiento, lo mismo que lo es de todas las modificaciones é inclinaciones de nuestra voluntad. Desprovisto el hombre de toda realidad, toda existencia y toda actividad se reconcentran en Dios, y para Malebranche la criatura se reduce á ser un instrumento pasivo de la voluntad y omnipotencia divinas, llegando sus escrúpulos al punto de reducir á una pura negacion la escasa libertad, de que supone revestido al hombre.

Teoría de las pasiones. Ya vimos como explica Descartes las pasiones. Como para este filósofo no hay medio entre el espíritu y la materia, entre el pensamiento y la estension, precisamente las pasiones á sus ojos debian de pertenecer al cuerpo con una absoluta independendencia del alma, y considerarlas tan solo como fenómenos y movimientos corporales. Pero no fué así, porque Descartes advirtió su influencia en el alma, incompatible con esta independendencia, y queriendo conciliarlo todo, dice, que las pasiones tienen su origen fuera de nosotros, y que son sentimientos y emociones del alma, causadas, sostenidas y fortificadas por el mismo principio que sostiene el organismo. Descartes no reconoce otro agente de las pasiones que los espíritus animales, y su presencia en la glándula pineal, asiento del alma, da origen á las impresiones que esta recibe, y de esta manera tiene lugar la influencia del alma sobre las pasiones, y de las pasiones sobre el alma. Dudas terribles se suscitaron contra esta teoría. Porque si las pasiones no tienen otro principio que el juego mecánico de los órganos, producido por la accion de los objetos exteriores, ¿cómo pueden influir en el alma, cuya esencia es el pensamiento? ¿Cómo esta sustancia pensadora, que solo tiene accion sobre sí misma, puede influir en los movimientos del cerebro?

Estas dudas las resolvió Malebranche, dando á la teoría de Descartes un nuevo giro, sin destruirla en sus bases capitales. Hay en el alma humana dos facultades enteramente distintas, que son el entendimiento y la voluntad. Cada una de estas dos facultades

tiene, por decirlo así dos caras, una vuelta hacia Dios y otra hacia el mundo material. La voluntad, mirando al cielo, es el amor de Dios el que tiene por término. La voluntad, mirando á la tierra, son las pasiones. Las pasiones para Malebranche son las emociones del alma, que Dios hace que nazcan en nosotros con ocasion de los movimientos producidos por los espíritus animales, para inclinarnos á amar nuestro cuerpo. Aqui se ven ya las diferencias que separan este filósofo de Descartes, puesto que las pasiones no son ya un resultado fortuito del mecanismo de nuestros órganos, sino que proceden de dos causas, una eficiente que es Dios, y otra ocasional que es el movimiento de los espíritus animales, y dando á Dios esta intervencion directa, nada tiene de particular la influencia de las pasiones sobre el alma, ni hay necesidad de destruir el principio cartesiano de la separacion absoluta del cuerpo y del espíritu, del pensamiento y de la estension. ¿Y qué poder ejerce el alma sobre las pasiones, que se despiertan en ella conforme á esta teoría? ¿Es libre de combatir las, desecharlas ó dominarlas? ¿Tiene en sí misma la fuerza necesaria para contraestimar este impulso físico, que llevan consigo las pasiones? Malebranche no sale de esta dificultad como filósofo, y la resuelve como teólogo. Dios, dice, se ha retirado de nosotros despues de la caída del primer hombre. No es ya nuestro bien por naturaleza y solo lo es por la gracia. A una naturaleza tan corrompida y tan rebelde no queda otro remedio que una intervencion sobrenatural, porque solo Dios, como autor de la gracia, puede vencerse á sí mismo como autor de la naturaleza, ó mas bien, puede aplacar como vengador de la desobediencia de Adam. De esta manera poco filosófica concluye Malebranche su teoría de las pasiones.

Moral. Malebranche busca los principios morales en sus principios metafísicos, y teniendo presente cuanto llevamos espuesto sobre estos últimos, será fácil conocer los primeros, si bien no dejan de ser oscuros, por lo mismo que son un resultado de su metafísica. Malebranche, segun vimos supone, que nosotros solo vemos

las ideas de las cosas y no las cosas mismas, y que estas ideas, único objeto de nuestra contemplacion, precisamente han de tener una causa, y como recorriendo todas estas causas, Malebranche solo encontró admisible la de que nuestra alma está unida con la inteligencia divina, que encierra las ideas de todos los seres posibles, y que es en ella donde vemos estas ideas, sentó su famosa teoría de la vision en Dios, por la que nuestra inteligencia está en una comunion perpétua con Dios, sustancia del mundo inteligible. De aqui se sigue como consecuencia rigurosa, que todas las inteligencias individuales ven las mismas ideas en Dios, y que solo á Dios pertenecen, y como Dios es el centro de la realidad, todas las inteligencias ven en él una parte de la verdad, y la prueba es, que todo ser inteligente ve la misma verdad que yo veo. Pero solo sabemos una parte de la verdad: esto consiste, en que solo vemos una parte de las ideas que están en Dios, pues si las viéramos todas sabríamos tanto como Dios, y porque no las vemos, somos seres limitados y finitos. Pues bien, Dios percibe toda la verdad mientras la criatura solo percibe una parte de ella, pero como la verdad se halla en el seno de Dios porque es la verdad misma, resulta que la criatura sabe una parte de lo que Dios sabe, y piensa una parte de lo que Dios piensa. Pero entre las ideas advierto relaciones de perfeccion, porque la idea de hombre la advierto mas perfecta que la de animal, y la idea de animal mas perfecta que la de piedra, y estas relaciones hacen, que yo prefiera lo mas perfecto á lo menos perfecto, que prefiera el hombre al animal y el animal á la planta; pero estas relaciones las veo en Dios, y como en Dios solo puedo ver la verdad, y estas relaciones constituyen la parte de verdad que veo en él, es claro, que en Dios deben encontrarse las mismas desigualdades de amor, es decir, que Dios debe tambien preferir lo mas perfecto á lo menos perfecto. El que ve estas relaciones, ve lo que Dios quiere, y el que arregla su amor á estas relaciones sigue una ley, que Dios ama invenciblemente, que es el amor al orden. El amor al ór-

den es el principio fundamental de la moral de Malebranche y no contento este filósofo con identificar su existencia en nuestra alma, quiso probar, que la justicia universal consistia en conformarse con el orden inmutable, fijado por Dios en la naturaleza, y á no preferir jamás lo menos perfecto á lo mas perfecto. Los que no se proponen por término de sus acciones la idea de orden, y prefieren cualquier bien particular, no son virtuosos, y están fuera de la razon porque están fuera del orden. La moral de Malebranche, dice Jouffroy, está demasiado cerca de su metafísica, como que en su último resultado no es mas que su misma metafísica presentada por cierto lado. Sin duda la idea moral no es otra que una faz de la idea de Dios, y en cuanto esta faz de la idea de Dios no se fije y se determine, no es posible fijar tampoco la idea moral. Si los filósofos empíricos, partiendo del hombre, no arriban al verdadero principio de la moral, porque no llegan hasta Dios, los grandes metafísicos pueden en sentido opuesto dejar oscurecido este mismo principio moral, por no llegar hasta el hombre. Esto es á mi juicio, añade este autor, lo que ha sucedido á Malebranche y creo que supuesta su metafísica, si en lugar de acicalarla y retorcerla sin miramiento, se hubiera fijado antes en lo que nos enseña la observacion en el estudio del hombre, hubiera visto quizás, la idea moral revelársele bajo una forma mas humana y mas aplicable.

Causas ocasionales. Ya hemos visto el hombre considerado interiormente, el hombre psicológico en la teoría de Malebranche. Es un autómatas, cuyos resortes se mueven solo por la voluntad de Dios, ya se atienda á su teoría del entendimiento como á su teoría de la voluntad. En Dios y por Dios es como nuestro espíritu quiere y ama, y en Dios y por Dios es como comprende y razona. Todo procede de Dios y nada de la criatura, es Dios en fin la única luz de su entendimiento y el único móvil de su voluntad. Pues bien, pasemos ahora á considerar al hombre todo entero compuesto de alma y cuerpo, y veamos como Malebranche esplica las relaciones que ligan ambas sustancias. Los filósofos

espiritualistas tropezaron siempre con la dificultad de explicar el comercio del alma con el cuerpo, y los cartesianos, esencialmente espiritualistas, tambien se encontraron con este escollo. Ya antes de Malebranche habia dicho Claubert, el alma no es ni puede ser mas que la causa moral de los movimientos del cuerpo, es decir, la ocasion con cuyo motivo Dios mueve el cuerpo, y á su vez el cuerpo no puede obrar directamente sobre el alma, y sus movimientos no son mas que causas *procatárticas* de las ideas preexistentes, que se despiertan en el alma. Malebranche avanzó á mas, porque no se limitó á la indicacion de una idea en este sentido, sino que presentó toda una teoría.

En la misma forma, dice este filósofo, que creemos, que nuestras ideas son producto de nuestra alma, cuando solo las vemos en Dios y son obra de Dios, lo mismo nos sucede con respecto á los hechos que ligan nuestra alma con el cuerpo y nuestro cuerpo con el alma. Quiero mover mi brazo y le muevo, y como un hecho es resultado de otro, concluimos, que el movimiento del brazo es un efecto necesario de la determinacion de la voluntad. Esta es una ilusion, dice Malebranche, porque entre nuestra voluntad y el movimiento de las partes de nuestro cuerpo no hay ninguna relacion necesaria. El error consiste, en que tomamos la ocasion ó la condicion por causa; «Dios, dice, no comunica su poder á las criaturas sino por medio de causas ocasionales, para producir ciertos efectos, en consecuencia de las leyes que ha establecido, para ejecutar sus designios de una manera constante y uniforme por las vias mas sencillas y mas dignas de sus demas atributos.» Como Malebranche niega á todas las sustancias creadas todo principio de actividad y de causalidad, cree, que el suponer en los cuerpos la virtud de causarnos dolor ó placer, equivale á darles un poder que solo pertenece á Dios, y es lo mismo que ponerse en el camino que conduce al paganismo, es decir, á la adoracion de los objetos exteriores y materiales. Tan decidido se presenta este filósofo, en sostener la impassibilidad de las sustan-

cias, que su teoría no la limita al comercio de los espíritus con los cuerpos, sino que la hace extensiva á los mismos cuerpos entre sí. Creer, dice, que cuando un cuerpo choca con otro le comunica su movimiento, es el mayor error, porque todas las sustancias siendo pasivas no pueden ni comunicar entre sí ni influir unas en otras en manera alguna, y aunque las apariencias hacen creer que es real y efectiva esta influencia, es todo imaginario, siendo Dios el único que, por una intervencion continua, mantiene la armonía del universo. Pero si las sustancias creadas no pueden ser causas verdaderas ni con respecto á sí mismas ni con respecto á las demas sustancias, son sin embargo causas ocasionales, es decir, suministran hechos, con cuya ocasion la verdadera causa entra en ejercicio.

Si Malebranche explica de esta manera los fenómenos que tienen lugar entre sustancias de una misma naturaleza, como son los cuerpos, con mas razon aplica su teoría de las causas ocasionales á las relaciones que ligan los espíritus y los cuerpos, que son de distinta naturaleza.

Dios ha dado á los espíritus, con ocasion de lo que se pasa en los cuerpos, esta trabazon de sentimientos que es la materia de sus méritos y sacrificios. En la misma forma Dios ha dado al cuerpo, con ocasion de los deseos y voluntades del alma, un trabazon de movimientos necesarios para la conservacion de la vida. Si las impresiones que vienen del mundo exterior ejercen influencia sobre el alma, y si el cuerpo obedece á los mandatos de la voluntad, ni la voluntad en un caso ni las impresiones en otro son su causa verdadera, sino que es Dios que, con ocasion de estos fenómenos, realiza su pensamiento conforme á las leyes generales, que tiene establecido para el gobierno del mundo. Si esta causa universal desapareciera, no tendrian lugar ni las ideas en los espíritus, ni los movimientos en los cuerpos. En fin, para Malebranche todo viene de Dios y nada de la criatura. En Dios y por Dios el entendimiento comprende y razona. En Dios y por

Dios la voluntad quiere y ama. En Dios y por Dios el espíritu influye en el cuerpo y el cuerpo en el espíritu. En Dios y por Dios existen movimientos en la materia é ideas en los espíritus, y las que tenemos por causas inmediatas de todos los fenómenos que se observan entre todas las sustancias creadas, no son mas que causas ocasionales, y solo Dios es la causa eficaz, universal, eficiente y verdadera de cuanto se realiza en la naturaleza.

Para conocer el valor de esta teoría de las causas ocasionales, es preciso fijarse en la metafísica de Malebranche y de todos los filósofos cartesianos. Como toda esta escuela sentó como base de su doctrina la pasividad de las sustancias creadas, no halló términos hábiles, para que estas se pudieran comunicar entre sí, ni influir las unas en las otras, y como á sus ojos no existe otra causa activa que Dios, fué necesario que recurrieran á Dios, para que pudieran tener lugar todos los fenómenos de relacion que se verifican entre todas las sustancias en el universo. Esta es la razon fundamental que produjo la teoría de las causas ocasionales. Pues si bien Malebranche recurre tambien para justificar su teoría á la repugnancia intrínseca que hay en el hecho de que los espíritus influyan directamente en los cuerpos y los cuerpos en los espíritus, siendo estos sustancias simples y aquellos sustancias compuestas, es preciso confesar, que esta repugnancia no es tan positiva, ni tan incontestable este argumento, cuando no podemos negar la influencia directa de Dios, sustancia simplisima, sobre el mundo material, sustancia compuesta. Ademas la cuestion del comercio del alma con el cuerpo, que tan graves dificultades presentaba en el sistema cartesiano, que negaba la actividad á las sustancias, aunque es esencialmente insoluble, se presenta mucho mas accesible desde que la esperiencia y la observacion han hecho conocer, que la materia es puramente fenomenal, que entra para nada, y que el universo está sometido á principios inmateriales, á fuerzas derramadas en la naturaleza, siendo una de estas el principio vital á que está sometido el organismo. El alma, que es

una fuerza espiritual, crea el sentimiento, la volicion, el pensamiento y la vida que como un principio activo ha derramado Dios en el universo, crea la nutricion, la secrecion etc., y estas dos fuerzas, ambas inmateriales y activas, si bien de distinta naturaleza, no presentan dificultad para comunicarse y entenderse, como cuando se quiere explicar el contacto inmediato de la materia fenomenal con los espíritus, que es absolutamente un imposible.

Existencia del mundo exterior. Ya hemos visto, que Malebranche se presenta siempre como idealista, cuando tropieza con cuestiones que se rozan con los cuerpos, y era natural que así sucediera, siendo discípulo fiel en esta parte de Descartes. Este quiso probar por el razonamiento la existencia del mundo exterior, por no querer reconocer la realidad que estaba á la vista. El hombre, dijo, está en relacion con las ideas de los cuerpos, pero no pasa de aquí su conocimiento, es decir, conoce las ideas, pero no sabe si estas ideas son un fiel trasunto de los cuerpos que representan, y un abismo separa las unas de los otros. Malebranche se decidió por este mismo rumbo, y encerrado en este idealismo puro, hizo mas, porque con su teoria de la vision en Dios, desencajó, por decirlo así, las ideas del alma humana y las trasladó al seno de Dios, é hizo así aun mas imposible la prueba de la existencia del mundo exterior. Así es que para Malebranche no alcanza ninguna prueba, ningun razonamiento, ninguna demostracion filosófica que haga ver la existencia de los cuerpos, y hasta rebate el famoso argumento de Descartes de la veracidad divina porque, dice, que en materia de filosofía solo debemos creer lo que nos demuestre la evidencia, ni nuestros juicios deben tener mas estension que nuestras percepciones. Así cuando vemos cuerpos, juzgamos solo que nosotros los vemos, y que estos cuerpos visibles é inteligibles existen actualmente. ¿Pero por qué habremos de creer que positivamente existe fuera un mundo material semejante al mundo inteligible que

vemos? Para convencerse plenamente que hay cuerpos, es preciso que se nos demuestre, no solo que hay un Dios, y que Dios no es engañador, sino tambien que Dios nos asegure, que efectivamente los ha creado, y cuya prueba no aparece en las obras de Descartes. Para salir Malebranche de este idealismo absoluto, á que le condujeron sus doctrinas, recurrió, no por primera vez como ya hemos visto, á la revelacion, y solo asi pudo aquietar su alma, para no negar los árboles, las casas, los cuerpos, y cuantos objetos forman el mundo visible. La fé, dice, supone la existencia del mundo exterior, porque ¿qué son las Santas Escrituras, los milagros, los profetas, mas que cosas que pertenecen á este mundo? Y que ¿no podrian ser apariencias? Si, contesta Malebranche, pero estas mismas apariencias, que solo Dios ha podido crear, prueban de una manera incontestable, que Dios ha hecho el cielo y la tierra, y que el mundo visible es una realidad. Contestacion poco satisfactoria, pero algo habia de decir este filósofo para salir del conflicto.

Cuando las cuestiones llegan á un extremo tan ridículo, cual es la negacion de la existencia de los cuerpos, como lo vemos en este caso, la filosofia pierde mucho de su prestigio, porque el comun de las gentes, y mas aun los hombres de buen sentido, no pueden concebir, como se niega lo que se ve, lo que se toca, lo que se palpa, por los que se llaman los primeros filósofos del mundo, y forman un juicio muy mediano de una ciencia, que conduce á tales extravagancias. Este juicio de los hombres de buen sentido es exacto, pero es preciso tener presente, que la vasta comprension de estos filósofos, su empeño de quererlo probar todo, y la fuerza de la lógica los conduce á estas situaciones, de las que no pueden salir porque aparecen envueltos en sus propias redes. Si en el alma aparecen las ideas de los objetos exteriores á la manera que en un espejo aparecen las imágenes de estos mismos objetos, es claro, que asi como los objetos no están en el espejo, tampoco están en el alma, y esta no puede

dar razon mas que de las ideas, lo mismo que el espejo no puede dar razon mas que de las imágenes. Alucinados los filósofos con este razonamiento al parecer concluyente, dedujeron una consecuencia infalible, y es, que el alma solo conoce las ideas con las que está en contacto, pero no los objetos de estas ideas, con los que no está. De manera, que las casas, los árboles y todos los objetos del mundo exterior no son mas que ideas en nosotros y no realidades fuera de nosotros, ó cuando menos ignoramos s lo son.

El alucinamiento producido por este razonamiento se desvanece fácilmente. Cuando el alma examina el mundo exterior, no se encierra en sí misma, donde es claro que solo encuentra ideas, sino que sale, por decirlo así, de-sí misma y encuentra fuera la materia. Cuando examina el mundo exterior, no busca por instrumento la conciencia, sino los ojos, las manos y todos los sentidos con que Dios la dotó, y sentidos que no son los agujeros de la cámara oscura, como decia Locke, por donde entran solo las imágenes de los objetos, sino que son ventanas abiertas de par en par, por donde se ve la naturaleza exterior en toda su grandeza y su realidad, y que no encontraba cuando la buscaba en su conciencia. No son ideas de árboles, de casas, de estension las que percibimos, sino los mismos árboles, las mismas casas, la misma estension. Nosotros percibimos los objetos que están fuera de nosotros, y los distinguimos de las ideas de los objetos mismos, que están dentro de nosotros. Los objetos existen independientemente de nosotros, y las ideas existen en nosotros y por nosotros, y perecerian si nosotros penciésemos. El objeto siempre subsiste el mismo, mientras la idea nace y muere con nosotros. Tampoco tendríamos la idea del objeto, si no hubiéramos percibido el objeto, y si se considera la idea como una imagen que refleja en un espejo, no habria imagen si no hubiera habido objeto, no habria imagen, si no hubiera habido realidad reflejada. Para que en el alma nazca la idea, precisamente ha debido

preceder la percepcion del objeto, que motiva la idea, y no tendríamos idea del mundo exterior, si el mundo exterior no existiese. En fin, el buen sentido de la humanidad no duda en la existencia de los cuerpos, porque los palpa, los ve y los toca, y rechaza las opiniones de estos filósofos en este punto, como una solemne paradoja.

Animales. Ya hemos visto cómo Descartes resuelve esta cuestion. Todo lo que es espíritu no es materia, todo lo que es materia no es espíritu, la esencia del cuerpo es la estension, la esencia del espíritu es el pensamiento. Fuera de este terreno nada hay que buscar. Por consiguiente, el alma de los brutos, ó es espíritu y está sometida á las leyes del pensamiento, ó es materia y está sometida á las leyes de la estension. Descartes no pudo estar dudoso, y para contrarestar las objeciones que se oponian contra la inmortalidad del alma, tomadas de las facultades que se advierten en los animales, y creyendo tambien conciliar en parte los sufrimientos á que están espuestos estos con la bondad de Dios, no dudó en dejarse llevar de la pendiente á que le arrastraba la lógica, en la separacion absoluta que hacia entre los fenómenos del espíritu y de la materia sin ningun intermedio, y optando por considerar los animales en este último concepto, les proclamó máquinas sometidas á las leyes del movimiento. Es cosa singular, que siendo esta opinion tan contraria á los hechos y tan repugnante al sentido comun, fuese adoptada decididamente por casi todos los cartesianos. El gran Pascal la tenia por uno de los mas felices descubrimientos, y que mas engrandecian el sistema cartesiano. Pues bien, Malebranche siguió á su maestro en este punto, como lo prueba bien el pasage siguiente, que aparece en las obras de Fontenelle. «Fué este cierto dia á visitar á Malebranche al convento de los Padres del Oratorio, calle de San Honorio, y estando los dos paseándose en la sala, se llegó á ellos una perra, que estaba preñada, haciendo caricias al padre Malebranche, y como hiciera éste esfuerzos para desviarla y no lo consi-

guiéra, la dió un fuerte puntapié, obligándola á alejarse dando aullidos. Entonces Fontenelle manifestó dolerse del animal, y Malebranche le dijo:—A qué viene eso, ¿no sabeis sobradamente que los animales no sienten?» Aquí se ve, como en los hechos mas indiferentes se descubren las convicciones profundas del alma. Fontenelle no se dió por satisfecho con esta respuesta, porque aunque decidido cartesiano, tuvo esta opinion sobre los animales por una embriaguez de razonamiento conforme á la sarcástica espresion de Mr. Lamotte. Sorprende ciertamente ver á Malebranche someter los animales á las leyes generales de la mecánica, considerándoles como puras máquinas, cuando en la esplicacion que hace de las leyes generales que Dios ha establecido para gobierno del mundo, reconoce las de la materia organizada como distintas de las leyes generales del movimiento á que está sometida la materia inanimada, y en este sentido, separándose de la doctrina de su maestro, le reprende vivamente por haber intentado esplicar la formacion del feto por la mecánica.

Leyes generales. Donde se presenta elevado y grande Malebranche, siguiendo en este punto los pasos de su maestro Descartes, es en la esplicacion de las leyes que gobiernan al mundo. Si quereis conocer la grandeza del autor examinad sus obras, y los medios de que se ha valido su sabiduría y su omnipotencia para su manifestacion, y si en la obra aparece una maravillosa belleza, vereis en las vias y medios adoptados una simplicidad, una fecundidad, una universalidad y una uniformidad, que revelan la grandeza de sus atributos. Dios obra por voluntades generales y en un solo arranque abraza el universo. Con las leyes sencillas del movimiento conserva la armonía del mundo entero, ofrece en espectáculo su omnipotencia y su sabiduría infinita, y hace una manifestacion de su providencia, lo mismo en la formacion de un insecto como en la revolucion de los astros, lo mismo en la maravillosa union del alma

con el cuerpo que en las determinaciones de la única causa eficiente por medio de las causas ocasionales. Obrar de otra manera, obrar por voluntades particulares, solo es dado á inteligencias limitadas, que no ven el enlace, trabazon y encadenamiento de las cosas. Si la providencia se gobernara por voluntades particulares no habria medios de justificarla contra los males y miserias de la vida, que lo mismo oprimen al malvado que al hombre de bien. Por el contrario, en el sistema de una providencia general, si el pedrisco destruye los campos, si el fuego incendia las ciudades, si la peste cercena las poblaciones, y si el rayo se abre paso y destruye las torres mas altas, no es porque Dios se complazca en la ruina de sus criaturas, sino porque estos males son un resultado necesario de las leyes generales, que Dios ha establecido, no para producir tales efectos desastrosos, sino para mantener la armonía de su obra, en la que resalta el bien, la perfeccion y la belleza del universo. Dios quiere la perfeccion de su obra, y la imperfeccion es un resultado indirecto que justifica la perfeccion misma, lo mismo que la existencia del bien, único objeto de la bondad y sabiduría divinas, supone la permission del mal, resultado de las leyes generales que Dios ha establecido como las mejores posibles. No contento con esto, Malebranche hace estensivo este sistema de voluntades generales en el orden de la naturaleza al campo teológico en el orden de la gracia. Dios, dice, distribuye la gracia por leyes generales, y por esta razon lo mismo cae sobre almas endurecidas que sobre corazones preparados, y de aquí resultan tantas gracias ineficaces y tantos réprobos. Tan decidido partidario se muestra de este sistema de las voluntades generales ó leyes generales adoptadas por Dios para el gobierno del mundo, que aun cuando, como buen cristiano no niega la existencia de los milagros, procura disminuir su mérito, porque suponen voluntades particulares en Dios, que contrarian su teoría, porque cree, que en nada resalta tanto la omnipotencia y sabiduría de Dios como en los efectos naturales

y ordinarios, y de todas maneras, cuando Dios hace un milagro, dice, obra en virtud de otras leyes generales que nos son desconocidas. Y entonces ¿qué significan las oraciones y súplicas que se dirigen al Señor, implorando su intervencion especial sobre la criatura? ¿Cómo se concilia el sistema de las voluntades generales con estas peticiones especiales sobre objetos dados? Los que hacen estas peticiones, dice Malebranche, quieren ser objeto de una providencia especial en su provecho, y no es una piedad ilustrada la que les guía, si no su amor propio y su orgullo. Pedir humildemente los bienes eternos y la gracia de merecerlos, y anonadar su alma en presencia de la grandeza y santidad de Dios, he aquí la verdadera oracion, la verdadera súplica. El empeño de traer al terreno de la filosofía cuestiones puramente teológicas, produjo á Malebranche largas polémicas y disturbios, á pesar de su ortodoxia absolutamente intachable.

Teodicea. Malebranche resume toda su teodicea en la idea del infinito, lo mismo que habia hecho Descartes. El infinito no puede representarse por medio de un arquetipo. El hombre percibe el infinito, y percibiéndole, no puede ser de otra manera que en sí mismo, puesto que el infinito no puede darse á conocer por medio de arquetipos. Luego existe el infinito, puesto que le percibimos. Luego existe Dios que es el sér de los séres, centro de toda realidad y de todas las criaturas, las cuales no son mas que participaciones imperfectas de su esencia divina. Es omnipotente, eterno, necesario, inmutable, inmenso, como que su inmensidad es su sustancia misma derramada por todas partes, toda entera y llenando todos los lugares sin estension local. Es soberanamente sabio, ó por mejor decir, es la sabiduría misma, y en su sustancia ve las relaciones inteligibles y todas las ideas de las cosas, porque la razon es su esencia misma. Dios es soberanamente justo, porque la justicia consiste en el órden eterno de las perfecciones divinas. Siendo Dios soberanamente perfecto no puede menos de amarse á sí mismo, y si ama á las criaturas es en razon del amor

necesario que tiene á sus perfecciones infinitas. El amor de Dios hacia sí mismo es el principio del amor de las criaturas para con Dios, y Dios es quien ha impreso en nuestras almas este movimiento, que nos arrastra hacia él como nuestro fin supremo. Como diera origen á grandes controversias en el siglo XVII la esplicacion de la naturaleza del amor de la criatura hacia el criador, Malebranche se inclinó á la opinion de Bossuet y desechó la del amor puro de Fenelon, y en este concepto creia que nuestro amor debe terminar en Dios y no en nuestra propia felicidad, pero que siendo Dios origen de toda felicidad nos es imposible separar nuestra felicidad del amor que es su origen, y siguiendo Malebranche este término medio, creyó salvar los inconvenientes del puritanismo de Fenelon y las exageraciones de ciertos casuistas en defensa de un amor mercenario é indigno. Dios es soberanamente libre, y puede, por consiguiente, hacer todo lo que quiere, pero solo quiere lo que es conforme con su sabiduría, y así quiere el orden y quiere la justicia, porque el orden y la justicia constituyen su esencia. Con este motivo Malebranché rebate la libertad de indiferencia en Dios, y prueba que si todas las verdades dependiesen de un decreto arbitrario de la voluntad de Dios, solo reinaria el desórden en la ciencia y en la moral, porque ya no habria diferencia entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, y el caos sería el elemento en que respiraría el espíritu humano. La necesidad que preside á las determinaciones divinas no es ciega, no es metafisica sino moral, en cuyo seno se concilian perfectamente la libertad y sabiduría divinas. Malebranche exalta la idea de Dios como tipo de todas las perfecciones, y rebaja la dignidad humana y de todas las criaturas, en todo cuanto cree que puedan ofender su soberana grandeza.

En fin, el principio fundamental de Malebranche es que solo existe una verdadera causa, y que como verdadera causa está dotada de eficacia, que es Dios. Todas las demás sustancias no son verdaderas causas, son todas pasivas. Los cuerpos son es-

tensiones absolutamente pasivas, incapaces de comunicarse el movimiento. Las almas no tienen en sí mismas ningún principio activo, y lo que son y lo que valen lo reciben de otra parte. Dios mueve los cuerpos y las almas por una acción incesante, y el universo no es más que un pálido reflejo de sus soberanas perfecciones. Si nos fijamos en todos los objetos que nos rodean, en tantos seres que pueblan el mundo, en los astros que nos alumbran, y en todas las maravillas que presenta la naturaleza exterior, todo es para nosotros un enigma, sin podernos asegurar de su certeza, por que nuestro conocimiento no pasa de las ideas de todos estos objetos sin poder dar razón de los objetos mismos. Si del mundo exterior pasamos al mundo que se encierra en las profundidades de nuestro ser, reina para nosotros la misma incertidumbre, porque de nosotros mismos solo tenemos un sentimiento oscuro y confuso. Solo Dios es claro para nosotros, porque en él se encuentra toda perfección, toda realidad, toda vida. En fin, todo viene de Dios y nada de las criaturas, este es el pensamiento sobre que está basada toda la metafísica de Malebranche, y toda doctrina que se oponga á esta máxima, es decir, que intente reconocer en las sustancias creadas, y por consiguiente en el hombre, algún principio de actividad propia, es, á los ojos de este filósofo, altamente impía y detestable, inspirada no por el padre de las luces sino por el espíritu de las tinieblas, y que no puede tener otro carácter, que el de una rebelión de la criatura contra el Criador.

¿Y de dónde tomó Malebranche este principio, que se halla en el fondo de su metafísica? De la filosofía de Descartes. Este filósofo hizo esfuerzo, en que las sustancias creadas aparecieran sin actividad propia, y como al mismo tiempo identificó en Dios el atributo de conservador con el de Criador, en términos que si las sustancias continúan en existir es á condición de ser continuamente creadas, es claro, que tiene que desaparecer toda actividad propia, toda independencia, toda libertad. Porque si Dios nos crea á cada instante de la duración, debe crearnos con cada

uno de nuestros pensamientos, con cada uno de nuestros actos y en este caso todos nuestros pensamientos y todos nuestros actos vienen de Dios directamente. Supuesta pues la creacion continua, es imposible reconocer en las sustancias un principio activo, que obre por sí mismo, porque su accion apareceria sofocada con la accion continua de Dios dando la existencia, y con ella el movimiento y la vida. Malebranche, llevado de la lógica y reconociendo como infalible el principio de Descartes, dedujo como consecuencias incontestables, que ningun ser creado puede obrar por sí mismo, ni modificar por su accion á los demas seres creados, que el alma no puede tener ideas por sí misma, ni modificarse á sí propia, ni puede obrar sobre el cuerpo, ni el cuerpo obrar sobre el alma, porque ni el cuerpo ni el alma son causas verdaderas, sino que son puramente ocasionales, y que la única eficaz, poderosa é irresistible causa de todos los fenómenos es Dios, centro de toda actividad y base de las famosas teorías de la vision en Dios y de las causas ocasionales, que constituyen el fondo de la doctrina de Malebranche.

La consecuencia indeclinable de esta doctrina y reduciéndola á un lenguaje verdaderamente metafisico es, que si Dios solo mueve los cuerpos y las almas por una accion incesante é irresistible, y si real y verdaderamente no hay mas que una causa, se deduce como consecuencia forzosa, que real y verdaderamente no hay mas que un sér. Los cuerpos y las almas no tienen ni existencia distinta, ni realidad propia, y quedan reducidos á puros actos ó modos del sér único. Malebranche no llegó á esta consecuencia, que conduce directamente al panteismo, pero se puso en el resvaladero, y su lógica se vió contenida por su ortodoxia, y solo asi pudo salvarse del escollo, en que á velas desplegadas iba á estrellarse. Lo cierto es, que en una correspondencia que se acaba de publicar en Francia, y que estaba inédita, entre Mairan y Malebranche, como se viera éste hostigado por el primero en el sentido que acabo de explicar, concluyó por cortar

una polémica, en la que conocia sobradamente, que la lógica no estaba de su parte.

Si mis lectores recuerdan mi crítica sobre la filosofía de Locke, advertirán el singular contraste que forma la doctrina de este filósofo con la de Malebranche.

Locke encerrado en el mundo visible, busca los principios en la naturaleza exterior, y desconociendo el uso de la razón pura, cierra toda entrada al mundo del infinito. Malebranche, tomando un rumbo opuesto, abre su alma á las concepciones puras de la razón, y viéndolas en el seno de Dios, desconoce toda aspiración que no traiga aquel origen, y en este concepto rechaza como puras ilusiones todas las representaciones visibles del mundo exterior. Locke rechaza el infinito y se encierra en lo finito. Malebranche rechaza lo finito y se encierra en lo infinito. Ambos son verdaderos á medias, y con razón decía el P. Buffier, que era preciso corregir á Locke con Malebranche y corregir á Malebranche con Locke. Como ambos filósofos fueron exclusivos, Locke, encerrándose en lo finito, abrió la puerta al materialismo sin ser él materialista. Malebranche, encerrándose en el infinito, abrió la puerta al panteísmo, sin ser él panteísta. En ambos filósofos se ven las consecuencias á que conduce un principio falso ó un principio mutilado, y así como en la exposición de la filosofía empírica vimos, que el falso principio de Locke fué recibiendo su desenvolvimiento en los trabajos prestados por los filósofos que vinieron después, en la misma forma el falso principio de Descartes sobre la explicación de la sustancia va recibiendo también su desenvolvimiento en Malebranche, y luego le veremos tomar mayor cuerpo y presentarse en toda su deformidad. Así se encadenan las ideas, y jamás aparece un nuevo sistema que no tenga enlace con el que le haya precedido; y este encadenamiento es un dato necesario para conocer el campo entero de la filosofía.

Una circunstancia se encuentra en la vida de Malebranche, que debe llamar extraordinariamente la atención, y se halla en

las obras de Fontenelle. Mientras que el P. Malebranche, dice éste, tenia que combatir en su pais á tantos adversarios, su filosofía penetraba en la China, donde era muy bien recibida segun el testimonio del R. obispo de Rosalía. Un misionero jesuita escribia á los de Francia, que á la China solo enviasen gente que conociese las matemáticas y las obras del P. Malebranche.

Sea lo que quiera, lo cierto es, que el obispo de Rosalía hostigó mucho al P. Malebranche, para que escribiera obras con destino á los chinos, y que Malebranche publicó en 1708 un pequeño diálogo titulado:—*Diálogo de un filósofo cristiano y de un filósofo chino sobre la naturaleza de Dios*. Esta analogía de la filosofía de Malebranche con las creencias filosóficas de la China no debe sorprender tanto, si se considera que examinado el sistema de Malebranche en su conjunto, en el que aparece reconcentrada toda actividad en el primer sér, de que reciben toda accion, todo movimiento y toda vida todas las sustancias creadas, debia hallar fuertes simpatías en los partidarios de la escuela *Lao-tsen*, para quienes el mundo sensible es la causa de todas las imperfecciones y todas las miserias, al paso que la personalidad humana se abisma como un modo inferior y pasajero en el gran Sér, en la gran *unidad*, que es el origen y fin de todos los séres, y escuela á que pertenece lo más florido del celeste imperio.

En fin, Malebranche en su metafísica pierde hasta tal punto el sentimiento de la personalidad humana, que la absorbe casi absolutamente en el seno de Dios, en términos que el hombre, segun sus principios, no puede amar sino en Dios y por Dios, no puede ser causa de sus propias modificaciones, de sus pensamientos, ni de sus actos, y si reconoce este filósofo algun grado de libertad en el hombre, tiene buen cuidado de suponer, que este poder es una cosa negativa, que está en contradiccion con el principio de su metafísica, y si admite la diferencia de las sustancias creadas de la del criador, es solo á condicion de no poder continuar en la existencia sin la accion incesante y creadora de la

sustancia divina. Entre esta doctrina y la de considerar á todas las sustancias creadas como puros fenómenos de la sustancia única en su desenvolvimiento, que es un verdadero panteísmo, no hay mas que un pequeño tránsito, que si Malebranche no lo recorrió, fué porque pudo mas en él el buen sentido del hombre, que la lógica del filósofo; fué porque sacrificó las consecuencias de su metafísica á las creencias del cristiano; fué en fin, porque la ortodoxia católica que estaba en su corazon, le puso un veto invencible para pasar adelante. El señor Balmes, decidido partidario de la doctrina de Malebranche, á quien proclama en su *Filosofía fundamental* el primer filósofo de los tiempos modernos, hace entrever con esto tendencias muy distantes del objeto ostensible de su obra, que fué restablecer el peripatetismo, ó lo que es lo mismo, de querer resucitar un muerto, y á cuyo lamentable objeto sacrificó su vigorosa y extraordinaria inteligencia. Luego veremos otro filósofo menos escrupuloso que Malebranche, y libre de todas las creencias positivas, lanzarse por el mismo camino, y presentar desnudamente todas las consecuencias, á que conduce el falso principio de Descartes sobre la pasividad de las sustancias creadas, que será objeto del capítulo siguiente.



CAPITULO OCTAVO.

SISTEMA DE SPINOSA.

Esposicion.

Spinoso solo publicó en vida una obra titulada *Tractatus teológico-politicus*, que levantó tal borrasca, que obligó á este filósofo, consultando su tranquilidad y su independencia, á guardar un profundo silencio. La *Ethica*, que es la obra principal donde consiguió y desenvolvió sus principios, no apareció hasta despues de su muerte. Su título es el siguiente. *Ethica ordine geométrico demonstrata et in quinque partes distincta*. Estas cinco partes marchan en este órden. El primero se titula *de Deo*, y trata de la idea que debemos formarnos de Dios. El segundo se titula *de natura et origine mentis*, y deduce de la idea de Dios la idea del hombre. El tercero se titula *de natura et origine affectum*, que comprende todo un tratado de las pasiones. El cuarto *de servitute humana seu de affectum viribus*, que abraza la parte de fatalismo á que está sometida nuestra naturaleza conforme á las leyes que el mismo Spinoso trazó. La quinta, en fin, titulada *de potencia intellectus seu de libertate humana*, forma el contraste con la anterior, dando al hombre la parte de libertad que segun su doctrina le corresponde.

Método. Enlazados los métodos con los sistemas, es conve-

niente hacer conocer el de Spinoza, con tanta mas razon, cuanto conocido el método, no sorprenderá tanto el vuelo que dió á sus pensamientos en la esposicion de su sistema. Spinoza se vale en toda su grandeza y simplicidad del método deductivo, y es el primer filósofo, que dotado de una vastísima comprension, ha presentado esas construcciones *á priori*, que han servido de modelo á los filósofos alemanes, para reducir á una sola idea el universo, la humanidad y Dios.

Spinoza reduce todas nuestras percepciones á tres especies fundamentales. En primera linea entran todos aquellos conocimientos contingentes y transitorios que apenas dejan rastros, y solo sirven para alimentar al vulgo, y son obra de la imaginacion ó de los sentidos. Ninguna idea sólida ni estable se puede prometer de un elemento tan pobre y miserable, que solo afecta á los accidentes y no á las sustancias, y por lo tanto no puede reconocérsele como origen de verdaderas ideas.

En segunda linea coloca todos aquellos conocimientos, que constituyen como el primer ensayo que hace el alma, para desprenderse de las apariencias del mundo sensible. Es el estudio de los fenómenos, cuando se les liga á sus causas naturales, y si bien se dan por probadas estas causas, toma ya el espíritu cierta elevacion con la que vislumbra la verdadera fuente de los conocimientos. Es la esplicacion que se hace del análisis ó de la sintesis, subiendo de lo particular á lo general, ó descendiendo de lo general á lo particular, para deducir asi consecuencias, que aumenten la riqueza de nuestros conocimientos. Es en fin el descubrimiento de la verdad por medio del razonamiento.

En tercera línea entra el conocimiento que se adquiere con el estudio de la esencia de las cosas, cuando el alma auxiliada de la razon intuitiva, se lanza á la region del infinito, y buscando la verdad en su primitivo origen, desenvuelve en una gran sintesis un pensamiento que abraza la inmensidad del espacio y la eternidad del tiempo.

Spinoza desprecia el primero, no se presenta hostil contra el segundo, si bien no llena su objeto, y proclama el tercero como una fuente de verdaderos conocimientos, y como un torrente que se precipita de las alturas. Parte de la idea del infinito, y sienta como base de su filosofía y como único camino admisible para el descubrimiento de la verdad, la máxima siguiente. *El método perfecto es aquel, que enseña á dirigir el espíritu bajo la ley de la idea de ser absolutamente perfecto.*

Adoptado por Spinoza el método deductivo en su absoluta simplicidad, lo desenvuelve en su *Ethica* á la manera de los geómetras. Sienta primero las definiciones y axiomas, y por medio de ellos enuncia y prueba varias proposiciones, y en seguida sienta los escolios y corolarios. Segun va avanzando en su obra, va ligando sus pruebas con los axiomas y demostraciones anteriores, á los que remite al lector, y de esta manera el conjunto de su doctrina presenta un encadenamiento, que si se rompe, no es posible desentrañar su verdadero pensamiento, y por cuya razon hace sumamente embarazosa y difícil la inteligencia de su sistema.

Dios. La idea del infinito es el punto de partida de Spinoza, y le veremos ir bajando como por escalones, desde esta altura inmensa hasta la materia inanimada.

El infinito es el ser, el ser es la sustancia, y la sustancia es el ser absoluto, es la plenitud del ser, fuera del cual nada puede existir, ni concebirse nada.

Pero este ser, esta sustancia, precisamente tiene atributos, que caractericen y hagan conocer su esencia, porque de no ser así, el ser sería un ser abstracto, sin realidad y sin existencia. Estos atributos de tal manera están unidos é identificados con la esencia, que en nada se distinguen de ella, en términos, que separados los atributos, desaparece la esencia de la sustancia y la sustancia misma.

Consecuencia de esto es, que el ser infinito ó la sustancia ne-

cesariamente tiene atributos, porque los atributos son la manifestacion de la existencia, y si tiene atributos, cada uno expresa en su propia linea la esencia de la sustancia. Y como la sustancia es infinita, y los atributos hacen conocer su esencia, infinitos tienen que ser sus atributos. Pero hay una diferencia, y es, que el infinito de la esencia es absoluto, y el infinito de los atributos es relativo. Porque si un atributo de la sustancia fuese absolutamente infinito, sería la sustancia misma, puesto que en nada se diferenciaria de ella. Cada atributo es una manifestacion de la sustancia de una manera determinada, que se distingue de los demás atributos, porque cada uno tiene la suya segun el carácter de su mismo atributo, y si bien considerados en sí representan el infinito, en su manifestacion especial, este infinito es siempre relativo, porque no representa toda la esencia de la sustancia ni toda la perfeccion del ser. El infinito de la sustancia es absoluto; el infinito de los atributos es relativo, sin dejar de ser infinito. Asi, pues, el *pensamiento* es un atributo de la sustancia, porque es una manifestacion del sér. La *estension* es otro atributo de la sustancia, porque tambien es otra manifestacion del ser, muy distinta. Y como son dos atributos distintos, porque el pensamiento no es la estension, ni la estension es el pensamiento, es claro, que el atributo del pensamiento es infinito para expresar el pensamiento, lo mismo que el atributo de la estension es infinito para expresar la estension, pero ni el pensamiento ni la estension pueden expresar la absoluta perfeccion, porque ésta solo puede aparecer en el conjunto de los atributos, ó lo que es lo mismo, de la esencia de la sustancia, resultando de aquí, que cada atributo de la sustancia es infinito, pero de un infinito relativo, que es perfecto, pero de una perfeccion determinada, pues la perfeccion absoluta y el infinito absoluto están reservados á la esencia de la sustancia, foco de todos los atributos y centro de accion de la existencia absoluta.

Si se supusiera en la sustancia un número determinado de

atributos, dos, cuatro, seis, veinte, etc., la sustancia no sería absolutamente infinita, porque siendo todo atributo una determinación, y siendo toda determinación un límite, y todo límite una negación, no se puede suponer esta negación en la sustancia absoluta, sin destruir su esencia de la perfección absoluta. Por consiguiente, la sustancia, siendo absolutamente infinita, tiene que estar dotada de una infinidad de atributos infinitos, porque solo una infinidad de atributos infinitos es capaz de representar de una manera adecuada una naturaleza que no es solo infinita, sino que es el infinito mismo, el infinito infinitamente infinito.

Lo mismo que la sustancia absoluta, en el hecho de ser su esencia la existencia, tiene atributos infinitos, por la misma razón cada atributo tiene modos, y estos modos son las manifestaciones del atributo, en los mismos términos que los atributos son las manifestaciones de la sustancia. Pero los modos, como son las últimas manifestaciones de la sustancia, así como el infinito de los atributos es ya relativo y no absoluto como el de la sustancia en sí, así los modos pierden el carácter de infinitos y se hacen finitos. De manera, que el infinito de la sustancia va perdiendo de su intensidad, según se va alejando del origen, y se llega á convertir de infinito en finito en sus últimas manifestaciones, que son los modos. Las ideas son los modos del atributo pensamiento, y las ideas son finitas, así como el pensamiento es infinito con una infinidad relativa, mientras la sustancia es de una infinidad absoluta.

El mismo ejemplo se puede poner respecto á los demás atributos de la sustancia. En términos que el modo expresa de una manera finita la infinidad relativa del atributo, como el atributo expresa de una manera relativa aunque infinita la absoluta infinidad de la sustancia.

Sustancia en sí. . . . Infinidad absoluta.

Atributos. Infinidad relativa en sus manifestaciones.

Modos. Manifestaciones finitas.

Pero es preciso tener presente, que aun cuando la infinidad de los atributos es relativa, siempre son infinitos, y siéndolo, es absolutamente indispensable, que los modos que constituyen las manifestaciones del mismo atributo sean infinitos, porque si estuvieran reducidos á un número determinado, ya entonces el atributo no sería infinito, puesto que se encontraba un límite á su desenvolvimiento. Sirva de ejemplo el mismo atributo del pensamiento. Es infinito como todos los demás atributos de la sustancia, y si las ideas que son sus modos fueran un número determinado, el atributo del pensamiento no sería infinito, y la determinacion del atributo refluiría en la sustancia absoluta, que sería una sustancia dotada de un atributo, que no sería infinito, lo que no puede concebirse. El atributo pensamiento debe desenvolverse por una infinidad inagotable de modos, ó lo que es lo mismo, por un número inagotable de ideas, para que llene así su carácter de atributo infinito de la sustancia absolutamente infinita.

Sustancia, atributos, modos. Aquí está encerrado el pensamiento creador del sistema de Spinoza. Del seno de la sustancia nace una infinidad de atributos, y del seno de cada atributo nace una infinidad de modos. La misma relacion hay entre la sustancia y los atributos, que entre los atributos y los modos; y modos, atributos y sustancia encadenados para formar un todo, mantienen sus respectivos caracteres sin confundirse, y presentan la unidad y la variedad conforme á la ley invariable, eterna é infinita de su naturaleza.

Y bien, este ser, esta sustancia que se desenvuelve por sus atributos infinitos y por sus modos finitos, ¿es única? Indudablemente, dice Spinoza, porque si existieran dos seres ó dos sustancias subsistentes por sí, y cuya esencia fuese la misma, tendrían necesariamente los mismos atributos, y en este caso no serían dos seres, dos sustancias distintas, la una de la otra, no serían dos, serían una. Por consiguiente, una sustancia que exista por sí misma, y cuya esencia sea la existencia por medio de sus atri-

butos y sus modos tiene que ser única, y esta sustancia única es Dios.

Pero la sustancia no solo es única, sino que tambien es necesaria, porque no se puede concebir como no existiendo, lo que existe por sí mismo; es infinita, porque poseyendo toda la existencia, nada puede existir fuera de ella; es eterna, puesto que es necesaria é infinita; es independiente, puesto que es una é infinita; es simple é indivisible, puesto que es una.

Pero ¿cuáles son los atributos de este sér, de esta sustancia, de Dios? Spinosa contesta, que los atributos son infinitos, por exigirlo así su soberana perfeccion; pero que nosotros solo conocemos dos, porque solo conocemos espíritus y cuerpos, y como la esencia de los espíritus es el pensamiento, y la esencia de los cuerpos la estension, en Dios solo conocemos estos dos atributos, que son el pensamiento y la estension, ocultándonosnos todos los demás. Siéndonos conocidos estos dos atributos, no es posible separar de este sér único ni el atributo pensamiento, ni el atributo estension. Si el sér que existe por sí mismo, tuviera exclusivamente por esencia el atributo pensamiento, se seguiria, que lo que es estenso no existe. Por el contrario, si tuviese por esencia la estension, se seguiria que todo lo que piensa no existe. Por consiguiente, el pensamiento y la estension son ambos atributos de este sér único, y son infinitos, porque lo son todos sus atributos. Consecuencia de todo esto es, que lo que Dios hace como sér estenso, lo piensa como sér inteligente, y lo que piensa como sér inteligente, lo hace como sér estenso.

Pero suponer un Dios estenso, es suponerle material, divisible, corruptible, y este es un absurdo inconcebible. Spinosa contesta á esta objecion de una manera satisfactoria. La estension, dice, si se mira en sus modos es divisible, material y corruptible, porque es la estension en sus últimos desenvolvimientos, en sus últimas manifestaciones. Pero considerada la estension como atributo, es una, indivisible, inmutable, incorruptible,

como lo es la sustancia de donde emana. El agua puede dividirse en tanto que es agua, pero es indivisible en cuanto es sustancia.

En resúmen, el Dios de Spinoza es un Dios uno, simple, eterno, infinito, con una infinidad de atributos, que todos expresan bajo una faz particular el carácter especial de este sér, que es la existencia, y entre estos atributos, la estension y el pensamiento, únicos que conocemos. Este es el fundamento todo de la doctrina de este filósofo, y sobre esta base, que representa una perfecta unidad, desenvuelve todas sus ideas, llevándolas hasta sus últimas consecuencias, como vamos á ver.

Naturaleza. No hay mas que un solo sér, que es esta sustancia única, que es Dios, y el universo no es mas que la manifestacion infinitamente variada de los atributos infinitos de este sér y de los modos variados de estos atributos. La sustancia única encierra toda la existencia, y por consiguiente cuanto vemos en la naturaleza no es mas que el desenvolvimiento de la sustancia única, que obra no solo como sustancia, sino tambien como causa inmanente de todo cuanto existe. *Deus est*, dice Spinoza, *omnium rerum causa immanens, non vero transiens*, es decir, que cuanto existe está en Dios, y que no hay diferencia sustancial entre Dios y el mundo, porque el mundo es la accion de Dios desenvuelta por sus atributos y sus modos, formando un conjunto indivisible.

¿Y por qué leyes se gobierna esta sustancia única, este sér único, cuyo desenvolvimiento abraza el universo? Por leyes necesarias, contesta Spinoza, nacidas de su naturaleza. Luego Dios no tiene voluntad, luego Dios no es libre, en el sentido que todos damos á la espresion de libertad. Así es, contesta Spinoza, porque obrando como obra por leyes necesarias, nada emana de él por eleccion libre ni de un fin que se proponga, y los que crean otra cosa, forman una idea inligna de la magestad de Dios. Dios, añade, es libre, pero en un sentido muy distinto; es libre en cuanto todos sus desenvolvimientos emanan de su misma naturaleza, y no de la accion de ninguna otra que obre sobre ella, y

así la libertad de Dios nace de su realidad de sér necesario, puesto que obrando necesariamente en virtud de sus leyes propias no depende de nadie, y en este sentido es un sér eminentemente libre.

Si Dios obra en virtud de las leyes necesarias de su naturaleza, y si lo que hace no puede menos de hacerlo, continúa Spinosa, es claro que en él no hay bondad, ni maldad, en el hecho mismo de no haber eleccion, de no proponerse ningun fin, de no haber voluntad, y por consiguiente todas esas cualidades morales que atribuimos á Dios, de sabiduría infinita, bondad infinita y demás, son todas obra de nosotros mismos, que queremos revestir al Sér Supremo con las cosas que advertimos en nosotros, lo cual es el mayor absurdo, porque atribuimos á Dios cosas incompatibles con su naturaleza. En Dios no hay ni deseos, ni pasiones, ni voluntad, y cuanto hace es un resultado forzoso de su naturaleza.

Consecuencia de esto es, que en el mundo nada hay que sea contingente, porque todo absolutamente es necesario. Dios con su existencia infinita, absoluta, derrama la vida por todas partes, valiéndose de sus atributos infinitos de una manera inmediata, y de los modos finitos de cada uno de sus atributos de una manera mediata, y todo resultado de las leyes necesarias de su naturaleza divina. De este modo todo está en Dios y nada fuera de Dios, y como el universo es el desenvolvimiento de sus leyes necesarias, Spinosa deduce como consecuencia forzosa, que el mundo es eterno, y que es una farsa esa idea de creacion, como incompatible con la naturaleza de Dios, y con las leyes necesarias por las que se gobierna su esencia.

Peró si el mundo es eterno, porque el mundo es el desenvolvimiento de la única sustancia, del sér único, de Dios, ó Dios es el universo ó el universo es Dios. Spinosa rechaza con todas sus fuerzas esta objecion, y dice, las cosas que existen no son Dios, sino que son los modos necesarios de sus atributos. Dios es uno, simple, infinito y necesario en dos sentidos, porque existe por sí

mismo, y porque no puede concebirse que no exista. Sus modos son diversos, complexos, limitados, y si bien son necesarios como resultado de las leyes necesarias de Dios, son contingentes en el sentido, de que se les puede concebir como existiendo ó no existiendo. Dice mas Spinoso para combatir esta objecion, recurriendo para ello á sus mismos principios. Dios, dice, es absolutamente infinito, y esta infinidad absoluta no sale de su esencia, porque si bien sus atributos son infinitos, su infinidad ya no es absoluta sino relativa, es decir, es una infinidad finita, si puede decirse asi, porque cada atributo representa una faz de la esencia divina, y si aquella faz la representa infinitamente, se halla limitada por los demás atributos, que representan otras fases distintas. En el mismo caso están los modos, que aun cuando en número sean infinitos, son finitos como últimas manifestaciones de cada atributo. Los modos son á los atributos, lo que los atributos son á Dios, asi como los diferentes atributos representan á Dios y son finitos con relacion á él, en la misma forma los diferentes modos de un atributo solo espresan este atributo y son finitos, no solo con relacion á Dios, sino con relacion á este atributo. La consecuencia rigurosa que deduce Spinoso, es que lo que existe son modos finitos de los atributos infinitos de Dios, y que es un error gravisimo suponer, que los modos sean los atributos y que los atributos sean Dios.

Pero téngase presente lo que dijimos ya en otro lugar, y es, que aun cuando Spinoso establece esta escala en el desenvolvimiento de la esencia divina por medio de sus atributos infinitos y por medio de los modos finitos de cada atributo, aun cuando establece esta diversidad, no destruye el principio de unidad, sobre que está basado su sistema. Se reconoce una diversidad de atributos infinitos, pero estos atributos no son mas que espresiones de una misma naturaleza, y desenvolvimientos de una misma causa, resultando de aquí una armonía perfecta entre la série de los modos sucesivos de uno de sus atributos y la série de los

modos sucesivos de todos los demás. Y haciendo aplicacion á los dos únicos atributos que están á nuestro alcance, que son los de pensamiento y estension, tenemos por ejemplo, que un círculo es un modo del atributo de la estension, y la idea de círculo es un modo del atributo pensamiento, y estos modos se corresponden entre sí en un orden y conexion necesaria, como se corresponderán con todos los modos de todos los demás atributos de Dios, que no conocemos, y de esta manera se realiza el desenvolvimiento de la esencia divina bajo el riguroso principio de la unidad, y bajo la influencia de leyes necesarias é indeclinables, que es lo que mantiene la armonia del universo.

¿Pero tiene Dios conciencia de este desenvolvimiento de su esencia por medio de sus atributos y sus modos, ó en otros términos, Dios se representa su propia esencia? Si señor, dice Spinoza, y si no fuera así, sus ideas serian menos estensas que su naturaleza, porque conoceria sus atributos, conoceria sus modos, pero no conoceria su propio pensamiento. De manera que Dios, con su atributo pensamiento, conoce todos los demás atributos y sus modos, que es lo mismo que conocer su esencia y tener conciencia de sí mismo.

Hombre. Conocida la idea de Dios y su desenvolvimiento en la naturaleza, es muy fácil saber, lo que es el hombre en el mundo de este filósofo. Ya hemos visto, que todo cuanto existe emana de Dios, porque la esencia de Dios es la existencia, y todo cuanto existe realiza su desenvolvimiento como una emanacion de Dios por medio de sus atributos infinitos y sus modos finitos, y desde las revoluciones de los astros hasta los mas insignificantes movimientos en lo mas recóndito de la tierra, todo es un producto necesario de este desenvolvimiento de la esencia divina. Pues bien, supuesto esto, es fácil comprenderlo que será el hombre de Spinoza. Este filósofo reconoce en Dios un número infinito de atributos, porque lo exige su perfeccion absoluta, pero dice, que nosotros solo conocemos dos, que son pensamiento y estension,

porque solo conocemos cuerpos y espíritus, y en este concepto, suponiendo á Dios desenvolviéndose por medio de estos dos atributos de estension y pensamiento, y abarcando en este desenvolvimiento todos los espíritus y todos los cuerpos, toda vez que el hombre se compone de cuerpo y espíritu, está reducida la operacion para crear al hombre, á interceptar una porcion determinada de este desonvolvimiento infinito de los dos atributos, dándole de duracion un cierto tiempo, y está ya formado el hombre de Spinoza, que es un puro accidente ó un fenómeno que pasa, fruto del desenvolvimiento de Dios. Esta demostracion la hace Spinoza con razonamientos incontestables, supuestos los principios que dejamos consignados.

Supóngase, dice Spinoza, un cuerpo cualquiera de cera, por ejemplo, y tendremos, que en esta cera hay una cosa que es comun con todos los demás cuerpos, que consiste en ser estensa, porque todos lo son, y lo son, porque la estension es la esencia de todos los cuerpos. Luego la estension no es la que constituye en la cera su especialidad, por la que se distinga de todos los demás cuerpos; si la estension fuera la que la constituyera cera, se seguiría, que toda estension es cera, lo que es un absurdo. De manera que la cera, que se ha puesto por ejemplo, tiene estension, como todos los cuerpos, que constituye su esencia, y tiene un modo de esta estension que es la que la constituye cera. Consecuencia de esto es, que como todos los cuerpos son estensos en el fondo y además tienen la especialidad que los constituye piedras, árboles, cera, etc., que son modos de la estension, es claro, que un cuerpo no es la estension sino un cierto modo de la estension, y como la estension es un atributo de Dios, se sigue que todo cuerpo es un cierto modo de un atributo de Dios, que es la estension. Ya tenemos todos los cuerpos que existen en la naturaleza convertidos en modos de un atributo divino, y enclavados en la teodicea singular de este filósofo, y vamos ahora en busca de los espíritus.

Lo que hay de comun entre todos los espíritus es el pensamiento, pero no es esto lo que distingue y constituye cada espíritu, porque en cada uno hay especialidades que hacen, que se diferencien unos espíritus de otros, y si esta especialidad de cada espíritu constituyera todo el pensamiento, se seguiria, que todo el pensamiento sería cada espíritu, lo que no puede concebirse. Luego los espíritus no son otra cosa que modos del pensamiento, atributo de Dios.

Ya tenemos, segun Spinosa, los cuerpos convertidos en modos de la estension divina, atributo de Dios, y convertidos los espíritus en modos del pensamiento divino, otro atributo de Dios, y ambos atributos son los únicos que conocemos. Es un doble desenvolvimiento de Dios, como ser inteligente y como ser estenso. Cada espíritu es una porcion del pensamiento divino, lo mismo que cada cuerpo es una porcion de la estension divina. Los espíritus entran en la série infinita de las ideas, que se desenvuelven en el pensamiento divino, y los cuerpos entran en la série infinita de los movimientos, que se suceden en la estension divina. Spinosa dice, que estos dos desenvolvimientos son dos rios que corren paralelos, y que cada cuerpo y cada espíritu es una ola que se ve empujada por la que la precede, hasta que de ola en ola se llega al origen, que es Dios, única causa de todo lo que sucede, como es la única sustancia de todo lo que existe. Si buscamos, añade, la causa de cualquier acontecimiento material ó de una idea, la encontraremos siempre en otro cambio ó idea anterior, y asi sucesivamente hasta que se nos oculta la cadena.

Con estos antecedentes ya se puede saber, cuál es el hombre de Spinosa. El hombre se compone de alma y cuerpo, y en el supuesto que no hay mas que una sustancia, que es Dios, y de que cada espíritu es una porcion del pensamiento divino, y cada cuerpo una porcion de la estension divina, es claro, que el alma queda reducida á no ser mas que la sucesion de las ideas que se hallan en ella, y que son las que la constituyen, y el cuerpo

queda reducido á ser la sucesion de los movimientos que tambien le constituyen. Ni el alma ni el cuerpo son el pensamiento y la estension, porque el pensamiento es cualidad comun á todas las almas y la estension á todos los cuerpos, y si hemos de buscar la identidad de un alma y de un cuerpo, es preciso fijarse en su especialidad, y esta especialidad está en las modificaciones que sufren ambos, y estas modificaciones ó modos son las ideas en el alma y los movimientos en el cuerpo, que constituyen su individualidad. Luego el hombre queda reducido á ser un modo del pensamiento divino y un modo de la estension divina, que se desenvuelven armónicamente, y presentan este fenómeno humano, como un resultado necesario del desenvolvimiento de Dios.

Digo que estos dos modos se desenvuelven en el hombre armónicamente, porque lo mismo que en Dios la série de los desenvolvimientos de uno de sus atributos corresponde perfectamente á la série de los desenvolvimientos de todos los demás, así en el hombre la série de las ideas que constituyen el alma, corresponde exáctamente á la série de los movimientos que constituyen el cuerpo. Y como la idea no puede estar sin objeto, y en el hombre solo se desenvuelven los modos de los dos únicos atributos que conocemos, que son el pensamiento y la estension, es claro que el objeto de la idea, modo del pensamiento, tiene que ser precisamente el cuerpo, modo de la estension. Por consiguiente, cuando en nuestro cuerpo notamos cambios, trasformaciones y afecciones de todos géneros, corresponden en el alma las ideas de estos cambios y de estas afecciones, y de esta manera, lo que sucede con Dios en el desenvolvimiento de sus atributos, sucede en el hombre, que es una parte del desenvolvimiento de Dios, con los dos modos que le constituyen presentando dos fases, una intelectual y otra material, sin perder el carácter de unidad, y lo que es idea bajo de una de sus fases es movimiento bajo de otra, sin que haya idea á que no correspon-

da un movimiento, ni movimiento á que no corresponda una idea.

Pero además de ser el cuerpo el objeto de las ideas, el espíritu del hombre tiene la cualidad de conocerse á sí mismo, que es lo que se llama conciencia, y Spinoza explica este fenómeno, valiéndose de los mismos argumentos, de que se valió para probar la existencia de la conciencia en Dios. El atributo del pensamiento en Dios tiene la particularidad, como vimos antes, de representar todos los modos reales ó posibles de los demás atributos, y además sus modos propios, y esta cualidad propia del pensamiento se conserva en las ideas que son sus modos, y de esta manera reducido nuestro espíritu á los puros modos del pensamiento, ó lo que es lo mismo, á las puras ideas, estas conservan el conocimiento de sí mismas, y así resulta la conciencia.

El hombre de Spinoza queda reducido á ser una fracción del desenvolvimiento de Dios en los dos únicos atributos que conocemos, que son la estension y el pensamiento, estando reducida nuestra alma á un modo del pensamiento divino, que corresponde en el cuerpo á otro modo de la estension divina, y ambos presentan un mismo fenómeno sometido á leyes necesarias bajo el principio de unidad, y con la conciencia de sí mismo.

Formacion de las ideas. Toda vez que ya sabemos lo que es el hombre de Spinoza, veamos ahora como adquiere ideas. El hombre visible se compone de muchas partes de materia, pero como todas concurren á conservar su forma determinada de hombre, es natural, que se le considere bajo la forma y no bajo la materia, la cual está sufriendo á cada momento trasformaciones y no presenta nada fijo y permanente. Considerado pues bajo su forma, recibe impresiones de los demás cuerpos, y estos de otros y así sucesivamente por un encadenamiento necesario, y estos movimientos ó afecciones son el origen de nuestras ideas primitivas, porque toda idea, como vimos antes, tiene por objeto el cuerpo,

y por consiguiente tiene por origen los movimientos ó afecciones producidas en él por los demás cuerpos, y segun que el cuerpo es mas susceptible de estas afecciones ó experimenta un mayor número de ellas, tantas mas ideas entran en nuestro espíritu. De manera, que, segun Spinosa, toda idea inmediata del espíritu procede de las afecciones, que experimenta el cuerpo por la accion de las causas exteriores. Explicada toda esta teoria en términos mas inteligibles, Spinosa reconoce, como único origen de ideas primitivas, la sensacion, que es la significacion filosófica, que tiene lo que llama afeccion producida en el cuerpo por la accion de los demás cuerpos que le rodean, y en este concepto no tiene reparo en suponer, que nuestra alma es una coleccion de estas ideas producidas por las afecciones.

Pero tratándose de la formacion y origen de las ideas, no era fácil que Spinosa se detuviera en este punto. Este filósofo reconoce las afecciones del cuerpo como único origen de ideas, pero confiesa desde luego, que todas las ideas que nos dan estas afecciones de nuestro cuerpo y de los cuerpos que le afectan, lo mismo que la idea de estas ideas son incompletas, confusas é inadecuadas, porque para que fuesen claras y adecuadas, sería preciso conocer el objeto y causas que producen las afecciones, á lo que jamás podremos aspirar. Y bien, si es este el único origen de nuestras ideas, si este origen solo nos da ideas confusas é inadecuadas ¿el hombre tiene que vivir entregado á una completa ignorancia, sin poder salir de estas sombras de realidad, que le da la percepcion esterna ó las afecciones de los cuerpos? No señor, dice Spinosa, porque si bien las ideas inmediatas de nuestro espíritu proceden todas de las afecciones del cuerpo causadas por los demás cuerpos, y de la idea de estas ideas producidas, quedan sometidas, luego que toman asiento en el alma, á un trabajo intelectual, de donde, con esta mano de obra, por decirlo asi, salen las ideas generales claras y adecuadas.

En resúmen, segun Spinosa, todos nuestros conocimientos

proceden de las afecciones de nuestro cuerpo, y como la idea nos representa la esencia invariable é inteligible de las cosas, mientras que la sensacion corresponde solo á los modos variables y á las apariencias fugitivas, deduce este filósofo como consecuencia necesaria, que los verdaderos conocimientos no están en esas ideas producidas por las afecciones del cuerpo, que son todas individuales, variables y contingentes, sino en las ideas generales, fruto del trabajo intelectual, que en el hecho mismo de ser generales, son claras, evidentes y adecuadas.

¿Y en qué consiste este trabajo intelectual que supone Spinoza, para formarse las ideas generales? Los cuerpos exteriores, dice, obran sobre nuestro cuerpo y producen en él ciertas modificaciones y estas modificaciones no desaparecen, aun cuando desaparezcan las causas ó cuerpos que las motivaron, y segun que la impresion haya sido mas ó menos viva, dura mas ó menos el rastro ó modificacion causada, y estos rastros ó modificaciones en el cuerpo crean en el espíritu ideas, que les corresponden. Entonces la analogía que hay entre unas modificaciones con otras, y de unas ideas análogas con otras ideas análogas, hace, que la impresion de unas despierte otras, produciéndose igual resultado en las ideas correspondientes, y de esta manera, con motivo de una idea, se despierta en el espíritu una série de imaginaciones ó de recuerdos, que constituyen los fenómenos de la asociacion, de la imaginacion y de la memoria.

Pero toda idea tiene la conciencia de sí misma, y teniéndola, no puede menos de advertir y comprender las relaciones de conveniencia é inconveniencia que existen entre ellas, y por consiguiente que existen entre los objetos que representan, y el estudio de estas relaciones da por resultado las ideas generales, enteramente distintas de las ideas inmediatas dadas por la percepcion. De aquí resulta, que suministrados los primeros elementos á las primeras ideas por las afecciones de los cuerpos, tiene acto continuo lugar en el espíritu una nueva elaboracion de

ideas por medio de la memoria, la imaginacion y la asociacion, de las que resultan los conocimientos generales.

Pero se dirá que este trabajo intelectual es obra de esa entidad, que se llama espíritu, y en este caso todo el sistema de Spinoza desaparece. Este filósofo tiene buen cuidado en no reconocer ninguna entidad, que realice esta nueva elaboracion de ideas, y no queriendo salir de su teoría, de no ser el alma otra cosa que la coleccion de nuestras ideas, como modos del pensamiento, atributo divino, supone, que á las afecciones del cuerpo corresponden ideas análogas en el desenvolvimiento fatal de los dos atributos de Dios, pensamiento y estension; y estas ideas entran en una evolucion tambien fatal, para dar por resultado las ideas generales sin la mediacion de ninguna entidad que realice estas operaciones. Y de tal manera se puede sutilizar este trabajo intelectual, que sometidas á él estas mismas ideas generales, pueden dar y de hecho dan otras ideas aun mas generales, que nada tienen que ver con las ideas inmediatas, que nos dan las afecciones del cuerpo ó las simples percepciones, como tambien las llama Spinoza.

¿Y en qué se funda Spinoza para decir, que las ideas inmediatas de nuestras percepciones son inadecuadas, y las ideas generales adecuadas? En un razonamiento muy sencillo. La idea representa un objeto, y es claro que una idea será tanto mas clara, adecuada y evidente, cuanto el objeto sea mejor representado, y será tanto mas oscura cuanto el objeto lo sea menos. El signo que tenemos, para conocer cuando la idea es un trasunto fiel del objeto que representa, es el criterio de la evidencia; y si la evidencia tiene la virtud de presentarnos los objetos claros, esta claridad habrá de ser la pauta que nos guie, para calificar las ideas de adecuadas ó inadecuadas. Pues bien, entre los objetos que nos representan las ideas inmediatas de las afecciones del cuerpo y las que nos presentan las ideas generales, fruto del trabajo intelectual, ¿cuáles son las que aparecen con mayor eviden-

cia, con mayor claridad? La respuesta no puede ser dudosa. Los objetos que nos representan las ideas inmediatas de nuestras percepciones son individuales, múltiples y sometidos á mil circunstancias y detalles. Por el contrario, los objetos que representan las ideas generales son puros y simples, como que se reducen á la consideracion de una cualidad comun á muchas afecciones del cuerpo, abstraída para formar el objeto de la idea. Entre ideas puras y simples é ideas individuales y múltiples no puede dudarse de qué lado está la evidencia; no puede dudarse, cuáles son mas claras y cuáles son mas oscuras, cuáles son adecuadas y cuáles inadecuadas. Un objeto simple se presenta con mayor evidencia que un objeto compuesto, y por esta razon Spinosa considera adecuadas las ideas generales, é inadecuadas las procedentes de las primeras percepciones, y creyendo que cuanto mas se simplifican las mismas ideas generales, tanto mas se arriba á la claridad, juzga, que cuanto mas se acerque el hombre á vislumbrar los resplandores del infinito, y se aproxime á la concepcion de la unidad absoluta, tanto mas adecuadas son sus ideas, contrariando asi el sentido comun de la humanidad, que tiene por mas reales las individualidades que los objetos ideales, que ofrecen las abstracciones metafísicas. Esta notable opinion de Spinosa tiene por fundamento la base de su metafísica, que estando reducida al desenvolvimiento de la sustancia única, solo en ella puede encontrarse la realidad y la claridad, siendo todo lo demás complicado, múltiple y de difícil acceso á nuestra inteligencia por la infinita variedad de sus fenómenos.

Moral. La moral de Spinosa descansa en las ideas que preceden, en términos que son su antecedente necesario, para que se haga inteligible. Ya hemos visto, que segun este filósofo, el hombre es un compuesto de afecciones é ideas, afecciones que se producen en el cuerpo é ideas que constituyen el espíritu. Las afecciones y el cuerpo mismo son un modo de la estension, atributo de Dios; y las ideas ó el espíritu son un modo del pen-

samiento, otro atributo de Dios. Estos fenómenos en el cuerpo y en el espíritu se realizan paralelamente, y su desenvolvimiento armónico, pero necesario, constituye la vida física, intelectual y moral del hombre. El hombre, por decirlo así, es una fracción de los dos atributos de Dios, estension y pensamiento, y todos los fenómenos que presenta en su desarrollo no son más que modos de estos dos atributos, que se corresponden en virtud de las leyes eternas, por las que se verifica la evolución del sér único, de la única sustancia. Mas claro, el hombre de Spinoza es Dios mismo, no en su esencia ni en sus atributos, porque en su esencia y en sus atributos es infinito, sino en los modos de sus dos atributos, estension y pensamiento, y en cuanto constituye al hombre aparece limitado. El hombre es una fracción de Dios, pero es una fracción de los modos de dos de sus atributos, y como en este sentido Dios constituye al hombre, Dios es limitado en cuanto le constituye, é ilimitado é infinito en cuanto no le constituye. Este es el origen de ser nuestras ideas oscuras é inadecuadas y de ser nuestros conocimientos imperfectos. ¿Cómo llegará, pues, nuestro espíritu al mayor grado de perfección, de realidad y de existencia? Trabajando por adquirir ideas completas, claras y adecuadas, porque reducido nuestro espíritu á ser en la teoría de este filósofo, una colección de ideas, cuantas más sean en número y más adecuadas, tanto más rico y perfecto será nuestro espíritu. ¿Y qué medios tenemos para llegar á este grado de perfección, que debe ser el camino de la virtud y de la felicidad? Las reglas de moral que voy á esponer.

Todo ser tiene necesariamente una tendencia ó un deseo á perseverar en aquello que le constituye, esto es, á perseverar en la existencia. Como Dios constituye toda la existencia, y fuera de Dios no hay nada, Dios es absolutamente perfecto y completamente dichoso.

El alma humana, como no es más que un desenvolvimiento de Dios, tiene esta misma tendencia, este mismo deseo á perseve-

rar en la existencia, pero esta existencia en el alma es la adquisicion de muchas ideas, el mayor grado de conocimiento, y por consiguiente este *deseo* de conocimiento en el hombre forma la base y el fundamento de su existencia.

Pero este deseo en el hombre obra como una cantidad constante en su naturaleza, se halla continuamente turbado y oscurecido por causas estrañas, que impiden á nuestra alma adquirir ideas claras y adecuadas, y estas causas exteriores, segun que auxilian ó contrarian este deseo fundamental, provocan en nosotros amores ó esperanzas, aversiones ó temores. Estos movimientos secundarios Spinoza los llama *pasiones*. De manera que en nosotros hay un principio activo, que obra de dentro á fuera, que se llama deseo, y hay otros movimientos que obran de fuera, á dentro, que se llaman pasiones, y que Spinoza llama pasiones por lo mismo que vienen de fuera, y que el espíritu solo los recibe presentándose como pasivo.

Pero de nada servirian estas causas secundarias, estas pasiones, si no se supone en el hombre ese principio activo, ese deseo de perseverar en la existencia, que viéndose afectado por dichas causas, produce una tristeza ó una aversion, una alegría ó un amor, una esperanza ó un temor. Por consiguiente estas pasiones en último resultado no son mas que modificaciones del deseo fundamental de perseverar en la existencia y en el conocimiento, unas contrariándole, como son la tristeza, el temor, la aversion, y otras favoreciendo su desarrollo, como la alegría, la esperanza, el amor.

Ya tocamos en la línea moral. ¿Cuál es nuestro deber, supuestos estos principios? Nuestro deber es satisfacer el deseo fundamental de aumentar nuestro conocimiento, que es perseverar en la existencia, y si lo aumentamos, acrece nuestra realidad y se disminuye nuestra imperfeccion. Esto supuesto, ¿en qué consiste la virtud? En trabajar todo lo posible para conseguirlo, en hacer los mayores sacrificios para que nuestra alma satisfaga

el deseo fundamental de su existencia y de su perfeccion, y á cuyo objeto concurren tambien las pasiones. Si mediante estos sacrificios, se consigue el objeto, entonces se arriba á la felicidad, y de esta manera la virtud y la felicidad conspiran á un mismo objeto, y forman el complemento de nuestra perfeccion.

¿Y qué medios tenemos para conseguirlo? ¿Qué conducta observaremos para arribar á esta realidad, á esta perfeccion, á esta felicidad? Procurar por cuantos medios nos sea posible disminuir las ideas inadecuadas y confusas, y aumentar las ideas claras y adecuadas, ó lo que es lo mismo, desprendernos de las ideas que proceden de las afecciones del cuerpo, y aumentar las ideas que proceden del trabajo intelectual y que idealizan los objetos. Porque no hay remedio, segun este filósofo, jamás podemos conocer perfectamente, como dijimos antes, ni nuestro cuerpo ni los cuerpos que le rodean, y por esta razon jamás pueden ser adecuadas las ideas que suministren. Por el contrario, si de estas ideas imperfectas suministradas por las afecciones del cuerpo tomamos cualidades que sean comunes á nuestras afecciones, la idea que de aqui resulta tiene que ser mas simple, mas sencilla, mas clara, mas adecuada. Así pues, las ideas procedentes de este trabajo intelectual son ó pueden ser adecuadas, mientras las procedentes de las afecciones del cuerpo, envueltas en la oscuridad que en su composicion ofrece la materia, tienen que ser siempre inadecuadas y confusas.

Nuestra conducta debe tener por objeto disminuir las ideas inadecuadas y aumentar las ideas adecuadas, porque además de labrar así nuestra perfeccion y nuestra felicidad, conseguimos tambien disminuir nuestras pasiones, porque si hay en nosotros pasiones es, porque tenemos ideas inadecuadas, puesto que cuanto mas claras y adecuadas sean estas, tanto mas llenamos el deseo fundamental de nuestra existencia, que consiste en el conocimiento. Las pasiones proceden de la influencia de las causas estereiores sobre el deseo fundamental, que tiene el alma de perseve-

rar en la existencia, y si bien esta influencia no puede destruirse en las condiciones de este mundo, puede modificarse, esforzándose, para que todas estas influencias, por medio del trabajo intelectual, produzcan ideas claras y adecuadas, y entonces nuestras tristezas y alegrías, nuestros amores y aborrecimientos, nuestras esperanzas y temores no se extinguirán por ser un imposible, pero tomarán una tintura racional, con la que concurrirán á realizar mejor el deseo fundamental de nuestra mayor perfeccion.

Nada mas fácil de comprender que esta escala de perfeccion, por la que arribamos á la virtud y á la felicidad. El alma recibe las ideas de las afecciones producidas en el cuerpo por los cuerpos que le rodean; y en presencia de la aparicion en el cuerpo de muchas afecciones y de muchas ideas en el espíritu, el alma compara, combina, entreteje, y fijándose en la esencia de las afecciones, en la esencia de los cuerpos y en la esencia de los espíritus, forma ideas generales, que ofrecen en su misma simplicidad todos los caractéres de adecuadas y claras, y simplificando aun mas este trabajo, practica las mismas operaciones con estas ideas generales, estrayendo de ellas lo que tienen de comun, y forma asi ideas universales, que le conducen irremisiblemente hasta los atributos de Dios, y en seguida á la idea universal de Dios mismo, último término del conocimiento humano, puesto que representa á la vez lo que hay de mas simple y de mas total, el principio, la sustancia eterna, necesaria, inmutable é infinita de todo lo que existe.

Spinosa, segun se ve, reduce á tres grados el conocimiento. Pone en primera línea las ideas particulares que suministran las afecciones del cuerpo, y que á su juicio son las mas groseras. En segundo grado ya las ideas son producto del trabajo intelectual, operado sobre las ideas de las afecciones, y que nos hacen descubrir los atributos de Dios. Y en tercer grado entra de lleno la idea de Dios mismo, como producto tambien del trabajo intelectual, operado sobre las ideas generales, que nos dieron á conocer los

atributos divinos. De manera, que el hombre que llega á concebir la idea de Dios y abisma su alma en la contemplacion de esta sustancia única, toca en el último grado de perfeccion. La idea de Dios, haciendo conocer las relaciones, que ligan lo particular á lo general, y lo general á lo universal, sirve de antorcha que ilumina el camino de la ciencia, y creando sobre todo ideas adecuadas, eleva el alma á un punto, que granjea el título de sabios, á los que tienen la fortuna de arribar á tan inmensa altura.

¿Y el hombre puede arribar á este grado de conocimiento? No, responde Spinoza, porque el hombre podrá tener una idea adecuada de la esencia, pero jamás conocerá la infinidad de sus atributos ni la infinidad de los modos de cada uno de estos. Pero los atributos de Dios son infinitos, y entre este número infinito solo son accesibles al hombre dos, que son la estension y el pensamiento, y en estos dos atributos ignorará siempre los infinitos modos de su desenvolvimiento. El que conociera á Dios en toda la plenitud de su esencia, poseería la ciencia absoluta, lo que está vedado á toda criatura, porque solo Dios puede conocerse á sí mismo. Por consiguiente se llaman sabios, no los que conocen á Dios completamente, de cuya clase no hay ni puede haber ninguno, sino los que se aproximan á este conocimiento en la esfera de la posibilidad humana, concibiendo la esencia infinita y anonadándose en ella, y cuando llega á este punto su alma, adquiere toda realidad, toda perfeccion, y viendo asi satisfecho el deseo fundamental de su existencia, arriba en lo posible á la soberana felicidad.

Esta es la esplicacion que hace Spinoza de su moral. El deseo fundamental de conocer, que es una cantidad constante, es la base; las causas exteriores son las pasiones, son los alicientes que retardan ó avivan el movimiento interior del alma hácia ese deseo fundamental. Para que este deseo sea una realidad, hay una necesidad absoluta de adquirir ideas adecuadas, y estas se adquieren cuanto mas se aproxima el alma á la idea de Dios. El esfuer-

zo que se haga para conseguirlo constituye la virtud, y si se consigue se arriba á la felicidad. De aquí resulta forzosamente, que en la doctrina de Spinoza la base de la felicidad es la virtud, la base de la virtud la perfeccion en los conocimientos, y por consiguiente hace dependiente el tipo eterno de lo bueno del tipo eterno de lo verdadero, y siguiendo en este punto á su maestro Descartes, hace depender la voluntad del entendimiento, y confunde lastimosamente relaciones á las que separa un abismo.

Inmortalidad. La cuestion de inmortalidad tiene una relacion inmediata con la parte moral, y asi no es estraño, que Spinoza la trate á continuacion. La teoria de este filósofo sobre la inmortalidad es la mas estraña y sorprendente que puede concebirse. Ya hemos visto, que el alma humana, segun Spinoza, no es una entidad con atributos propios, sino que es una coleccion de ideas como modos del pensamiento divino, atributo de Dios; que estas ideas proceden unas de las afecciones de nuestros cuerpos por las impresiones recibidas por los demás cuerpos que les rodean, otras del trabajo intelectual formándose las ideas generales, y otras del mismo trabajo intelectual sobre estas últimas, formándose las ideas universales hasta llegar á la idea de Dios; y que toda idea tiene un objeto, sin cuyo requisito, nacido de su misma condicion, no puede existir. Pues bien, ¿cuál es el objeto de las ideas que nos dan las afecciones del cuerpo? Las mismas afecciones, pero como estas se hallan adheridas al cuerpo mismo y á los demás cuerpos que las producen, si perece el cuerpo perecen las afecciones, y si perecen las afecciones perecen las ideas. Consecuencia de esto es, que la muerte del cuerpo causa la muerte del alma, cuando el alma se compone de solo las ideas producidas por las afecciones del cuerpo, y en cuyo caso se hallan todos los hombres iliteratos y sin cultura, cuyas ideas no salen del elemento material y viven hechos juguete de las impresiones que reciben del mundo exterior.

Pero pasemos adelante. ¿Cuál es el objeto de las ideas genera-

les? El objeto es la esencia de las cosas, desprendida de lo que tienen de comun muchas afecciones, y por cuyo medio llegamos á conocer los atributos de Dios. Y bien, ¿esta esencia de las cosas, estos atributos, perecen con el cuerpo como en las afecciones? No, dice Spinoza; y porque no perecen, tampoco perecen las ideas generales que los representan, y por lo tanto subsisten y persisten despues de la destruccion del cuerpo. Y como pasando de las ideas generales á las universales aun se hace mas imperecedero el objeto que las motiva, con mas razon subsisten y persisten estas ideas despues de la muerte del cuerpo.

Aquí está toda la teoría de Spinoza sobre la inmortalidad. Los que solo tienen ideas nacidas de las afecciones del cuerpo no les espera otro porvenir que la tumba. Los que tienen estas ideas y además ideas generales, solo arriban á medias, porque las ideas de las afecciones del cuerpo se marchan con la muerte, y solo quedan las ideas generales, para recibir el gaje de la inmortalidad. Los dichosos en este punto son los que arriban á ideas universales, porque abismadas sus almas en la idea de Dios, de donde nacen otras ideas que se multiplican indefinidamente, como foco de todos los desenvolvimientos y evoluciones que se realizan en el universo, reciben una existencia que se hace inaccesible á toda destruccion, siendo los hombres de estas condiciones los que pueden gloriarse de arribar en toda plenitud al templo de la inmortalidad.

Consecuencia de esta doctrina es, que depende de nosotros mismos el hacernos inmortales, con solo separar nuestras miradas de los objetos particulares, que motivan las afecciones del cuerpo, y elevarnos á las ideas generales y universales, á los atributos y á la esencia de Dios. Todo, segun se ve, está perfectamente enlazado en el sistema de este hombre singular. Si enriquecemos nuestro espiritu con las ideas de los atributos y la esencia de Dios, damos perfeccion á nuestro ser, rendimos con el esfuerzo un tributo justo á la virtud, labramos nuestra propia dicha,

nos encumbramos á las regiones del infinito, y allí recibimos la inmarcesible corona de la inmortalidad. Nuestras ideas forman una larga cadena, cuyo primer anillo es Dios, y como centro este primer anillo de todas nuestras operaciones y de nuestra existencia, pensar en Dios, ver todo en Dios, vivir en Dios, poseer á Dios, amar á Dios, es el colmo de la perfeccion, de la virtud, de la felicidad, es el complemento del deseo fundamental que constituye la base de nuestra existencia. Dichoso Spinoza, que supo reservar para sí y para pocos mas la inmortalidad, que se creia ser el patrimonio de todos los hombres, porque absorbido toda su vida en la contemplacion de la sustancia única, ninguno puede presentar mejores títulos para arribar á ella.

Religion. Spinoza abjuró la religion que habia recibido de sus padres, abjuró el judaismo, y no se sabe que adoptára alguna otra creencia positiva, y asi no tuvo otra religion que su filosofia. Buscando los deberes religiosos en sus mismos principios, se fija en nuestras afecciones, que simpatizando con las de nuestros semejantes, reciben una mayor expansion, y el bien que deseamos con la práctica de la virtud lo deseamos tambien para los demás hombres, con tanto mas empeño cuanto mas adecuada y perfecta sea la idea que tengamos de Dios. Por consiguiente nuestros deberes religiosos están resumidos en el amor de Dios y en el amor del prójimo, en términos, que por el lazo de un amor comun, cuyo foco está en Dios, todos los hombres forman una sola familia y una sola alma. Esta es la ley divina, que está identificada con la ley natural, y cuyos caracteres son de ser universal, revelándose por sí misma sin necesidad de libros, ni tradiciones escritas, ni exigiendo ceremonias, sino buenas obras, y en sí misma tiene la recompensa, haciendo conocer y amar á Dios, librándose de la servidumbre de la carne. Spinoza habla de las Sagradas Escrituras con todo el despego de quien no era creyente, y aunque confiesa, que la Escritura contiene algunas nociones precisas de Dios, cree que se reducen al limitado objeto de probar la existen-

cia de un Ser Supremo, que ama la justicia y la caridad, á quien todos deben obedecer para salvarse, y á quien es preciso adorar practicando la justicia y la caridad; pero añade, que jamás encontró en ella las sublimes especulaciones de la ciencia, ni pudo descubrir ningun atributo de Dios. Cuando Spinoso escribia, los ódios religiosos mantenian las naciones de Europa en un estado de inquietud y de guerras sangrientas, y asi dice, que el único medio de dar una paz verdadera y sólida es adoptar su religion natural, por cuyo medio desaparecería la influencia omnimoda, á que aspira la autoridad religiosa sobre la autoridad civil en la marcha de los negocios humanos.

Política. En política presenta Spinoso una teoría muy singular. El poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que tiene un derecho soberano sobre todas las cosas. Pero como el poder universal de toda la naturaleza no es otra cosa que el poder de todos los individuos reunidos, resulta de aqui, que cada individuo tiene un derecho sobre todo aquello que puede abarcar. Por consiguiente, el derecho de cada individuo es idéntico á su poder, y la estension de su poder el límite de su derecho. De aqui se infiere, que antes de constituirse el Estado, no hay ni justo ni injusto, ni bien ni mal. Los pescados, dice Spinoso, están destinados naturalmente para nadar y vivir en el agua, y los grandes para comer los pequeños, y en virtud del derecho natural todos los pescados gozan del agua y los grandes comen los pequeños. Esta es una imágen viva del estado de naturaleza.

Pero este estado no puede subsistir, porque no hay nadie que no desee vivir seguro y libre de temores. ¿Ni cómo se concibe un estado donde todo el mundo puede hacer lo que le acomode, y donde ocupen un mismo lugar la virtud y el vicio? Precisamente los hombres han debido entenderse, y hacer esfuerzos para crear un órden de cosas, en el que aparezca la sociedad en su conjunto revestida con este derecho primitivo á todas las cosas, que habia recibido cada uno de la naturaleza, porque solo

asi se pueden evitar los efectos funestos de un individualismo exagerado. Luego la sociedad civil, segun este filósofo, es el resultado de un convenio, de un pacto, por el que la voluntad privada se somete absolutamente á la voluntad y al poder públicos, y queda de hecho y de derecho establecido el despotismo, esto es, el despotismo del Estado sobre los individuos que le están subordinados. Y como Spinoza no quiere que los pactos obliguen eternamente, y no les concede otra subsistencia que lo que exija la utilidad recíproca de las partes contratantes, no halla en último término otro medio de conservar la sociedad que la autoridad absoluta del soberano y los suplicios.

Aunque Spinoza sienta las bases de un gobierno absoluto, cuando deslinda las distintas clases que se conocen, prefiere la república á las demás formas, es decir, quiere que esta soberanía absoluta rijá en manos de muchos y no en manos de uno solo. Lo singular es, que despues de crear Spinoza este poder irresponsable y absoluto á favor del soberano, y esta abdicacion omnímoda de todos sus derechos de parte de los súbditos, se acordó, como filósofo, que el hombre no puede renunciar al derecho de razonar libremente, y contrariando sus mismos principios, proclama la libertad de pensamiento. No se le ocultó esta contradiccion, y asi añade: que es muy cierto, que el gobierno puede con razon considerar como enemigos todos aquellos que no simpatizan con sus sentimientos, pero que no se trata de deslindar los derechos del gobierno, sino de saber, cual es lo mas útil. Sus escrúpulos tuvo Spinoza de ser su teoría política igual á la de Hobbes, y queriendo preveer toda objecion en este sentido, dice, que su doctrina política se diferencia de la del filósofo de Malmesbury, en que la suya conserva el derecho natural en su integridad, y en que solo concede al Estado un derecho proporcionado á su poder. ¿Pero qué garantía da esta limitacion de poder, cuando legitima todos los actos de violencia y tiranía?

Resúmen. Presentada la doctrina de Spinoza bajo todos sus

aspectos, se descubre por todas partes un carácter de unidad y de elevacion, que si no purgan los vicios capitales y gravísimos del sistema, hacen concebir una idea grande de la capacidad de este filósofo. Lanzándose mas allá de las regiones de lo finito, de lo perecedero, de lo contingente y de lo limitado, va en busca de lo imperecedero y de lo eterno, y fijando sus miradas en la sustancia única infinita y absoluta, presenta en un vasto desenvolvimiento el universo, la humanidad y Dios bajo el principio de la unidad absoluta.

Cuanto existe y cuanto puede concebir nuestra inteligencia, todo es el ser único, infinito y absoluto, y las variaciones que advertimos no son mas que modificaciones del mismo ser. No hay mas existencia que la suya, y las cosas finitas que nos rodean no son mas que otras tantas apariencias sin realidad. Esta única sustancia es Dios, que existe eterna y necesariamente, y que si bien se desenvuelve por medio de atributos infinitos, solo nos son conocidos dos, la estension y el pensamiento y sus desenvolvimientos; en estos dos atributos nos presenta los séres estensos y los séres pensadores, que no son mas que dos grandes modificaciones de la sustancia divina.

Lo eterno, lo incondicional es la esencia de Dios, y de este foco de toda existencia salen los atributos, dando vida á toda la naturaleza; y las manifestaciones de estos atributos, que son los cuerpos y las ideas, en los dos únicos que nos son conocidos, son los modos de estos atributos, y todos estos desenvolvimientos se realizan en virtud de las leyes necesarias de la naturaleza divina. Y si bien nada depende del azar y todo está encadenado para que suceda de la manera que sucede, no por esto está sometido Dios á la coyunda de una necesidad ciega, no por esto pierde su cualidad de ser libre, puesto que esta forzosa necesidad no la recibe de nadie ni se le impone por ningun otro ser, sino que es el resultado necesario de las leyes de su propia naturaleza. En su esencia divina está el tipo de todas las cosas creadas, y estas apa-

recen por medio de sus atributos y sus modos, en virtud del objeto que Dios se ha propuesto de toda eternidad, y sin que este fin sea ni pueda ser otro que el que exige la necesidad de su esencia.

Identificado Dios con la naturaleza, presenta dos aspectos enteramente distintos. Dios en su esencia, con el ideal de toda la creacion, tiene en sí todos los caracteres de causa única, activa, universal, y es la *naturaleza naturante*; y el mismo Dios, en el desenvolvimiento de sus atributos y sus modos, presenta sus manifestaciones, como un efecto necesariamente producido, y es la *naturaleza naturada*. Pero si la naturaleza naturada no puede existir sin la naturaleza naturante, tampoco la naturaleza naturante puede existir sin la naturaleza naturada, y el mundo ha sido, es y será el desenvolvimiento necesario de Dios hasta la consumacion de los siglos, haciéndose imposible toda creacion *ex nihilo*.

En Dios se suceden pensamientos diversos, que son otras tantas modificaciones de la inteligencia divina, y estas modificaciones de Dios, en tanto que es ser pensador, son las ideas. Cuando estas ideas tienen por objeto lo eterno, lo infinito, lo inmutable, están en Dios de toda eternidad; cuando solo se refieren á lo accidental y á lo mudable nacen y desaparecen en el tiempo. Lo mismo que las ideas nacen de la inteligencia divina, lo mismo las cosas nacen necesariamente de su esencia, y cosas é ideas son dos modificaciones de una sustancia única, que en su desarrollo presenta dos fases distintas por medio de sus dos atributos, la estension y el pensamiento, pero que vienen á confundirse en el insondable abismo de la divina esencia, y que en su desenvolvimiento se corresponden ideas y cosas, para presentar un conjunto sometido á las leyes necesarias de su naturaleza.

En este concepto, el hombre no es mas que el desenvolvimiento de Dios bajo el doble atributo de la estension y el pensamiento, en las dos fases que presenta de cuerpo y alma. ¿Qué es el cuerpo? un modo de la estension divina. ¿Qué es el alma? un

modo del pensamiento divino. Porque cuerpo y alma y todo lo que existe es Dios, puesto que Dios es todo lo que existe. Pero la idea no puede carecer de objeto, y el objeto de la idea es el cuerpo, y de esta manera esta cosa compleja, que se llama hombre, desenvolviéndose en él armónicamente y en una correspondencia necesaria las dos modificaciones que recibe como alma y como cuerpo, presenta, bajo el principio de la unidad, una parte fenomenal del desenvolvimiento de Dios.

¿Y el hombre es libre según esta teoría? Así lo cree el hombre, contesta Spinoza, pero es una pura ilusión. Cuando se decide á obrar, cree, que concurren para producir su resolución las causas que están á sus alcances, y se hace la ilusión de suponerse agente libre de sus determinaciones, pero el hombre, si conoce unas causas, no conoce otras que obran eficazmente, é ignorando la influencia de estas últimas, y arrastrado del sentimiento de su independencia, cree ser él el que se determina, y esta falsa creencia la saluda con el pomposo título de libre albedrío.

Sin embargo, el hombre se ve arrastrado irresistiblemente á persistir en aquello que le constituye, y en este sentido hace un esfuerzo continuo, desplegando una actividad que reviste con el carácter de voluntad, de instinto, de deseo, pero que siempre es resultado necesario de la naturaleza de su ser, y este esfuerzo constituye la virtud, y por lo tanto la virtud es el vencimiento de cuantos obstáculos se oponen, á que nuestra naturaleza reciba todo su desarrollo, y toque al mayor grado de perfección, que es lo mismo que arribar á la mayor felicidad posible. He aquí la causa, porque en el sistema de este filósofo, perfección, virtud, felicidad están enteramente identificados, y no es posible llegar á esta última sin haber pasado por las dos anteriores. En último término la virtud humana es un esfuerzo de la humanidad, para persistir en la ley de su ser.

Pero esa perfección que conduce á la felicidad por el camino de la virtud ¿cómo se adquiere? Concibiendo ideas adecuadas, y

las ideas adecuadas se adquieren desprendiéndose de las ideas que dan las afecciones del cuerpo, que todas perecen con el cuerpo mismo, y de ideas adecuadas en ideas adecuadas, por medio del trabajo intelectual y en busca siempre de las esencias de las cosas, arribar al conocimiento de Dios, que es el soberano bien, y término á que deben dirigirse todos nuestros pensamientos, y solo así podemos aspirar á la inmortalidad.

Conociendo á Dios, le amaremos y llenaremos nuestros deberes religiosos, porque la religion no es mas que el sentimiento del amor inmutable y eterno de la humanidad para con Dios, ó si se quiere, del amor de Dios para consigo mismo, sirviendo de vehículo nuestro corazon y nuestra inteligencia, que exhalando el amor divino, nos conduce á la soberana felicidad.

Para Spinosa, el Estado es todo, el individuo nada; en la misma forma que en su metafísica, Dios es todo, las criaturas nada. Para que los hombres vivan en paz no hay otro medio que la vida comun y la sujecion absoluta á la comunidad, abdicando en su obsequio todos los derechos que da la naturaleza. No hay remedio, si han de evitarse los estravíos de las pasiones, el hombre tiene que sacrificar sus gustos, sus tendencias, su voluntad, ó por mejor decir, su persona á la sociedad, y de este modo no guiándose por su capricho, ni siendo el juguete del mundo esterior, obedecerá á la razon y ocupará el puesto elevado y digno que le corresponde en la escala de la creacion. De esta manera las leyes politicas serán un reflejo de las leyes eternas de Dios, reconcentrada la accion en un centro comun, de donde parta la actividad social, para derramarse entre todos los miembros del Estado, se asociarán desde este mundo al órden universal de la creacion, y la humanidad en su conjunto será una fraccion del desenvolvimiento de Dios conforme á las leyes eternas y necesarias de su naturaleza.

En fin, Spinosa, desprendido de todo lo finito, de todo lo relativo y de todo lo perezadero, se absorbió entero en lo infinito y

lo incondicional, y echando su atrevida inteligencia una mirada de águila sobre el conjunto del universo, lanzó al mundo el sistema panteísta mas atrevido que se habia conocido hasta entonces y de cuya crítica paso á ocuparme.

CRITICA.

En mi primera parte sobre la esposicion del sistema empírico procuré ser claro, y esta claridad se consigue con los dos requisitos que procuré conservar siempre, que son órden lógico en el conjunto y enlace en las ideas en su desenvolvimiento. La misma marcha me he propuesto seguir en la esposicion del sistema idealista; pero sin que yo me alabe de haberlo conseguido, es preciso tener presente, que la claridad en el sistema idealista tiene que ser sin salir de su elemento, y que su elemento es el infinito, cuyo desarrollo no está al alcance de las inteligencias comunes como lo está el mundo material, que es el elemento del sistema empírico. Así es que aun cuando en la esposicion del sistema idealista haya órden lógico y trabazon en las ideas, aun cuando haya claridad, la materia siempre es oscura, y es preciso no perder el hilo de las deducciones, para sacar provecho y ponerse á la altura del sistema que se examine. Esto es lo que sucede con el sistema de Spinoza. Lo admirable es, que á esta cabeza portuguesa privilegiada se la insultaba á título de no penetrar sus vastas concepciones, y esto lo hacian otras cabezas, que valian menos que ella; así Voltaire dice: «Sois confuso, Baruch Spinoza. ¿Pero sois tan pernicioso como se dice? Yo sostengo que nó, y la razon que tengo para decirlo es, que sois confuso, que habeis escrito en un mal latin, y que no hay diez personas en Europa que hayan leído vuestras obras de punta á cabo.» Efectivamente Spinoza escribió en lo mas encumbrado de la metafísica, y no es este el mejor terreno para atraer al mayor número, pero

es el de la verdadera ciencia, porque es el terreno de los principios, y de aquí parten las creencias que despues gobiernan á la humanidad. Esto no lo tuvo en cuenta el carácter ligero de Voltaire. La Alemania moderna ha hecho justicia á la capacidad del filósofo de Amsterdam.

La oscuridad que lleva necesariamente consigo todo sistema metafísico, me pone en la necesidad de presentar, aunque con rapidez, el pensamiento matriz de la teoría de este hombre singular, para que de un solo arranque se vea el punto principal de defensa, al que tiene que dirigirse el principal ataque.

El finito y el infinito, estas son las dos ideas fundamentales de nuestra inteligencia. La existencia viste estas dos formas opuestas, ó se presenta contingente, variable y circunscrita en una porcion del espacio y del tiempo, entregada á todas las vicisitudes de la vida y de la muerte, en esta oleada eterna de cambios y mudanzas; ó se presenta eterna, inmensa, invariable, independiente, que tiene su raiz en el mundo de lo inteligible y de lo ideal. Por entregado que viva el hombre al mundo de las sensaciones, por pegada que tenga su alma á los intereses pasajeros de esta vida, ninguno deja, en momentos solemnes á que conducen las vicisitudes de la vida misma, de reever la belleza inefable, de aspirar al ideal de una felicidad imperecedera, y de concebir la existencia de un Dios infinito. Por el contrario, podrá alguno abismarse en las abstracciones del infinito, y perder toda idea de su propia realidad, lanzándose á las regiones de un misticismo exagerado, pero no por eso dejarán de presentársele momentos en que habrá de fijar sus miradas sobre el espectáculo movible que ofrece la naturaleza exterior, en el sin número de séres, que como meteoros, apenas dejan rastros de su existencia en el espacio y en el tiempo.

No hay hombre que no conciba estas dos ideas, lo finito y lo infinito, la eternidad y la estension, la inmensidad y la duracion, lo perfecto y lo imperfecto, lo absoluto y lo relativo. Y

bien, ¿estas dos ideas coexisten? Este es el problema que resuelve Spinosa. Lo finito y lo infinito, lo contingente y lo necesario, la naturaleza y Dios no son dos cosas distintas, dos principios opuestos, sino que son una misma cosa, un mismo principio, que examinado bajo dos puntos de vista diferentes, aparece á la vez como finito y como infinito, como contingente y como necesario, como naturaleza y como Dios. ¿Qué es una porcion dada de la estension? ¿Es otra cosa que una porcion de la inmensidad? ¿Se puede concebir la inmensidad, sin que asalte desde luego la idea de las estensiones limitadas que la ocupan? ¿Qué es la duracion, qué es el tiempo mas que la eternidad, ni cómo se concibe la eternidad sin la duracion, cuando la duracion es una fraccion de la eternidad misma? Esto quiere decir, que la estension es la determinacion y la realidad de la inmensidad, asi como el tiempo lo es de la eternidad, y la eternidad y el tiempo lo mismo que la inmensidad y la estension no son mas que un solo principio, una sola cosa.

Lo mismo se verifica con las sustancias respecto á sus cualidades, y con las causas respecto á sus efectos. ¿Es posible concebir una sustancia sin atributos? No, porque la sustancia es preciso que se determine ó queda reducida á una pura abstraccion, á una nada, y si se determina, ¿cómo lo verifica si no por medio de los atributos, que parten de las profundidades del ser, para darle una existencia real y verdadera? Luego la sustancia y sus cualidades son una sola y misma cosa. En los mismos términos tampoco se puede concebir la idea de causa sin concebir el efecto, ni concebir el efecto sin la causa. La causa sin el efecto es una causa que no es causa, es una abstraccion del espíritu, es una idea incomprendible. Luego el efecto y la causa, lo mismo que la sustancia y los atributos, no son dos cosas, dos principios, sino que son una, que presenta distintas fases en su desenvolvimiento.

Ya tenemos de una parte lo finito, la estension, el tiempo,

las cualidades, los efectos; y de otra lo infinito, la inmensidad, la eternidad, la sustancia infinita, la causa absoluta. Lo primero es la naturaleza, lo segundo es Dios. Lo primero no se concibe sin lo segundo, lo segundo no se concibe sin lo primero. La naturaleza sin Dios no es mas que una vana sombra; Dios sin la naturaleza no es mas que una pura abstraccion. Del seno del infinito, es decir, de la eternidad, de la inmensidad, de la sustancia única y de la causa absoluta, salen sin cesar séres contingentes é imperfectos, que se suceden en el espacio y en el tiempo, para dejar lugar á otros séres, enmedio de una renovacion y destruccion incesantes, y estos séres contingentes, que constituyen la naturaleza, no son una cosa distinta de Dios, porque no son mas que su desenvolvimiento. La unidad produciendo la multiplicidad, y la multiplicidad restituyéndose á la unidad, es el eterno y necesario desenvolvimiento de la sustancia única, es la naturaleza *naturante* en el primer caso, es la naturaleza *naturada* en el segundo, y todo en su conjunto es el ser único, que presenta en su evolucion la coexistencia eterna, necesaria é indivisible de lo finito y de lo infinito en su desenvolvimiento. Por consiguiente, no son los cuerpos los que son estensos, sino que es Dios que es estenso en los cuerpos, por medio del atributo divino de la estension infinita, que se muestra bajo las apariencias de la solidez, de la fluidez y de todas las cualidades de la materia. No es la planta la que vive, el animal el que siente, el hombre el que razona, sino que es el pensamiento de Dios, otro de sus atributos, que toma en ellos las apariencias de la vida, de la sensibilidad y de la inteligencia. El mundo material, el mundo sensible y el mundo inteligible no son mas que una coleccion de modos de los dos atributos de Dios, estension y pensamiento, y en último término, en el sistema de Spinosa, el universo es el desenvolvimiento necesario de Dios bajo el principio de la unidad absoluta, que abraza la inmensidad del espacio y la eternidad del tiempo.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus.
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Dios. Visto el pensamiento creador del sistema de Spinoza, se presentan dos caminos para rebatirle, ó colocarnos fuera en la realidad, y desde allí dirigirle nuestros ataques, ó internarnos dentro de sus muros y destruirle con sus propias armas. Bueno es el primero, y hasta es absolutamente necesario cuando se trata de edificar; pero es á todas luces preferible el segundo, cuando se trata de destruir, porque pone mas en claro los vicios interiores del sistema. Siendo, pues, preferible este medio de ataque, como punto de partida, veamos las consecuencias funestas que arroja de sí este sistema, como resultado de una lógica inflexible.

La sustancia única, segun Spinoza, es idéntica á la idea del ser en sí y por sí, y de esta idea deduce la de los atributos de la sustancia. Pero siendo el ser absolutamente infinito, tienen que ser infinitos sus atributos, porque de no ser infinitos, el ser único tendria una limitacion, porque serian contados sus atributos. Pero aun cuando los atributos son infinitos, el hombre débil y flaco de entendimiento solo conoce dos, que son la estension infinita y el pensamiento infinito, y con estos dos solos atributos que conoce, se esplican todos los fenómenos del universo. En efecto, Dios está sometido á un desenvolvimiento necesario por medio de sus atributos infinitos y por medio de una infinidad de modos finitos de cada atributo, mas como solo conocemos los dos atributos de la estension infinita y el pensamiento infinito, á nuestro alcance solo están los modos finitos de estos dos atributos, esto es, solo conocemos los cuerpos que son los modos del atributo estension, y los espíritus que son los modos del atributo pensamiento. Ahora bien, si consideramos la sustancia única y sus atributos, tenemos lo que Spinoza llama *naturaleza naturante* ó Dios, y si consideramos los modos de la estension infinita en combinacion

con los modos del pensamiento infinito, ó lo que es lo mismo, si consideramos el magnífico espectáculo que presentan los cuerpos y los espíritus en sus inagotables combinaciones, es la *naturaleza naturada*, es lo que se llama naturaleza.

De una parte tenemos, pues, la naturaleza naturante, á Dios y de las otras la naturaleza naturada ó la misma naturaleza. Veamos ahora la parte de realidad que corresponde á Dios y la que le corresponde á la naturaleza, y se sorprenderá todo el que vea las consecuencias que vamos á sacar.

Spinosa engalanaba á Dios con todos los atributos que constituyen una existencia propia, perfecta, acabada, infinita, pero internándose en su doctrina nada mas imaginario ni mas falso, porque todo es una pura ilusion. ¿Qué es el Dios de Spinosa? ¿Tiene voluntad? No, porque Dios, en la doctrina de este filósofo, está sometido á un desenvolvimiento necesario, en términos que dice en su *Ethica* en palabras terminantes «*Res nullo alio modo neque alio ordine á Deo produci potuerunt quam productæ sunt.*» ¿El Dios de Spinosa tiene entendimiento? No, dice este filósofo, porque entendimiento se llama el pensamiento en acto, y el pensamiento en acto no está en la sustancia única y en los atributos, sino en los modos, no está en Dios, sino en las almas, no está en la naturaleza naturante, sino en la naturaleza naturada. Así tiene que suceder irresistiblemente, porque el pensamiento de Dios, mientras no se resuelva en ideas, es un pensamiento sin vida, es un pensamiento indeterminado, y como las ideas son los modos del pensamiento, no se le puede llamar pensamiento, mientras no pase del estado de indeterminacion, en que se halla en la sustancia única, al estado de determinacion en que se halla en los modos, y así solo es verdadero pensamiento en la naturaleza naturada y no en la naturaleza naturante, y si se quiere buscar el entendimiento, que es la realizacion del pensamiento ó el pensamiento en acto, hay que bajar á las regiones de la naturaleza y del tiempo, y abandonar las alturas metafísicas, donde

solo encontramos palabras vacías de sentido, porque solo encontramos una sustancia decorada con infinitos atributos, y que en la realidad no es nada.

Consecuencia de todo es, que en el sistema de Spinoza no hay un Dios real, una inteligencia infinita, produciendo eternamente el mundo, no tiene voluntad, no tiene entendimiento, no tiene personalidad, y no tiene ninguno de los caracteres de una existencia distinta. Para encontrar todas estas cualidades en el sistema de Spinoza es preciso no parar hasta los modos, hasta los cuerpos y las almas, porque representan el verdadero y real desenvolvimiento de la sustancia única, sin que, por cima del universo de las almas y de los cuerpos, se encuentre mas que puras y vanas abstracciones, hasta llegar á Dios, que es la abstraccion por excelencia, como condenado á una indeterminacion absoluta, que representa el sér puro, el sér vacío, el sér que no tiene mas que el nombre. Y en vista de estos incontestables razonamientos ¿no hay méritos para calificar á Spinoza de ateo? Spinoza, que á fuerza de engrandecer á Dios, edificó el universo convirtiéndole en un puro desenvolvimiento de su naturaleza infinita, podrá merecer este dictado? La intencion de Spinoza nunca fué ser un ateo, pero su teoría de la Divinidad conduce irremisiblemente al ateismo. ¿Qué diferencia puede haber entre suponer un Dios abstracto é indeterminado ó negar su existencia? A Spinoza se le puede aplicar lo que decia Ciceron de Epicuro: *Verbis reliquit, deos re sustulit.*

Pero el Dios de Spinoza no solo carece de voluntad y de entendimiento, sino que, como una consecuencia inevitable, carece de conciencia. ¿Qué papel representa Dios en la teoría de este filósofo? ¿Quién es Dios á sus ojos? Es el sugeto idéntico de todos los atributos y de todos los modos que se encierran en la naturaleza. Es un Dios que es á la vez materia y espíritu, alma y cuerpo, estension y pensamiento. ¿Y cómo en medio de esa multiplicidad de cuerpos y de espíritus se encuentra la unidad de

conciencia, que es el pensamiento de sí mismo, el pensamiento del pensamiento? Dirá Spinosa, la conciencia no se la busque en la naturaleza naturada, sino que está en la naturaleza naturante, no está en el tiempo y en el espacio, sino que está en el ser infinito, considerado en sí mismo, considerado en su esencia. Enhorabuena, se le puede responder, que la conciencia se halle en el ser infinito considerado como tal, mas para que así suceda, es preciso, que en el ser en sí, además de los atributos divinos, se hallen formas determinadas, como la conciencia, el entendimiento y la voluntad. ¿Y en el ser en sí se encuentran estas formas, según Spinosa? No, contesta este filósofo, porque en el ser infinito, considerado como tal, no se reconocen mas que atributos infinitos que están fuera y por cima de toda forma determinada. Luego no hay medio, si se respeta esta base sentada por Spinosa, careciendo el ser como ser de toda forma determinada, no tiene conciencia, como ya vimos que no tenía ni voluntad ni entendimiento. El hombre, á pesar de su debilidad, es mas grande que el Dios de Spinosa, porque se conoce á sí mismo, y en su alma abriga las dulces creencias, que son otras tantas formas determinadas de una justicia, una verdad y una providencia suprema, mientras que ese ser único reducido á los atributos y extraño á toda forma determinada, y por consiguiente desprovisto de conciencia y de inteligencia, queda reducido al desenvolvimiento armónico del universo bajo las leyes del mas inexorable fatalismo.

Pero no paran aquí las consecuencias que se deducen de la doctrina de Spinosa. Este filósofo destruye por su base el principio de causalidad. Si nos atuviéramos solo á sus palabras seria preciso decir todo lo contrario. Dios, en su sistema, no solo es la sustancia, sino tambien la causa del universo, no transitoria sino inmanente, *omnium rerum causa inmanens, non vero transiens*, dotada de una actividad infinita y de una fecundidad inagotable. Pero esto solo sucede en apariencia, porque si consultamos en el fondo sus doctrinas, ¿cómo se concilia el principio de causalidad,

activo, infinito, inagotable, con esa construccion ferrea y ese desenvolvimiento sometido al mas inflexible fatalismo? Precisamente el único fundamento que tiene el hombre para reconocerse causa de sus acciones, de sus pensamientos, de su conducta, es el conocimiento que tiene de sí mismo, es su propia conciencia, que le advierte la responsabilidad que acompaña á sus propios actos, como resultado esclusivo de su libertad y de su causalidad. Y si juzga por lo que por sí pasa de la causa primera, si por una ilacion lógica se eleva de la causalidad humana á la causalidad divina, si juzga á Dios por lo que observa en el hombre, precisamente habrá de reconocer en Dios las mismas cualidades, que constituyen en la humana naturaleza el principio de causa, y que siendo la humana naturaleza no solo un principio activo, sino tambien un principio que tiene la conciencia de sí mismo, inteligente y libre, tienen que aparecer en Dios estos mismos caracteres elevados al rango de infinitos, porque recaen sobre un sér infinito. Pero si admitimos ese desenvolvimiento ferreo y fatal á que está sometido el Dios de Spinoza, es una causa que carece de los principales caracteres de causa, es una causa sin conciencia, sin inteligencia, sin libertad, es una causa que no es causa. Para convencerse de esta verdad, fijese la reflexion sobre los dos únicos atributos que conocemos, estension y pensamiento, y dígase, si puede tener el concepto de causa un sér con un pensamiento abstracto sin ideas, y una estension tambien abstracta sin cuerpos, que no son mas que dos abstracciones, que pertenecen á una entidad lógica, que se decora con el nombre de Dios. Dígase, si un sér semejante tiene algo de comun con el principio de causalidad grabado en nuestras almas, que supone un Dios, causa inteligente y libre del universo, á quien rinde adoracion el género humano.

¿Y cómo esplica Spinoza la creencia grabada en el corazon de todos los hombres, de que existe una inteligencia que preside al gobierno moral del mundo? Si Dios y el universo son una misma

cosa, si Dios considerado en sí es una sustancia sin ideas, puesto que las ideas son los modos ó manifestaciones de los atributos que ocupan el último lugar en su desenvolvimiento; si Dios en su esencia es una sustancia indeterminada, ¿cómo puede concebirse la personalidad, la conciencia, la libertad, que son las dotes que supone el gobierno moral del mundo en medio de esta indeterminación absoluta? Si Spinoza quiere, que el pensamiento absoluto de Dios abrace su esencia, sus atributos y sus modos, para convertirle en un Dios providencial, entonces le saca de sus condiciones naturales, le hace recorrer toda la escala de los seres, y tiene que ir á buscar la inteligencia y la providencia divinas á la naturaleza, esto es, á los últimos desenvolvimientos del sér, y queda reducido el Dios—esencia á una pura virtualidad, á una abstracción, á un nombre vacío de sentido. Esto no admite contradicción como consecuencia rigurosa de los principios sentados por este filósofo.

No, Dios y la naturaleza no son una misma cosa, y no es posible mezclarlos, sin ponerse al borde de un precipicio. Las relaciones que ligán á Dios con la naturaleza, son las que separan la cosa creada del creador. Dios, por medio de actos purísimos de entendimiento y voluntad, hace, que todos los hechos y todos los acontecimientos concurren al designio, que su sabiduría se ha propuesto en el órden físico y moral del mundo, y por mas varios y complicados que se presenten los efectos, es cosa admirable ver, que cuanto mayor cultivo recibe nuestra alma, y son mayores los grados de nuestra comprensión, tantas mas relaciones descubrimos en ellos, y tanto mas nos aproximamos al descubrimiento del designio, que Dios se propuso para el gobierno del mundo. Recórranse los fenómenos verdaderamente maravillosos que presentan los réinos mineral, vegetal y animal, y los que presenta el mundo racional en el campo de la historia y en la region de las ideas, y en todo aparece el sello de la inteligencia, y el dedo de Dios que da unidad á los acontecimientos,

sin destruir la libertad humana, para que concurran á los planes trazados por su sabiduría en el gobierno moral del mundo.

¿Pero cómo Spinoza ha podido incurrir en una ilusion, en un error de tan graves consecuencias? ¿Cómo ha podido concebir la existencia de un Dios sin voluntad, sin inteligencia, sin libertad, sin providencia, y sometido en su desenvolvimiento á un fatalismo irremediable? La respuesta es sumamente sencilla. Spinoza tomó por base de su sistema las concepciones puras de la razon, y dejándose llevar del razonamiento, sin tomar en cuenta para nada los datos de la esperiencia, incurrió en todos los extravios, que son consiguientes, cuando se quiere sustituir la ficcion á la realidad, las creaciones fantásticas á las verdaderas nociones de la ciencia.

Es preciso insistir mas sobre esta observacion, por lo mismo que recae sobre el vicio capital del sistema de Spinoza. El hombre reconoce dos orígenes de conocimientos muy distintos. Cuando aplicamos nuestras facultades perceptivas á la parte de realidad que está á nuestro alcance, adquirimos por este medio ideas, que son imágen de lo que hemos observado. Estas nos las dan los sentidos cuando recae sobre el mundo exterior, y nos las da la conciencia cuando recae sobre las operaciones de nuestra alma. Si todos nuestros conocimientos se redujeran á este solo origen, jamás podríamos pasar de los hechos particulares ó cuando mas de los hechos generales, y nuestras concepciones serían limitadísimas, pero no es así; por cima de lo que sucede está lo que debe suceder, por cima de la realidad sometida á la observacion interna y esterna está la realidad absoluta, por cima de los hechos particulares y generales están las ideas universales, y estas ideas universales tienen por origen, no la observacion, no la esperiencia, sino la *razon*. Con ocasion de los hechos que nos dá á conocer la observacion y la esperiencia, la razon concibe otros hechos absolutos, que han existido, que existen y existirán siempre, sin estar sometidos á tiempo ni á condicion alguna. Con ocasion de

un hecho cualquiera, que nos da á conocer la observacion, se concibe, que todo hecho que sucede tiene una causa, y desde luego se generaliza esta máxima, y el principio de causalidad llena las condiciones de una concepcion pura de la razon, que nada tiene con la esperiencia.

Reconocidos, pues, estos dos orígenes de ideas, que son la observacion y la razon, dándonos la primera conocimientos particulares y la segunda conocimientos universales, si nos limitamos á discurrir sobre los datos que nos da la razon, sin tener en cuenta la esperiencia, se llegan á concebir las cosas, no como son, sino como conviene que sean, segun las ilaciones que arroje de sí nuestra teoría. Este es el vicio capital en que incurrió Spinoza. Tomando por base los principios absolutos de la razon y las nociones de causa, de ser, de tiempo, de espacio, etc., y aplicando el razonamiento, formó un Dios y un mundo fantásticos, despreciando la realidad, despreciando la observacion. ¿Cómo puede tener el concepto de verdadero un sistema que se desentiende de un elemento necesario á nuestra naturaleza, cual es el conocimiento de las cosas que existen, de la realidad interior y exterior, que nos dan los sentidos y la conciencia? ¿A qué estravíos no está espuesta nuestra alma, cuando se lanza á las regiones de lo ideal, perdiendo las condiciones de este mundo, y entregándose á todas las estravagancias de una imaginacion enferma y delirante? Spinoza, para dar á conocer á Dios y al mundo, mutila la naturaleza humana, admite la razon y desecha la observacion, y encerrado en las concepciones puras suministradas por la primera, no encuentra el mundo verdadero, ni puede encontrarle, y en su lugar crea un mundo quimérico, que desaparece con el simple toque de la esperiencia y de los hechos.

Así lo hemos visto respecto de Dios, y así lo veremos muy luego respecto del hombre. ¿Y ha podido Spinoza hacer este absoluto desprecio de los datos de la esperiencia, en lo que llevamos espuesto de su doctrina? No, porque si supone, que la sus-

tancia única, centro de todo el desenvolvimiento del universo, es un ser dotado de actividad y vida, como debe creerse, esta noción del ser vivo, del ser en acción, del ser en movimiento, no ha podido venirle de otra parte que de la experiencia interior y exterior, en términos, que suprimidos los sentidos y la conciencia, toda idea de acción y de vida desaparece. Si por el contrario supone al ser absolutamente indeterminado y reducido á una pura abstracción, precisamente ha debido querer determinarle, porque un ser sin determinación no es nada, y para determinarle ha debido darle atributos. Pero en este caso ¿de dónde tomó Spinoza la noción de atributo? De la experiencia, que nos da á conocer los seres de la naturaleza, sus atributos y relaciones, con todos los caracteres que les distinguen los unos de los otros, y en cuyo concepto se hacen inteligibles al hombre. En prueba de esto, Spinoza solo reconoce como accesibles á nuestra inteligencia los dos atributos del pensamiento y la extensión; ¿Y de dónde tomamos la noción del pensamiento sino de la conciencia que nos la da? ¿De dónde tomamos la noción de la extensión sino de los sentidos que nos la hacen conocer? Luego la experiencia es absolutamente necesaria en todas las indagaciones científicas, y tan legítima como la razón. Cuando Spinoza reduce á tres las formas de la existencia, sustancia, atributo y modo, y convierte al hombre en una colección de modos de los dos atributos, extensión y pensamiento, se aprovecha de cuantos hechos se presentan en el terreno de la experiencia, para justificar su teoría. Por consiguiente, si Spinoza á su pesar no ha podido pasarse de la experiencia, este hecho prueba evidentemente, que todo sistema que desconoce este indispensable elemento, y se entrega á las concepciones puras de la razón, y al razonamiento nacido de solas estas concepciones, está espuesto á extravíos gravísimos, tanto mayores cuanto mas privilegiada sea la inteligencia del filósofo; y esta verdad aparece evidente en Spinoza, tanto en lo que llevamos espuesto como en lo que vamos á esponer.

El hombre. Ya hemos visto á este filósofo construir el sistema entero del universo sobre tres elementos, la sustancia, el atributo, el modo. ¿Y qué lugar ocupa el yo en el universo de Spinoza? ¿Es la sustancia? No, porque la sustancia es el sér que existe por sí mismo, es el sér infinito, y siendo el hombre un sér finito, no puede arribar á tanta altura. ¿El yo es el atributo de la sustancia? Tampoco, por la misma razon, de que siendo los atributos infinitos, no puede convenir esta cualidad al hombre como ser finito y limitado. ¿El yo es un modo de los atributos? Si señor, contesta Spinoza. El hombre, segun este filósofo, es una coleccion de modos procedentes de los dos atributos que conocemos, estension y pensamiento, que marchan paralelamente. Pero una coleccion de modos sin una sustancia, un subtractum, un sugeto á que referirse, y que sea como el nudo que mantiene esta armonía de los modos, que no son mas que accidentes, es una pura abstraccion, que se hace incomprensible, y que está en abierta pugna con el testimonio de nuestra conciencia. En efecto, si estudiamos las condiciones de nuestro ser, vemos, que el yo es mas que una coleccion de modalidades, porque es una fuerza activa, una, idéntica que pugna á brazo partido con las fuerzas exteriores de la naturaleza, venciendo unas veces y sucumbiendo otras, que gobierna sus pasiones, sus movimientos y sus actos, que arregla sus deseos, que domina su situacion, y que al través de los obstáculos que en todos rumbos se le presentan para la realizacion de su destino, arriba á aquella noble independenciam, que dá la virtud, y de que solo es susceptible el yo causa, el yo sustancia, el yo fuerza, el yo verdadero, y no el yo de Spinoza, que es un yo farsante, un yo imaginario, un yo arrojado de todos los grados de la existencia.

Que cualquiera consulte su alma, valiéndose de su propia conciencia, y advertirá, que siendo tan varias sus afecciones, sus ideas, sus voliciones, que lo mismo se estienden al infinito que á los objetos mas miserables y mezquinos, todo viene á re-

concentrarse en la unidad de nuestro yo, que constituye la independencia de nuestro sér. Pues bien, Spinosa destruye esta unidad justificada por la creencia universal del género humano, y para demostrarlo, nos basta recurrir á sus mismos principios. El hombre, segun acabamos de ver, es en la doctrina de Spinosa una coleccion de modos de la estension divina en combinacion con otra coleccion de modos del pensamiento divino, que mutuamente se corresponden, ó en otros términos mas claros, el hombre es una coleccion de moléculas que corresponde á una coleccion de ideas, porque las moléculas son los modos de la estension divina y las ideas son los modos del pensamiento divino. Y es claro, que si el hombre no es mas que estas dos colecciones combinadas, ni las moléculas tienen un centro activo y vivo, una fuerza vital ó fuerza directiva, que dé accion á los tejidos, vísceras y huesos, y mantenga el organismo bajo el principio de unidad, ni las ideas encuentran un centro donde vayan todas á converger, para que el alma presente, en el conjunto de todas sus operaciones, esa maravillosa unidad de pensamiento, que caracteriza una verdadera sustancia. Condillac, á fuerza de materializar al hombre, le redujo á ser una coleccion de sensaciones, privándole de ser una entidad sustancial, y ahora vemos á Spinosa por el extremo opuesto, que, á fuerza de idealizarle, reduce el alma á una coleccion de ideas. No hay medio, Spinosa sentando las bases del panteismo, ha sido muy lógico cuando niega la unidad real y sustancial del yo. La esencia del panteismo consiste en considerar la naturaleza y Dios como los dos aspectos de una sola y misma existencia, y no hay medio, si los dos forman una sola y misma existencia, ó los séres, lo mismo que el hombre, tienen vida propia, y Dios no es mas que la coleccion de todas estas vidas particulares; ó solo Dios tiene vida propia, y los séres no son mas que fragmentos ó fenómenos del desenvolvimiento divino. Si lo primero, Dios no es nada, si lo segundo los séres no son nada. Spinosa se adhirió á esta última opinion,

y en su sistema es un delirio buscar la actividad, la unidad, la identidad del yo. Spinosa despreció absolutamente la naturaleza humana, y no creó su sistema con el estudio del hombre, sino que creó al hombre para acomodarlo á su sistema preconcebido.

Origen de las ideas. Lo singular de este filósofo es, que des-cansando su sistema en el desenvolvimiento de un solo principio llevado por la lógica á sus últimas consecuencias, y siendo este principio esencial y absolutamente idealista, se desentienda de él, cuando se trata del origen y formacion de las ideas, y no solo se desentiende, sino que se presenta hostil á sus mismos principios. Spinosa, como vimos ya cuando espusimos su doctrina, supone, que toda idea inmediata del espíritu es la idea de una afeccion de nuestro cuerpo, y que de estas nociones inmediatas de nuestro cuerpo nacen todos nuestros conocimientos por medio del trabajo intelectual del alma, pasando sucesivamente de nuestras afecciones á las afecciones de los demás cuerpos, y subiendo así hasta las ideas mas elevadas. Pero afecciones, en el sentido que habla Spinosa, no son mas que sensaciones que experimenta el alma por la accion del mundo exterior, y siendo así, Spinosa en esta cuestion capital abandona la base de su idealismo y se proclama sensualista. Esta inconsecuencia de este filósofo es tanto mas estraña, cuanto que reducido su sistema á una unidad rigurosa, se presenta constantemente lógico en sus deducciones.

Libertad. Poco deja que desear Spinosa sobre la libertad del hombre, porque si segun su doctrina las ideas que nacen en nosotros no son mas que una porcion determinada de las ideas de Dios, y si todas, sean mediatas ó inmediatas, se producen necesaria y fatalmente, es un imposible, que pueda el hombre influir en ellas, y tiene que ser presa de esta necesidad y fatalidad. Esto no admite contestacion. Pero mas aun: Spinosa reduce nuestra alma á ser una coleccion de ideas y nada mas, y en este caso se hace inconcebible, como el espíritu forma estas

ideas, si estas ideas son el mismo espíritu. Repetimos, que Spinoza deja poco que desear en este punto, porque tratándose de la libertad, tiene todo el desahogo necesario para negarla de hecho y de derecho; la niega como una consecuencia rigurosa de sus principios, y la mira como una ilusión en el campo de la experiencia. Todo lo que sucede en el tiempo y en el espacio tiene que suceder, y suceder de la manera que sucede, porque un solo minuto que se adelantara ó atrasara, se turbaria irremisiblemente el orden entero de las cosas, y el desenvolvimiento de Dios dejaria de ser necesario, lo que es un imposible. De tal manera están encadenados los sucesos, que si uno pudiese abrazar en su totalidad infinita el doble desenvolvimiento de la estension y el pensamiento, que es el orden entero de las cosas, se encontraría con una máquina inmensa, que abrazaría el universo, sometida á un mecanismo necesario y fatal.

Moralidad. Mientras Spinoza discute la libertad se encierra en sus principios, y despreciando la observacion y la experiencia, arrostra por todo y no tiene reparo en presentarse fatalista, mas desde que aborda la cuestion moral, se olvida de todos los antecedentes, y presenta la contradiccion mas incalificable que puede concebirse. ¿Podia negar los principios morales como negaba la libertad? No, porque no podia ocultársele, que un sistema que negase el deber y el derecho, el bien y el mal moral, tendria contra sí el grito de la conciencia universal. Ya vimos cómo esplico el principio moral. Reconoce en el hombre un deseo fundamental de conocimiento, como adherido al de perseverar en la existencia, y este deseo, que obra como una cantidad constante, se ve auxiliado ó retardado por las causas esterióres, que son las pasiones, y para que llegue á ser una realidad, es preciso adquirir ideas adecuadas, hasta aproximarse á la idea de Dios, centro luminoso de todo conocimiento. El esfuerzo que se haga para llegar á conseguirlo constituye la virtud, y si se consigue, se arriba á la felicidad.

Quien no profundice la metafísica de este filósofo, y se ciña á los términos en que esplica su principio moral, advertirá el error de toda la escuela cartesiana, de hacer depender la virtud del conocimiento, pero en su fondo veria con placer este himno, que se rinde á los principios morales. El esfuerzo, dice, que haga el hombre para adquirir conocimientos adecuados hasta llegar á la idea de Dios, es la virtud. ¡Esfuerzo en el hombre! Parece imposible, que haya salido de boca de Spinoza una proposicion semejante. Uno de los caracteres esenciales y constitutivos del sistema de este filósofo es el suprimir todas las causas particulares, y no reconocer otra causa que Dios, en términos que el universo entero no es mas que su desenvolvimiento. Consecuencia de este principio es la supresion de todos los séres particulares sin reconocerse otra existencia que Dios mismo. Dios, sustancia única y causa única; cuantos actos verifican las criaturas no son mas que actos de Dios, no son mas que fenómenos producidos por el ser único, en quien se concentra toda causalidad. Pero no se detienen aquí los principios de Spinoza, porque no contento con privar de todo principio de causalidad á las criaturas, y reducir el universo á un vasto fenómeno, somete la causa única á un desenvolvimiento fatal y necesario. Y bien, si el hombre, lo mismo que todos los séres, pierde el concepto de ser y de causa, ¿cómo se le puede suponer dotado de esa energía, de ese esfuerzo que requiere el ejercicio de la virtud? ¿Cómo arriba á ese grado de conocimiento, que le hace superior á sus semejantes, y que Spinoza supone ser obra de sí mismo? ¿Cómo, en fin, pueden ser meritorios ó demeritorios los actos que ejecute, si carece de libertad, y se ve reducido á ser un fenómeno del desenvolvimiento de Dios?

Pues qué, ¿no hay bien y mal en el mundo? dice Spinoza. Si, hay bien y mal en el mundo, pero no confundais, se le puede replicar, el bien y el mal en el orden de la naturaleza, y el bien y el mal en el orden de la voluntad. El orden, la belleza, la

salud, son bienes de la naturaleza, pero la consecucion de un fin bueno por el ejercicio de actos libres nacido de nuestra voluntad son los que constituyen el bien moral, y desde el acto que hablais de virtud y de vicio, de deber y derecho, de mérito y demérito, salis de ese círculo de hierro, en que encerrais vuestro sistema, y os es imposible esplicar estas palabras, porque estas palabras suponen una base, que desconoceis absolutamente, suponen la libertad de nuestra alma, que combatis cuando se os presenta aislada y que haceis un esfuerzo, aunque inútil, por restituirla su verdadero valor, cuando tropezais con la moralidad de los actos humanos, porque sin ella no es posible concebir la virtud. Si suprimis en el hombre el libre albedrío, presentará en la escala de la creacion las bellas formas de su organizacion, y será mas perfecto que las demás criaturas, pero jamás el hombre tendrá derechos y deberes, ni se reconocerá autor de su conducta, ni responsable de sus actos. ¿Y cuál es y tiene que ser el resultado práctico de una doctrina semejante? El mismo que se observa en los paises dominados por el panteismo, el mismo que se observa en la India. Convencidos los hombres, de no ser mas que unos puros fenómenos del desenvolvimiento de Dios, se dejan llevar como un cuerpo ligero de la corriente del rio, y siendo todo resultado de la necesidad, se entregan sin remordimiento á los excesos mas execrables, ó á un quietismo indolente, como quien nada espera de sí mismo, y se ve arrastrado por el curso fatal de los acontecimientos de este mundo.

Inmortalidad. Para Spinoza la inmortalidad, como ya vimos, depende de la calidad de las ideas. Si toda idea supone la representacion de un objeto, cuando este objeto es de cuerpo y sus afecciones, ó las afecciones de los cuerpos inmediatos, es claro, que una idea de semejante procedencia perece con el cuerpo que la da el ser si el cuerpo perece; y como el alma en la teoría de este filósofo, es la coleccion de las ideas que se adquieren, es tambien claro, que si todas las ideas adquiridas se reducen á estas

ideas de las afecciones del cuerpo, el alma desaparece por entero cuando el cuerpo perece. Esto se verifica con todos los hombres incultos é iliteratos, que viven entregados absolutamente al mundo de las sensaciones ó afecciones de nuestro cuerpo. Otros, tomando por objeto de sus ideas la esencia de tales afecciones por medio del trabajo intelectual, adquieren ideas de cosas que no perecen, y cuanto mas se sutilicen y mas se aproximen á Dios, foco comun de todas las existencias, tanto mas eternas é imperecederas habrán de ser. Los hombres consagrados á la ciencia son los únicos que arriban á esta altura, y cuando sus cuerpos perecen, tienen la dicha de arribar á la inmortalidad, como obra de sus penalidades y vigiliass, recibiendo despues de esta vida el grado de felicidad proporcionado al grado de cultura y de perfeccion que dieron á su espíritu con la adquisicion del mayor número de ideas adecuadas hasta llegar á Dios.

¿Puede concebirse un sistema mas singular de inmortalidad? Spinosa, esplicándose de esta manera, creyó que podia aquietar el grito de su conciencia, que le hacia presentir la existencia de la inmortalidad. Su alma elevada, grande, y consagrada esclusivamente á penetrar las altas cuestiones metafisicas, era la mas á propósito para vislumbrar los resplandores del infinito, y aspirar á una vida inmortal; y asi cuando en el libro V de su *Ethica* se le presentó esta cuestion, pudo mas el buen sentido del hombre que la lógica del filósofo. Sí; su lógica no permitia la existencia ni aun de esa sombra de inmortalidad, con que ha querido obsequiar á los sabios. Si el alma humana es una agregacion de ideas necesariamente ligadas á una agregacion de moléculas corporales, ó por mejor decir, si el hombre es una fraccion fenomenal del desenvolvimiento de Dios en sus dos atributos de estension y pensamiento, ¿cómo el alma sobrevive al cuerpo, destruyendo este encadenamiento fatal y trastornando las leyes necesarias de la vida universal? ¿Cómo Spinosa pudo concebir este absurdo, supuesta la base sobre que cimentó su filosofia?

Pero mas aun; Spinoso confiesa, que la disolucion del cuerpo lleva consigo la desaparicion de la memoria y de la imaginacion, y como sin memoria no puede haber conciencia, ¿qué significa una inmortalidad sin conciencia, ó lo que es lo mismo, sin el conocimiento de su misma personalidad? No sería mejor dejar de existir para existir de esta manera? Si Spinoso hubiera sido lógico, habria considerado, que siendo el universo el desenvolvimiento de Dios único y vivo, y siendo las criaturas fenómenos movibles en el mundo finito, como olas que se pierden en el océano inmenso de la vida universal, no pudo reconocer la inmortalidad fuera de la existencia única, infinita, origen de todo movimiento, de toda accion y de toda vida.

Política. La política de Spinoso es un facsimile de su metafísica. En esta, cediendo á la idea de la unidad que absorvia todo su pensamiento, solo vió una sustancia única, un Dios que siendo origen de toda causalidad, de toda actividad y de toda vida, presenta las criaturas y el universo entero como puras modificaciones de su desenvolvimiento divino. Spinoso, en el orden político, anonada tambien la personalidad de los individuos, y crea á favor del Estado un derecho absoluto sobre ellos, derecho absoluto que está por cima de las leyes de la justicia. Es verdad, que Spinoso no quiere poner en las manos de un hombre solo esta omnimoda soberanía, y supone preferible el gobierno de una república. Creeria sin duda, que el despotismo fraccionado seria menos despotismo, pero con tales condiciones nunca dejará de ser despotismo. Spinoso fué el precursor de Juan Jacobo Rousseau, que en su teoria política consignada en su *Pacto social*, creó tambien y en mayor escala este anonadamiento del individuo sometido á la absoluta é inenagenable voluntad general, sin reconocer por guía las prescripciones eternas de la razon. El Estado es la sociedad que tiene conciencia de su unidad y de su fin moral, y se encuentra animado de una sola y misma voluntad para conseguirlo. Asi es que el hombre, lejos de hacer el sacrificio de sus de-

rechos naturales en el estado social, los asegura, porque solo en el seno de la sociedad encuentra garantías para la conservacion de su cuerpo, para la defensa de su libertad, para el cultivo de su entendimiento, y para la práctica honesta de la vida; y el uso regular y armónico de todos estos derechos reunidos constituye el fin supremo de las instituciones sociales, y es el verdadero estado natural del hombre. El hombre se somete al Estado, no para abdicar estos derechos, sino para asegurarlos; no para someterse á la voluntad absoluta del que manda, sino que consignados en leyes tales derechos con las garantías suficientes para que sean una verdad, se le presenta un medio mas positivo y eficaz de llenar su mision sobre la tierra, que es la realizacion del fin moral en el seno de la libertad y del orden, bajo el inconcuso principio, aplicable á todas las situaciones, de no reconocerse poder sin condicion, ni libertad sin límites.

Resúmen. En la rápida refutacion que acabamos de hacer del sistema de Spinoza, se habrá advertido claramente el lazo que une este sistema á los de Descartes y Malebranche. La tendencia fundamental de la metafisica de Descartes es quitar á las criaturas toda accion, toda fuerza, toda causalidad. Comienza por el alma humana, que á sus ojos no es mas que una cosa que piensa, *mens actu cogitans*, esto es, una cosa que recibe pasivamente ciertas modificaciones, y como es el alma humana, lo son todas las sustancias creadas, todas pasivas, y para existir necesitan la accion incesante del Criador; y por esta razon, para Descartes el acto de conservacion equivale á una creacion continua. Despojadas las criaturas de todo principio de causalidad, no es extraño, que este filósofo reduzca la esencia de las sustancias creadas á la pura existencia, y que defina la sustancia, lo que existe por sí. Además, Descartes redujo todos los fenómenos del mundo físico á un solo principio, que fué la estension, y todos los fenómenos del mundo espiritual al pensamiento. Es verdad, que no llevó á sus últimas consecuencias estos principios, puesto que reco-

noció la existencia de las criaturas, distinta de la del ser infinito, ni niega la acción del alma sobre el cuerpo, ni la acción del cuerpo sobre el alma, ni tampoco la facultad del alma para resolverse y modificarse á sí misma, pero vino después Malebranche, y dijo, todas las sustancias son pasivas, toda verdadera causalidad reside en el seno de la sustancia divina, y si alguno se atreve á atribuir á las criaturas y al hombre mismo una actividad y una causalidad propia, es un impío, que solo puede decir esto inspirado del espíritu de las tinieblas. Puestos los principios metafísicos en esta pendiente resvaladiza, poco tuvo que trabajar Spinoza, para lanzarse en la sima del panteísmo, con la ventaja de poderlo hacer desahogadamente, puesto que, libre de toda creencia positiva, no tropezaba, como Descartes y Malebranche, con principios ortodoxos, que le impidieran su marcha. Spinoza, encumbrado á la altura de estas cuestiones y desdeñando la observación y la experiencia, dijo: puesto que las sustancias creadas son incapaces de obrar por sí mismas, y que solo existen por la acción continuada de Dios, no puede concebirse, que sean independientes ni distintas de la sustancia divina. Con darlas esta realidad imaginaria solo se consigue ocultarnos con su sombra el verdadero ser, la única sustancia, que es origen único de toda acción, de todo movimiento, y de toda vida. Además, si la sustancia es la que existe por sí misma, no puede haber mas que una sola y verdadera sustancia, y si la esencia de las demás sustancias consiste en la pura existencia, puesto que están privadas de toda causalidad, nada hay que haga distintas unas sustancias de otras, y en este caso todas las diversidades de sustancias que advertimos, no son mas que diversidades de atributos y de modos, y de esta manera el universo, teatro de todas estas modificaciones, no es mas que el desenvolvimiento de la sustancia única, origen de toda actividad y de toda causalidad, por medio de los dos únicos atributos que conocemos, extensión y pensamiento, en donde vienen á perderse todas las individualidades, todas las

existencias. No sin razon dijo Leibnitz, que el sistema de Spinoza era un cartesianismo inmoderado. Este es el panteismo de Spinoza, producto natural y espontáneo de las doctrinas cartesianas. Llevado Spinoza de un amor exagerado á la unidad, á que le convidaba la teoría de Descartes y Malebranche sobre la sustancia, tomó por principio la consustancialidad eterna y necesaria de Dios y de la naturaleza, de lo infinito y de lo finito, presentando el doble aspecto del desenvolvimiento de una sola sustancia. Spinoza parte de un principio abstracto, arbitrario y estéril, y despreciando los hechos, la esperiencia, el sentido comun y cuanto ofrece en espectáculo la vida real, altera profundamente la naturaleza de Dios y anonada las criaturas, destruye la idea de un Dios providencial y aniquila la realidad sustancial del hombre, trastorna toda religion y corrompe toda moral, y en fin, crea el despotismo y reduce el yo á un puro accidente en la vida universal.

PANTEISMO TEOLOGICO RACIONALISTA.

HISTORIA.

CAPÍTULO NOVENO.

Panteismo teológico-racionalista.—Sistemas filosóficos.—Leibnitz.—Kant.—Fichte, Schelling, Hegel.—Filósofos independientes.—Jacobi.—Sulzer.—Lessing.—Mendelssohn.—Herder.—Schleiermacher.—Schlegel.—Krause.—Influencia de los sistemas filosóficos en las creencias religiosas en Alemania.—D' Ernesti.—Semler.—Michaelis.—Eichhorn.—Eckerman.—Strauss.—Gabler.—Henke.—Rohr.—Wegscheider.

Al llegar aquí en nuestras esplicaciones, ya se irá advirtiendo la marcha progresiva que lleva constantemente el espíritu humano en sus indagaciones científicas, cuando sentado un principio no se para hasta llegar á sus últimas consecuencias. Vimos en la esposicion del sistema empírico, que se quiso buscar la verdad, encerrándose el hombre en el mundo sensible, y fué su resultado no parar desde el puro empirismo de Locke, hasta el grosero materialismo del baron de Holbach, y el progreso allí fué en grado descendente, porque así lo exigia la naturaleza de las indagaciones. Por el contrario, el hombre ha querido buscar la verdad en la region de las ideas, en ese infinito que absorbe

todas las inteligencias, y vamos viendo que lleva la misma marcha, si bien en grado ascendente. El idealismo, á su aparicion en el renacimiento, presentó desde luego los mismos caractéres que la escuela alejandrina, que fueron mezclar las doctrinas reveladas y tradicionales con los adelantos filosóficos hechos en la Grecia, y sin negar ni las unas ni los otros, no pararon hasta crear ese panteismo, ó lo que es lo mismo, esa unidad hipostática, á la que era preciso unirse por el éxtasis y por el amor. Los panteistas de esta clase no combatian las creencias religiosas, y aun se vió, que cuantos despues del renacimiento sostuvieron estas doctrinas, hacian siempre la protesta de su ortodoxia, pero si no combatian la religion en sus bases fundamentales, la rebajaban mezclándola con los sueños de la cábala ó de Trimegisto, y semejante desbordamiento no podia durar, mas que lo que pudiera necesitar la filosofia para adquirir por si independenciam y fuerza. Asi fué; y si en el siglo XV y principios del XVI el panteismo místico tuvo muchos partidarios, llegó Descartes, y con solo proclamar la soberania de la razon, y encerrar las verdades de la fé en un arca sagrada, sentó las bases de la verdadera filosofia, haciéndola independiente, y puso la religion á cubierto de esas invasiones exóticas, con que se la degradaba, y fué este un progreso inmenso, quedando perfectamente deslindados los dos campos, el de la razon y el de la revelacion, el de la filosofia y el de la religion. Entonces fué cuando el idealismo, consultando sus propias fuerzas, y trabajando por su cuenta, dió á luz el sistema panteista mas atrevido que se habia conocido, que fué el panteismo de Spinoso. Y aunque por de pronto fué mirado con horror, la filosofia, sin embargo, vió en esta produccion una fuerza de virilidad, que antes no tenia, y desde entonces sintiéndose robusta, ha creido que no debia limitarse al terreno filosófico, sino que estaba en el caso de someter á su tribunal la revelacion y todas las creencias positivas, suponiendo que la razon ha llegado ya al punto de poder descubrir todas las verdades, que

la revelacion no hace mas que misteriosamente anunciar, y de este modo, elevada la filosofía á una altura inmensa, se ha convertido en juez infalible de la razon y de la revelacion, del mundo fisico y del mundo moral, de Dios y de la conciencia. Este es el tercer grado del idealismo, que ha producido un panteismo teológico-racionalista, que anchamente campea en Alemania, y cuya oposicion en la parte histórica es objeto de este capítulo.

Al frente de este tercer período del idealismo aparece como primer término el gran Leibnitz. Godofredo Guillermo Leibnitz nació en Leipzig el 3 de julio de 1646, habiendo fallecido su padre cuando aquel solo contaba seis años. Con motivo de haber sido el padre profesor en la universidad de aquella ciudad, tenia una magnífica librería, y cuenta Leibnitz, que muy jóven aun se encerraba en ella, y devoraba cuantos libros caian en sus manos. Sin embargo, cuando ya tuvo un mayor discernimiento, se fijó principalmente en los autores griegos y romanos, y cuando despues se consagró á la lectura de los autores modernos, dice, que los encontró descoloridos, sin expresion, y sin una aplicacion inmediata á los usos de la vida; pero este desabrimiento halló luego su correctivo con la lectura de las obras de Keplero, Galileo, Bacon y Descartes, que en nada desdecian de los hombres grandes de la antigüedad. El resultado fué, que su juventud la pasó sin dedicarse á ninguna ciencia determinada, y que abrazando las ciencias todas en su voraz lectura, y las mas opuestas en apariencia, adquirió conocimientos generales, que le colocaron á una altura inmensa, solo compatible con la vasta extensión de su talento. Asi fué, que poseia historia, elocuencia, critica, filosofía, matemáticas, teología, todo se hizo alimento para aquel espíritu insaciable. Con esta lectura universal, dice Fontenelle, unida á un gran genio, consiguió hacer suyo todo lo que habia leído. Igual hasta cierto punto, añade, á los antiguos adalides, que tenían la destreza de conducir de frente hasta ocho caballos uncidos, Leibnitz llevó de frente todas las ciencias.

Dedicado desde la edad de quince años á estudios mayores, se consagró á un tiempo al estudio del derecho, de la filosofía y de las matemáticas, y aunque tuvo en los principios alguna inclinacion al ejercicio práctico de la jurisprudencia, un incidente ocurrido en la universidad de Leipzig, le precisó á marchar á la de Altorf, cerca de Nuremberg, en donde halló una acogida favorable. Se fijó despues en esta última ciudad, en donde entabló relaciones con el baron Boineburg, antiguo canciller del elector de Mayenza, asociándole éste á su gobierno, y nombrándole consejero de justicia. Entonces fué cuando se dió á conocer Leibnitz con la publicacion de obras notables en el derecho y en materias filosóficas, dedicando algunas, ya á la Academia de Ciencias de París, ya á la Sociedad Real de Lóndres.

En 1672 visitó á París, y en el año siguiente á Lóndres, recibiendo en ambos puntos las mayores consideraciones por el mucho crédito que se habia granjeado con sus obras, mereciendo que la Sociedad Real de Lóndres le nombrára miembro extranjero, y que la Academia de París hiciera lo mismo; y si bien al pronto exigió como condicion, que abrazára el catolicismo, le admitió despues lisa y llanamente. En París permaneció cinco años, y despues de un segundo viage á Lóndres y recorrer la Holanda, se fijó en Hannover, á donde fué llamado como conservador de la biblioteca por su nuevo protector el duque Juan Federico de Brunswick Lunebourg.

Para formarse una idea de la prodigiosa actividad de Leibnitz en esta época de su vida, que cuadra exactamente con las aspiraciones grandes, á que conducia el espíritu científico moderno, época llena á la vez de fuerza y de presuncion, de vastas y sólidas empresas, de proyectos quiméricos y de ilusiones, es preciso leer la carta que con fecha 26 de marzo de 1673 escribió desde París al duque de Brunswick, y que ha sido publicada recientemente por Mr. Guhrauer. En ella aparecen en claro las ideas, que á los veinte y siete años pululaban en su cabeza. Cree haber en-

contrado en su *Arte combinatoria* un método infalible para resolver los problemas mas difíciles, método que en vano habia ensayado Raimundo Lulio y el P. Atanasio Kircker. En su teoría del movimiento, cree haber encontrado el medio de explicar todo mecanismo natural y artificial por una causa única que es la circulacion del éter ó de la luz en derredor del globo. Anuncia haber encontrado *el barco sub-marino* de Drebelio. Va á esponer el *derecho natural* con tanta claridad, que todo hombre, que tenga sentido comun, podrá, tomándole por guia, responder á cuantas cuestiones se susciten sobre *derecho de gentes y derecho público*. Se ocupará de un proyecto, cuyo resultado será abreviar y hacer mas racional el *código de procedimientos*. En *teología natural* está en posicion de demostrar, que todo movimiento supone un principio inteligente, que existe una armonía universal, teniendo su causa en Dios; que el alma es inmaterial, incorruptible, inmortal. En *teología revelada* probará la posibilidad racional de todos los misterios, incluso el de la presencia real en la Eucaristía. Ya ha concebido Leibnitz el sistema de las mónadas. Demostraré, dice, que en todo cuerpo hay un principio incorporeal. Habla, en fin, de un gran proyecto político, que le ocupa, y que si se realizára, garantizaria la paz y la independenciam de la Europa, y llevaria á su colmo la grandeza y gloria de la Francia, proyecto que despues de la piedra filosofal, es lo mas precioso que pudo ofrecerse á un príncipe como Luis XIV.

Si en todos estos proyectos y promesas se advierte alguna jactancia y presuncion, es preciso tener presente, que Leibnitz estaba entonces en todo el ardor de la juventud y de la produccion, si bien aun no prometia todo, de lo que fué capaz despues, sin embargo, ya entonces germinaba en su cabeza la invencion del análisis infinitesimal.

Permaneció en Hannover diez años consecutivos, ocupándose principalmente de fisica y matemáticas. Tuvo una gran parte en la fundacion del *Acta eruditorum*, imitacion del *Diario*

de los sabios, apareciendo la primer entrega en el año de 1682. Encargado por el duque Ernesto Augusto de escribir la historia de la casa de Brunswick, emprendió un viage de indagaciones por Alemania é Italia, que duró desde 1687 hasta 1690. A su vuelta contribuyó, por los documentos que habia reunido, á que al duque Ernesto Augusto se le elevara á la dignidad de elector del imperio. Escribió en seguida una admirable indagacion sobre las revoluciones del globo titulada *Protogea*, é hizo aparecer su gran *coleccion diplomática del derecho de gentes*, y volviendo sus miradas sobre la metafísica, espuso en las *Actas* de Leipzig su doctrina sobre la *sustancia* y la *verdadera naturaleza* de las cosas, y en el *Diario de los sabios* su sistema de la *armonía prestavilita*, y todo mientras sostenia con Bossuet una tirada correspondencia, tan encantadora como inútil, cuyo objeto era la union de las iglesias de la confesion de Augsbourg á la iglesia católica.

Despues de haber dado á su pais un *Diario de los sabios*, formó el proyecto de fundar una Academia de las ciencias, que pudiese rivalizar con las de París y Lóndres. En efecto, Leibnitz fué el fundador de la Academia Real de Berlin, de la que fué el primer presidente (1700). En 1711 tuvo en Torgan una entrevista con Pedro el Grande, quien le consultó sobre sus proyectos de civilizacion, y le señaló, además de un titulo honorifico, una pension proporcionada. En el mismo año el emperador Carlos VI le concedió patentes de nobleza, y á muy luego una pension por la parte que habia tenido en el tratado de Utrecht. A la muerte del rey Federico I, viendo Leibnitz comprometida la existencia de la Academia de Berlin por el espíritu poco afecto á las letras de su sucesor, se trasladó á Viena, con el proyecto, de acuerdo con el príncipe Eugenio, de crear en aquella capital una sociedad de sabios, pero la peste que en la misma época apareció, impidió la ejecucion. Por otra parte, la ascension del elector de Hannover, al trono de Inglaterra le precisó á restituirse á esta ciudad. Allí, además de algunas obras históricas, su *Teo-*

dicea, la *Monodología*, los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, y una correspondencia con Clarke sobre las mas altas cuestiones metafísicas, ocuparon los últimos años de su vida. Leibnitz murió en Hannover el 14 de noviembre de 1716. El monumento erigido sobre su tumba solo contenia esta inscripcion. — Ossa Leibnitii.

Sus biógrafos están unánimes en alabar la urbanidad y dignidad de sus costumbres, la sencillez de su trato, su desinterés y su liberalidad como sabio, el poco cuidado que tomaba por sus intereses personales, y la libertad de su espíritu, exento de todo pedantismo. Gustaba de la gloria, y no afectaba ocultar, que conocia y sentia todo su valor. Entregado enteramente á la ciencia y á los negocios públicos, se mantuvo soltero toda su vida.

Para acabar de dar una idea de su vida, seria preciso recordar la influencia que ejerció sobre los negocios de su siglo, tanto en el órden político como en el religioso y literario. Su influencia fué casi tan universal como su ciencia.

Los mas grandes príncipes buscaban sus consejos y sostenia una correspondencia inmensa con las personas mas eminentes de la Iglesia y del Estado. Esta actividad práctica, al mismo tiempo que teórica, es lo que mas le distingue entre los filósofos. Esta fué su gloria y quizá su defecto. Convencido de la esterilidad de los trabajos de la escuela escolástica, creyó, que los estudios filosóficos debian de tener una aplicacion práctica á los usos de la vida, y esta creencia se la impuso á sí mismo como una ley. Estaba convencido que la ciencia podia ser tanto mas útil, cuanto mas profunda fuese, pero en lugar de seguir sus meditaciones teóricas, sin ocuparse de sus resultados, en lugar de hacer que la práctica fuera una consecuencia de la teoría, mas de una vez ajustó el vuelo de la teoría á las necesidades de la práctica, y de aqui si bien resultaron grandes descubrimientos, tambien aparecieron hipótesis mas brillantes que sólidas, proyectos quiméricos y concesiones hechas al uso, que quizá hubiera rechazado la pura teoría.

La actividad de Leibnitz se estendió á todas las ramas de los conocimientos humanos: física y política, ciencias morales y matemáticas, filosofía y teología, todo le ocupaba á un mismo tiempo, sin que se pudiera decir, que ciencia era la que mas le interesaba ó para cual tenia mejor disposicion. Reunia las cualidades mas opuestas, el espíritu especulativo y el espíritu práctico, la imaginacion del poeta y la reflexion del filósofo, el ojo microscópico del observador y el mas alto poder de abstraccion y generalizacion, la paciencia del erudito y del anticuario y el atrevimiento de inventor y de reformador. Su inteligencia se veia auxiliada por una memoria prodigiosa, y si su memoria era tan fe-siz nacia, de que cuanto la encomendaba lo recordaba despues como si fuese produccion propia. Formaba extractos de todo lo que leia, y una vez formados, se le grababan para siempre en su espíritu. «Dos cosas, decia, que las mas veces son peligrosas, me han sido de una maravillosa utilidad. La primera es el haber aprendido por mí mismo casi todo lo que sé, y la segunda; les, que desde luego y antes de haber estudiado la parte vulgar, buscaba en toda ciencia algo de nuevo. Por este medio he evitado cargar mi espíritu con cosas inútiles, admitidas mas de autoridad que por razones que las justificaran, y en seguida no se-gaba hasta no penetrar en los principios de la ciencia para poder asi encontrarlo todo por mí mismo.» Una conducta científica semejante solo podia observarla con resultado un hombre del genio de Leibnitz, y en un tiempo de renovacion y de invencion como era aquel en que vivia. Es imposible caracterizar aqui, ni aun brevemente, todos sus trabajos en los diversos departamentos del dominio intelectual, todos los métodos nuevos que propuso, todos los descubrimientos que hizo, todas las invenciones que intentó ó dió á conocer, todos los pensamientos que emanaron incessantemente de su genio, como otras tantas fulguraciones, y que débiles chispas al principio, segun la espresion de su último biógrafo, se hicieron, bajo el soplo público, llamas brillantes.

Aunque solo nos ocupemos de sus trabajos como filósofo, debemos, por honor á la filosofía, recordar sus otros títulos á la admiracion del mundo, insistiendo mas sobre aquellos escritos, que mas relacion tienen con las ciencias filosóficas.

En razon de su espíritu enciclopédico, jóven aun trazó el plan de una enciclopedia completa. Decia, que una enciclopedia debe definir todos los términos, esponer los procedimientos fundamentales de las artes, y ofrecer, con el sumario de la historia universal, la historia de cada ciencia. Consecuencia de esto invita á las academias á que trabajen, para que los conocimientos humanos refluyan en la felicidad pública, á que se hagan libros elementales para uso de las escuelas, á que se formen colecciones de todo lo sustancial con repertorios, á que se creen diarios y anuarios de medicina, y en fin, á que se hagan cuadros, que representen las obras del arte y de la naturaleza. Leibnitz hubiera deseado, que un príncipe, amigo de las ciencias, comprometiera á una sociedad de sabios, á que formara un inventario exácto y metódico de todas las verdades conocidas, desparramadas en los libros, en los gabinetes de hombres estudiosos y en los talleres, y caminar despues en busca de otras nuevas, aplicando para aquellas el *método de certidumbre* y para estas últimas el *arte de invencion*. Bajo el titulo de *ciencia general*, Leibnitz cultivaba una filosofía de las ciencias, que determinando su naturaleza y sus relaciones, ofreciese el medio de confirmarlas y aumentarlas.

Como matemático, dice Fontenelle, «su nombre está á la cabeza de los mas sublimes problemas, que han sido resueltos en nuestros días, y está mezclado en todo lo que la geometría moderna ha hecho de mas grande, mas difícil y mas importante; mientras los ingleses por espíritu nacional reclamaban para Newton solo el honor de haber inventado el cálculo infinitesimal, los sabios de la nacion francesa, mas justos y mas desinteresados, están de acuerdo en partir este honor entre am-

bos competidores, ó mas bien, por dejárselo á cada uno todo entero.

Como fisico trató de la forma primitiva del globo terrestre en su *Prologea*, queriendo concordar la ciencia con la cosmología sagrada, y sobre esta base quiso fundar una ciencia nueva con el nombre de *geografía natural*, y que despues se llamó *geología*. Explica, segun las luces de la época, los diversos fenómenos geológicos y mineralógicos, y especialmente la formacion de los cristales. Es curioso, que intentara probar, que las petrificaciones no eran simples juegos de la naturaleza.

Como historiador, contribuyó á derramar la luz en medio de las tinieblas de la edad media, y fué uno de los padres de la filología moderna. Su proyecto de una lengua universal fué un sueño brillante, pero emitió sobre la lingüística ideas que merecen aun se las tome en consideracion. Su *Nuevo método de estudiar y de enseñar el derecho*, que escribió á los veinte y un años, encierra sobre la enseñanza en general ideas enteramente nuevas. No ignoraba los verdaderos principios del arte didáctico que subdivide en *mnemónica, metodología y lógica*.

Como publicista, ofrecen un interés inmenso sus trabajos, y con sentimiento dejamos de indicarlos aquí detalladamente. Séanos permitido por lo menos recordar la combinacion que imaginó para asegurar á la vez la independenciam de la Europa, amenazada por la ambicion de Luis XIV y la grandeza de la Francia. En una pieza en Hannover, y que tiene la forma de una *carta* dirigida al rey Luis XIV, refiere, como siendo aun jóven, habia concebido el proyecto de *casar* la Francia y el Egipto que llama la Holanda del Oriente. Este mismo proyecto desenvuelto en el escrito titulado *Consilium egyptiacum*, pieza que Napoleon no conoció hasta 1803, y no como se ha dicho antes de su expedicion á Egipto, abrazaba la idea de una paz perpétua por medio de una confederacion de los Estados, reconociendo por gefe temporal al emperador de Alemania y por gefe espiritual al papa,

idea cuyas dificultades comprendia perfectamente. En una carta escrita al fin de su vida reconocia que la inscripcion de *paz perpetua* solo puede ponerse sobre la puerta de un cementerio.

Cosa singular, este hombre extraordinario no pudo sacudirse de algunas preocupaciones de su siglo. En una carta á Bossuet combate la tortura, pero halla mucha dificultad en suprimirla. Se pronuncia contra la astrología, pero lo hace con cierta reserva. En una carta que dirige al abate Saint-Pierre, refiere como un hecho positivo la historia de un perro, que hablaba, y hecho que el abate transmitió á la Academia de París. Todo hombre, por grande que sea, es hijo de su siglo, y si hoy dia no aparecen entre los sabios estas muestras de debilidad intelectual, consiste, en que se tiene un mayor conocimiento de la naturaleza, debido en gran parte á los viages científicos, que han hecho desaparecer aquellos pretendidos prodigios, que habian escitado la imaginacion y sojuzgado la razon de nuestros antepasados.

Concluiremos la parte histórica de Leibnitz con una observacion muy exacta de Dugald Stevart. El mejor elogio de Leibnitz es la historia filosófica del siglo XVIII. Todo hombre que quiera tomarse el trabajo de comparar esta historia con sus obras y con su correspondencia, podrá dudar, si en la época singular en que apareció Leibnitz se hubiera ganado mas en el progreso de las ciencias estrechando sus estudios, que con la generalidad de sus indagaciones, y si no es Leibnitz uno de los pocos á quienes puede aplicarse literalmente la espresion del poeta:

Si non errasset, fecerat ille minus.

Mientras Bacon y Locke imprimieron en Francia un movimiento empírico, que destruyó el sistema cartesiano, Leibnitz creó por lo contrario en Alemania un movimiento idealista, que si bien ha hecho olvidar el cartesianismo, no es porque no le reconozca como origen, y antes bien, si se estudia en su fondo y

en sus evoluciones, no hay mas movimiento que uno desde Descartes hasta Hegel, dividido en dos secciones, una puramente filosófica, que terminó por el panteismo de Spinoza, y otra filosófica exegética que es de la que ahora tratamos.

Leibnitz sin presentar un plan concertado, un sistema fijo, con todas las formas didácticas de quien intenta crear escuela, fué gefe de una nueva filosofía, que abrazó en su conjunto las mas vastas cuestiones en fisica, en matemáticas, en metafísica, en ontología, en moral, en teología, en religion, porque todo lo abraza su inmensa capacidad. Pero todas sus producciones tienen un carácter determinado, que es el mantener en fiel la balanza, y asi lo mismo combatió el panteismo de Spinoza que el empirismo de Locke, presentándose siempre profundamente respetuoso, tanto en política como en religion, pero todo en disertaciones, folletos y cartas, segun lo que reclamaban las exigencias del momento. Leibnitz reclamaba un comentador y Leibnitz le tuvo.

Juan Cristiano Wolf (1679) se encargó de coordinar y presentar, con todas las formas de un sistema filosófico, las doctrinas de Leibnitz, pero lo hizo con tal rigorismo y un encadenamiento didáctico tan ajustado, que á pesar de haber sido la filosofía reinante de la Alemania en el siglo XVIII, la misma sequedad de sus formas fué insensiblemente enfriando los ánimos, y solo pudo conseguir infiltrar el espíritu ontológico, que sirvió de fundamento á los grandes adelantamientos que la metafísica ha hecho en aquel pais en el presente siglo. La filosofía de Leibnitz no era panteista, pero este filósofo, que como Descartes, puso el pensamiento por base de sus indagaciones, y hasta combatió la pasibilidad de las sustancias, se le ve despues perderse en conjeturas sobre la eficacia de estas fuerzas desparramadas en la naturaleza, que llama mónadas, y por medio de su optimismo y su armonía prestabilita sujetó al parecer á una marcha armónica los cuerpos y los espíritus, y encadenó á una necesidad

moral absoluta todas las cosas del universo. De todas maneras la filosofía de Leibnitz sacó á la Alemania del círculo de hierro en que la tenia encerrada la filosofía aristotélica, sostenida por las universidades católicas y por las universidades protestantes, y encontró desde luego partidarios, que se decidieran por sus nuevas doctrinas.

Reinbeck, teólogo de Berlin que defendió á Wolf de la acusacion de ateísmo que injustamente se le habia dirigido, fué uno de los primeros que propagó las nuevas doctrinas, si bien preferia la influencia física á la armonía prestabilita en la cuestion del comercio del alma con el cuerpo. Mas decidido lenniciano fué Israel Cant, que intentó conciliar las doctrinas de Leibnitz con la teología, y con este objeto publicó obras muy estimables. Juan Reusch, profesor de Jena, si bien no se conformaba con la armonía prestabilita, que á su juicio conducia á la negacion de los cuerpos, en todo lo demás defendió con teson todas las doctrinas de Leibnitz y de Wolf, haciendo lo mismo su comprofesor en la misma universidad Juan Walch. A quien debió la filosofía de Leibnitz particulares servicios fué á Jorge Bilfinger, uno de los principales ornamentos del reino de Wuttemberg, quien persuadido de ser las doctrinas de aquel filósofo la última palabra de la ciencia, las esplicó y comentó bajo los auspicios de Wolf, con quien llevaba la mas íntima relacion. Tambien Herman Reimaro, discípulo de Leibnitz y maestro de Kant, se presentó como propagador de la nueva filosofía, apoyando en ella las soluciones que da en la obra, que le adquirió un gran crédito, titulada: *Tratado sobre la religion natural*. No lo fué menos Rievöo, profesor en la universidad de Gotinga, quien defendió á Wolf de acusaciones de ateísmo, y probó que su filosofía estaba en perfecto acuerdo con los dogmas del cristianismo. Pero quien hizo propósito formal de propagar las doctrinas lennicianas fué Cárlos Ludovici, profesor en Leipzig, teniéndosele por el historiador de esta escuela.

Federico Baumeister, rector en Goerlitz, decidido propagador de las doctrinas de Leibnitz, incurrió en el mismo defecto que Wolf, de querer demostrarlo todo, y este empeño dió sus frutos mas adelante, cuando no ha habido cuestion, ni dogma, ni principio que no haya sido sometido á las indagaciones de los filósofos alemanes. Mas superficial Juan Formey, secretario de la Academia de Ciencias de Berlin, no perdonó medio para dar á conocer las doctrinas de Wolf, si bien fijándose principalmente en las materias del derecho. Tambien fué discípulo de la escuela de Leibnitz Martin Knutzen, profesor en Kœnigsberg, quien ya hace ver en su obra titulada: *Prueba filosófica de la verdad del cristianismo, demostrada á la manera de las ciencias matemáticas*, el rumbo que tomó la filosofía en Alemania en materias religiosas. Godofredo Ploucquet, profesor en la misma universidad, combatiendo á Helvecio, Lamettrie y otros materialistas del siglo XVIII, acreditó su espiritualismo, como buen discípulo de Leibnitz.

Quien honró mucho la filosofía lenniciana fué Jorge Meyer, profesor de la universidad de Halle. Fundado en la monodología de Leibnitz, penetra en el estudio de los espíritus, y con este motivo explica el alma y todas sus operaciones, sin olvidarse de los animales, en quienes reconoce inteligencia, hasta un punto que no está conforme con la verdad, y en razon de la inmortalidad del alma se le tiene por el precursor de Kant, toda vez, que como éste, solo admite para justificarla las pruebas morales. La Alemania es deudora á Meyer del uso que en lo sucesivo se hizo de la lengua del pais en materias filosóficas, por haber dado el ejemplo, valiéndose de un lenguaje puro, castizo y elegante en las muchas obras que publicó, siendo muy pocas las que en latin se escribieron posteriormente. Si Meyer fué el precursor de Kant en la cuestion de la inmortalidad del alma, lo fué en el conjunto de la doctrina kantista Juan Enrique Lambert, miembro muy honroso de la Academia de Ciencias de Berlin. Este filósofo, que de una humildísima situacion se elevó por su talento á ser uno

de los hombres mas distinguidos en el reinado de Federico II, forma el nudo, que liga la filosofía de Leibntz con la filosofía de Kant, en términos, que si se coteja la *Crítica de la razon pura* de este último con su lógica y ontología, se nota cuán grande fué la luz que Kant recibió de sus observaciones sobre los hechos de la conciencia, y los luminosos análisis que aparecen en las obras de este filósofo. El llamamiento que hace Lambert sobre la necesidad de someter á exámen el pensamiento y la materia del conocimiento, está descubriendo el nuevo rumbo á que está llamada la filosofía en su progresivo desenvolvimiento. Sin embargo, Lambert se presenta siempre como decidido lenniciano.

Pero lo que acredita que la filosofía de Leibnitz iba en decadencia, y que no satisfacía ya las nuevas aspiraciones filosóficas, que de dia en dia se iban haciendo sentir, es el crecido número de filósofos que se presentaron para combatirla. Juan Pedro Crouzaz, profesor en Groninga, combatió de frente el sistema de las mónadas y la armonía prestabilita, y puso en evidencia los graves defectos de Wolf en su enseñanza, haciendo ver, que bajo el aparato de sus formas científicas ocultaba la falta de orden y de profundidad real en las ideas, y que el vicio de sus clasificaciones arbitrarias descubria lo pedantesco de su método. Lo mismo hizo Juan Bubdeo, profesor en Jena, que con marcadas tendencias al misticismo, hasta el punto de suponer posibles las apariciones de espíritus, combate tambien el dogmatismo de Wolf. De carácter muy distinto fué la oposicion que á este último hizo Juan Lange, profesor de la universidad de Hall, quien atacó la persona por la doctrina, y dirigió contra Wolf una terrible acusacion de ateismo, de fatalismo, y de inmoralidad, á la sombra de la religion, lo cual comprometió al acusado á tomar su propia defensa, siendo infinitos los disgustos que este incidente le causó. Sin salir del terreno de la discusion, tambien tuvo Wolf por adversario á Andrés Ridiger, de la universidad de Hall, quien combatió la armonía prestabilita y la espiritualidad del alma, recurriendo á

principios sensualistas. Leonardo Eulero (1707), que fué de una nombradía inmensa, combatió decidida y ardientemente el lennicismo, y si bien estuvo poco feliz en la cuestion del comercio del alma con el cuerpo, sustituyendo el influjo físico á la armonía prestabilita, y sustituyendo la impenetrabilidad á la estension como esencia de los cuerpos, con sus *Cartas á una princesa de Alemania* acreditó su buen sentido, su ingeniosa fecundidad y la grandeza de su alma, influyendo no poco su crítica severa en el descrédito en que iban cayendo las doctrinas de Wolf. Si Eulero se limitó á combatir, Cristiano Crusio (1712), profesor de Leipzig, no se contentó con esto, sino que quiso edificar. Crusio creyó, que las doctrinas de Leibnitz minaban el cristianismo, y queriendo sustituirlas con una nueva filosofía, sostuvo que todas las ideas, todas las proposiciones, todos los razonamientos que la razon produce de sí misma y sin la menor participacion de la voluntad individual, merecen una plena y entera confianza, por ser en este caso producto de la veracidad divina. El tiempo y el espacio no son para este filósofo sustancias, sino la existencia infinita, y el mundo no es mas que la manifestacion exterior de la inteligencia suprema que puede existir ó dejar de existir, y sin estar sujeta á ninguna necesidad, á ningun encadenamiento necesario en su marcha. La libertad moral tiene por base la voluntad de los seres racionales, como la obligacion moral la tiene en los mandatos divinos, producto de la libérrima voluntad de Dios. La nueva filosofía de Crusio no hizo gran ruido en Alemania, pero tiene la gloria de haber merecido una benévola acogida del filósofo de Kœnigsberg.

Pero quien dió á la filosofía de Leibnitz el golpe de gracia, sin sustituirla, fué Federico Nicolás, miembro de la Academia de Prusia y primer librero de Berlin, quien, en su *Biblioteca universal*, que llegó á tener mas de cincuenta volúmenes, combatió la filosofía lenniciana, no solo con el razonamiento, sino tambien con sátiras y romances, siendo uno de los mas notables,

el que publicó con el nombre de *Vida y opiniones de Sabaldo Nothanker*, apareciendo en él como uno de los personajes principales la muger del Sabaldo, suponiéndose una furiosa wolfiana, que irrita á cada momento á su marido, valiéndose de la fraseología de Wolf, acudiendo ya al principio de la razon suficiente y al determinismo de nuestras acciones, y ya á cuantas ideas le sugieran las teorías de Leibnitz, siendo muchas las ediciones que se hicieron de esta obra satírica. El resultado fué, que la gran obra de Leibnitz formalizada por Wolf, iba desmoronándose por momentos, sin existir en Alemania otra filosofía que la reemplazara, pues por mas esfuerzos que algunos filósofos hicieron para introducir en Alemania la filosofía sensualista, que en aquella época reinaba pacíficamente en Francia, la nacion alemana la rechazó constantemente, como doctrina incompatible con las tendencias de aquella nacion, que la llevan á las regiones del infinito.

En estos momentos se presenta Kant. Manuel Kant nació en Kœnigsberg el 21 de abril de 1724. Era hijo de un guarnicionero de aquella ciudad, cuya severidad de costumbres creó en el ánimo del hijo aquel sentimiento moral tan delicado, y aquel amor á la verdad que caracterizan sus escritos. Asi acostumbraba á decir con entusiasmo, que jamás en la casa paterna habia visto ni oido cosa que desdijera de la mas estricta moralidad. A los trece años perdió su madre, y á los veinte y dos á su padre, mas acogido por un tio suyo, maestro cordonero, continuó sus estudios en el colegio de Federico en donde tuvo por condiscipulo al filósofo Run Khenio. A los veinte y cuatro años entró en la universidad, que fué donde descubrió su aptitud para los estudios físicos, matemáticos y filosóficos. Terminada su carrera literaria, creyó, que no debía de pesar mas sobre su tio, y entró como preceptor en varias casas particulares en las cercanías de Kœnigsberg, en cuya ocupacion pasó nueve años, enriqueciendo su alma con aquella variedad de conocimientos, con que despues

matizó sus obras, y le granjearon tanta nombradía. Restituido á Kœnigsberg, todas sus gestiones se dirigieron á tener entrada en el profesorado. Aspiró á obtener la plaza de profesor extraordinario, en cualidad de *privat docentem*, y con este objeto escribió varias disertaciones, por exigirlo así esta institucion, habiendo conseguido á los treinta y un años tener cabida en la enseñanza. En un principio se fijó particularmente en los estudios cosmogónicos, y se le vió adelantar ideas llenas de novedad y atrevimiento, que despues vino á confirmar la esperiencia. Sirva de prueba el descubrimiento del planeta *Urano* por Herschel, realizándose asi el pronóstico, que de su existencia necesaria habia hecho Kant algunos años antes, fundándose en la ley de la escen-tricidad progresiva de los planetas. Kant no obtuvo el título de profesor de número hasta el año de 1770, cuando contaba cua-renta y seis años. En su enseñanza no hubo ramo de los cono-cimientos humanos, á que no se dedicara con un ardor infatiga-ble, siendo infinito el número de sus producciones literarias so-bre matemáticas, física, lógica, metafísica, moral, antropología, geografía física que aparecieron en aquella época, y en las que se vislumbraba ya el genio creador de una nueva filosofía. Tambien la religion fué objeto de sus estudios, y en una obra que publicó con el título de *Crítica de la religion en los limites de la simple razon*, que le ocasionó algunos disgustos, se propuso dar á los dogmas é instituciones del cristianismo una interpretacion moral, para poner las creencias positivas de acuerdo con la razon, y hacer asi toda religion racional. Para Kant no hay otra religion natural posible que la que se apoya en la moral, y por consiguiente la interpretacion moral es la única interpretacion racional de las instituciones y dogmas religiosos. Kant miró la religion positiva por el lado solo de la moral, y no por el lado metafísico, some-tiendo demasiado todas las creencias positivas á su racionalismo, lo que motivó serias impugnaciones que lastimaron su ortodoxia. Sin embargo, cuando se recuerda el lenguaje que en esta delicada

materia usaban los filósofos contemporáneos de Kant en la vecina Francia, es preciso hacerle justicia, y no criticar tan severamente sus doctrinas en este punto, grabadas con el sello de un profundo respeto á las grandes tradiciones cristianas. Pero la obra que acreditó á este filósofo por la originalidad con que está trazada, es su *Critica de la razon pura*, *Critica de la razon práctica*, y *Critica del juicio*. En ella no aparece ya el hombre, el profesor elocuente, el bello filósofo de Kœnigsberg, como se le llamaba, sino el metafísico profundo, que lanzándose á las regiones del infinito, levanta un nuevo edificio, que es uno de los sistemas mas vastos y mas fuertemente ligados, que puede presentar la filosofia. Aunque profundamente metafísico, Kant no era un pensador triste y solitario, como se cree comunmente, y antes bien en su trato ordinario era afable y festivo, y su conversacion sumamente animada aun con el bello sexo, al que entretenia agradablemente con los arranques del genio, con que sazonaba sus conversaciones. Es verdad, que tenia el tiempo distribuido con tal exactitud entre sus estudios de cátedra y el desahogo que necesitaba su alma, que segun un historiador, el reloj de la catedral no era mas puntual en dar las horas. Era candoroso en su conversacion, dulce en sus maneras, tolerante con todos, caritativo con los necesitados, hasta donde alcanzaban sus escasos recursos, veraz en sus dichos, y sobre todo eminentemente moral, como lo acredita el fondo de su filosofia.

Este es el cuadro rápido que presenta Kant en su existencia toda intelectual. Reducido á la enseñanza y sin salir jamás de su pueblo, supo reunir la originalidad de filósofo con el buen sentido del hombre de mundo, la grandeza de miras con la sencillez de profesor. ¡Qué contraste tan magnífico! Aislado en un rincon del mundo, y reducido á su cátedra, que consiguió á fuerza de años y de sacrificios, se le ve abrazar la ciencia en su inmensidad, resumir la obra de los siglos, escudriñar los reinos de la inteligencia, hacer como suya la creacion entera, y lanzar un sistema

que hizo salir como un nuevo mundo de los abismos del infinito. Kant falleció en Kœnigsberg en el año de 1804, tocando en los ochenta años de edad.

Kant, viviendo en fines del siglo XVIII, tuvo ocasion de ver el desenvolvimiento de la filosofía en los tiempos modernos en sus grandes fases, el idealismo y el empirismo. En los siglos XV y XVI, es decir, en los dos primeros siglos despues del renacimiento, el idealismo y el empirismo fueron desarrollándose paralelamente con toda la timidez y falta de fijeza de sistemas nacientes, pero en los dos siglos siguientes, que fueron el XVII y el XVIII, llegados ambos al estado de virilidad, se presentaron con valentía, arrollaron cuanto se puso por delante, y arrastrando tras sí todas las inteligencias, imprimieron cada uno á su siglo su sello respectivo. El siglo XVII fué el siglo de Descartes; y el siglo XVIII el siglo de Locke. El siglo XVII fué el siglo del idealismo, el siglo XVIII el del empirismo. Kant, con ojo de águila, echó una mirada perspicaz sobre el movimiento de ambos siglos, y su alma se llenó de amargura, al ver los escasos resultados que ofrecian ambos sistemas para el descubrimiento de la verdad. Por una parte veia, que Descartes habia abandonado el estudio del pensamiento, pasando de la psicología á la ontología, del estudio del yo al estudio de la sustancia, de la observacion psicológica á la hipótesis. Veia mas, veia que sometida al razonamiento la prueba de la existencia del mundo exterior, y privando á las sustancias creadas de todo principio de actividad, habia prestado materia á sus discípulos, Malebranche y Spinoza, el uno para negar la existencia de los cuerpos, y el otro para sentar las bases de un panteismo destructor de toda libertad, de toda moralidad, de toda virtud. Vió tambien el poderoso esfuerzo que hizo Leibnitz para salvar al cartesianismo de estas funestas consecuencias, pero que, inclinándose demasiado del lado del idealismo, se habia entregado á la hipótesis, despreciando la observacion, y que con sus teorías de la armonía pres-

tabilita y la de las mónadas, lejos de aclarar las cuestiones, habia convertido todo el sistema idealista en un campo de Agramante, donde se peleaban las teorías, presentando el cuadro de la confusion, del desórden y de la anarquía. Kant no podia transigir con tan tristes resultados, y el idealismo del siglo XVII llenó su alma de amargura, convenciéndose, que todas estas hipótesis y teorías solo acreditaban, que estos filósofos habian tomado una mala direccion en sus indagaciones filosóficas, y que para ponerse en el camino de los descubrimientos, era preciso variar el método, y dirigir la nave en rumbo diferente.

Kant miraba las abstracciones filosóficas del siglo XVII con tanta mas desconfianza, cuanto que no podia prescindir de ser él mismo hijo del siglo XVIII, es decir, del siglo de Locke, del siglo del empirismo, y por esta razon no podia disimular sus tendencias en este sentido. ¿Podia Kant prescindir de los grandes adelantamientos, que en este siglo habian hecho las ciencias naturales por medio de la observacion y de la esperiencia sensible? ¿No aparecia plenamente justificado el método inductivo recomendado por Bacon, en despique de las sutilezas y abstracciones idealistas, que en todo el siglo XVII no habian dado ningun resultado práctico y beneficioso á los usos de la vida y á la marcha constante del género humano hácia su perfectibilidad? ¿No se veia en claro, que la diferencia inmensa que separaba el siglo XVII del XVIII es la misma que separa la esperiencia de la hipótesis? Repito, que Kant no pudo disimular su inclinacion hácia el sistema empírico, y confiesa francamente, que vivió muchos años entregado á esta ilusion, que titula sueño dogmático, hasta que vino á despertar el *Tratado de la Naturaleza humana de Hume*.

En efecto, Hume debió despertar á Kant de su sueño dogmático, puesto que Hume redujo al absurdo el sistema empírico. Se presentó fiel discípulo de Locke, verdadero fundador del empirismo moderno, y como este filósofo no reconoció otro origen de ideas que la esperiencia sensible, dedujo aquel, como

consecuencia forzosa, que las sustancias y las causas, y por regla general todos los principios absolutos son una cosa imaginaria, porque las ideas suministradas por la observacion exterior solo pueden ser individuales, y los juicios que se formen solo pueden reducirse á la comparacion de ideas y nada mas, y de esta manera descartó del conocimiento todo el órden de las verdades que nos vienen por la razon, y que forman el principal encanto de nuestra existencia. Esta consecuencia deducida por Hume con todo el rigor de una lógica irrecusable, conmovió profundamente el alma de Kant, viendo comprometidos todos los principios de moralidad y de virtud, que abrigaba su corazon y que formaban la principal prenda de su carácter.

Entonces fué cuando Kant meditó su reforma filosófica. El idealismo, decia, del siglo XVII, despues de recorrer distintas fases y presentar sistemas encontrados, sin fijarse en ninguno, se ha visto reducido al absurdo en uno de sus puntos fundamentales por la pluma de Spinoza. El empirismo del siglo XVIII, añadia, despues de recibir un desenvolvimiento extraordinario, de que ningun otro sistema puede gloriarse, ha descubierto el lado flaco, que le reduce tambien al absurdo, y que ahoga las inspiraciones mas nobles y mas grandes que constituyen la ciencia de nuestro ser, debido á la pluma de otro filósofo eminente, cual es Hume. Luego no hay remedio, concluia, precisamente hay un vicio capital de método en las indagaciones de unos y otros filósofos, que sin advertirlo, produce todos sus estravíos, y si tuviera la fortuna de descubrirle, prestaria un servicio eminente á la filosofía, porque las cuestiones no traspasarían sus límites verdaderos, y reducida esta ciencia á principios evidentes, daria las mismas garantías que las matemáticas puras, y como ellas se la tendria por una ciencia exacta.

De manera, que la tarea, que Kant echaba sobre sí, era gravísima, como que tenia que descubrir el vicio del dogmatismo del siglo XVII y el vicio del empirismo del siglo XVIII, que hacian

imposible el triunfo de la verdad, y en seguida trazar el camino que debia seguirse, evitando ambos escollos. ¿Y en qué consiste este vicio? En haberse entregado, dice Kant, los filósofos idealistas á especulaciones ambiciosas sobre objetos que están fuera de los límites del conocimiento humano; y el no haber discretado convenientemente los filósofos empíricos todos los elementos, que componen este mismo conocimiento. Luego el problema que tiene que resolverse, si se ha de arribar á la verdad, es someter á un exámen severo y crítico el conocimiento humano, hasta reconocer exactamente la naturaleza de su constitucion, sus límites, su valor y su estension, y cuando se llegue á este punto, se sabrá el vicio interno que produce las exageraciones del dogmatismo y las estrecheces del empirismo, y dando á cada uno lo que le corresponde con toda exactitud, quedarán deslindados para siempre ambos campos, y se sabrá lo que hay derecho á creer y afirmar, y lo que debe ignorarse eternamente. Este es el único medio de poner término á las querellas de los filósofos, y á esa eterna renovacion de sistemas, que desde Thales han venido remplazando unos á otros, sin que la humanidad se haya fijado en ninguno, siendo siempre el último el que hace olvidar todos los demas, hasta que sufre la misma suerte por la aparicion de otro nuevo. Hágase un profundo estudio del espíritu humano, estúdiense su naturaleza, sus leyes, su estension y sus límites, y entonces encontraremos la roca y arcilla que buscaba Descartes. Cimentada la filosofia bajo el principio de dar á la razon y á la esperiencia la parte que las corresponde, marcharemos con firmeza en el descubrimiento de la verdad, y libre esta ciencia de los ataques que constantemente se la han dirigido por la incertidumbre de los resultados que ha ofrecido hasta ahora, se la verá elevarse al rango de verdadera ciencia, y ocupar el puesto digno, que la corresponde en los destinos de la humanidad.

Y bien, si Kant buscó el cimiento de su nueva filosofia en el estudio del espíritu humano, su naturaleza, sus límites, su esten-

sion, ¿no fué reconocerse partidario del sistema psicológico? El hecho es cierto, pero también lo es, que los mas de los filósofos y en sistemas los mas opuestos como Leibnitz, Descartes, Locke, Berkeley, Hume y otros, anunciaron la misma base, con el título de tratados ó ensayos sobre el entendimiento humano, y sin embargo se separaron desde luego de su punto de partida, para aparecer, ya como empíricos, ya como idealistas. Así sucedió á Kant, pues si bien su base es puramente psicológica, cimentó su filosofía crítica, como luego veremos, no en la observacion, sino en demostraciones á *priori*, valiéndose de las concepciones puras de la razon en el campo de las abstracciones filosóficas.

Fijada la posicion de Kant y el término de su filosofía, aparecerá toda su originalidad en la esposicion, que habremos de hacer de su doctrina, consignada en la gran obra que publicó en el último tercio de su vida, titulada *Crítica de la razon pura, Crítica de la razon práctica, Crítica del juicio*. Encerrado así el conocimiento humano en sus justos límites, dando al elemento empírico y al elemento racional la parte que les corresponde, se presentará, segun este filósofo, una nueva era de ventura para la filosofía, porque será una ciencia, que descansará sobre sí misma, y apoyada en las nociones puras del entendimiento, hará accesible la metafísica, desterrando para siempre la duda y el sofisma.

La época en que apareció Manuel Kant es digna de notarse. Locke y Hume eran los dueños de las ideas en Inglaterra, y por consiguiente allí dominaban el empirismo y el escepticismo. En Francia Locke y Condillac ejercian la misma influencia, é influencia popularizada por la pluma de Voltaire. El cartesianismo estaba desacreditado desde la aparicion de Newton; Leibnitz no existia, y el formalismo de Wolf, su comentador, habia caido en el mayor descrédito. De manera, que la Alemania que no queria ser sensualista, no encontraba en el idealismo ningun sistema moderno á que acogerse, y en este estado vino Hume á sacar á Kant del sueño dogmático, en que yacia, segun lo dice el mismo.

Kant por una parte miraba con horror el sensualismo, aunque pesaba sobre su alma, y por otra parte estaba desconsolado al ver el tristísimo cuadro, que constantemente ha estado presentando desde Thales hasta Leibnitz el campo del idealismo, devorándose unos sistemas á otros, y sin que el espíritu humano pudiera fijarse en ninguno. Entonces fué, cuando Kant publicó su filosofía crítica, en la que se propuso tomar del empirismo la parte mas inocente, y poner coto á las exageraciones idealistas, para evitar los estravíos, de que la filosofía ha sido víctima por espacio de veinte y cinco siglos. La frase de Leibnitz *Nisi ipse intellectus* añadida á la fórmula de Locke, prestó materia para el des-envolvimiento de la nueva filosofía. Kant tomó del sistema sensualista, de cuya influencia no pudo desentenderse, lo que viene de fuera, la esperiencia, y tomó del sistema idealista lo que está dentro, el molde, nuestra facultad de conocer, fijando á esta los limites que no la es permitido traspasar, y de estos dos términos creó su nueva filosofía, que por de pronto no hizo sensacion, por la terminología especial y oscuridad de formas, con que se presentaba, pero luego se hizo objeto de estudio entre los sábios, y fué acogida con tanta mas ávidez, cuanto que se estaba advirtiendo el vacío, que habian dejado todas las teorías precedentes, que yacían en el mayor descrédito.

Uno de los primeros defensores de la filosofía de Kant fué Juan Schultz, profesor en la misma universidad de Kœnigsberg, publicando comentarios con el mismo celo é inteligencia con que tambien lo hizo Sebastian Mutschelle consejero, eclesiástico de Fleysinga. Jorge Luis Schmid, suizo de nacion y Juan Guillermo Schmid profesor en la universidad de Jena, se convirtieron en panegiristas del kantismo, abjurando el primero sus opiniones sensualistas, y queriendo conciliar el segundo la nueva doctrina con el cristianismo. Infatigable propagador de las doctrinas kantistas fué Jorge Meillin, profesor en la universidad de Hall, siendo muy crecido el número de obras que publicó con este objeto. Tambien lo fué José

Socher, miembro de la Academia de Ciencias de Munich, con la publicacion de obras que le granjearon mucho crédito. Lo mismo hizo Juan Kern, profesor en el gimnasio de Ulm. Sin originalidad en sus obras Cristiano Kindeswater, de Turinga, fué tambien propagador de las doctrinas kantistas.

Mas eficaz fué la proteccion que dispensó á la filosofia crítica Cárlos Reinhold natural de Viena, quien despues de haber sido sucesivamente jesuita, barnabita y por último miembro de una sociedad de libres pensadores, se asoció á la redaccion del *Mercurio aleman*, en cuyo periódico insertó unas cartas sobre la filosofia de Kant, que tuvieron una aceptacion extraordinaria. En ellas justifica la necesidad, que habia de que en el estudio filosófico apareciera una reforma, que comenzara por una nueva teoria de la razon y de la ciencia, y creia, que la *Crítica de la razon pura* habia llenado este grande objeto, pues que poniendo en descubierto el organismo del espiritu humano, y medido perfectamente el dominio legitimo del conocimiento, resultaban armonizados el dogmatismo y el escepticismo, el empirismo y el racionalismo, la ciencia y la fé. Estas cartas, escritas en estilo mas accesible que las obras de Kant, popularizaron la nueva filosofia con beneplácito de este último, que reconoció en Reinhold un verdadero intérprete de sus doctrinas. Quien dió importantes desenvolvimientos á la doctrina kantista en la filosofia, en el derecho natural y en economia política fué Luis Enrique Jacob, profesor de la universidad de Hall, como lo hizo con mucha aceptacion en las de Gotinga y Berlin Teodoro Schmalz con aplicacion á la filosofia del derecho; y como lo hizo Juan Fieftrunk en Hall para probar, que la moral kantista estaba en perfecta armonía con la moral cristiana.

Mientras Enrique Kunhardt popularizaba la filosofia crítica en el gimnasio de Lubeck, lo hacia en Upsal en Suecia Daniel Boethius, estando ambos consagrados á la enseñanza. En Jena tuvo tambien Kant uno de los mas ardientes é ilustrados defensores de sus doctrinas en Cárlos Schmid, doctor en medicina, en filosofia y

teología. No fué tan decidido en Rostock Santiago Berk profesor en aquella universidad, quien si bien esplicó y popularizo las doctrinas de Kant, intentó modificar algunos principios, como sobre la objetividad del noumenes, que no queria reconocer y otras cuestiones incidentales. Puro kantista Federico Suell esplicó en la universidad de Giesen la filosofia critica, y escribió comentarios muy recomendables, que facilitaron su inteligencia. En Gotinga tuvo la nueva filosofia por representante á Carlos Stæudlin, si bien sus creencias sobre la autoridad absoluta de la razon en materias morales se debilitaron al último de su vida, decidiéndose por el supranaturalismo.

Propagador incansable de la doctrina kantista, sin hacer en ella la mayor innovacion, fué el israelita Lázaró Bendavid, quien no contento con publicar muchas obras de singular mérito, dió lecciones públicas primero en Berlin y despues en Viena, mas despertados los celos del gobierno austriaco, que miraba con prevenicion la nueva filosofia, suspendió sus lecciones, y se restituyó á Berlin, su patria, donde falleció en el año de 1832. Tambien en Holanda Juan Kinker publicó un resúmen de doctrina kantista, que mereció un singular elogio de Destutt de Tracy por su precision y claridad en la esposicion. Sin renunciar á su independencia contribuyó mucho á propagar la nueva doctrina Heydenresch profesor en Leipsig, distinguiéndose por la variedad de sus conocimientos, la perspicacia de su espíritu y la originalidad de sus observaciones. Tambien trabajaron para sostener el vasto edificio de la filosofia critica Juan Cristiano Dietz de Coblenza con un gran número de obras en el espíritu del kantismo; Juan Godofredo Kiesewetter profesor en Berlin, fijándose particularmente en la lógica; Juan Crisóstomo Hoffbabber, profesor en la universidad de Hall en psicología y lógica; Federico Enrique Schwartz, profesor en Heidelberg en moral y pedagogía; y Juan Cristiano Schaumann, profesor en la universidad de Guïessen, en todos los departamentos de la ciencia presentada por Kant.

Difícilmente presentará la historia un ejemplar igual al que ofrece la filosofía crítica en razón de la generalidad y rapidez con que se extendió en toda Alemania. No hubo universidad, ni gimnasio, ni periódico científico, donde no se propalaran las doctrinas del filósofo de Königsberg. A los filósofos que llevamos referidos se agregan Jorge Tulleborn, profesor en Breslau, que además de haber propagado las nuevas doctrinas en la Revista mensual de Silesia, escribió un manual de mucha aceptación; Augusto Mathias, director del gimnasio de Altenburg que escribió otro manual de mucho más mérito; Juan Adam Bergk, traductor del Beccaria al alemán que se ocupó de las relaciones de la filosofía y del derecho en el espíritu de las doctrinas kantistas; Conrado Schmid Phiseldeck, miembro de la academia de Copenhague, que reconociéndose discípulo de Kant, derramó, desarrolló las doctrinas de su maestro en obras muy interesantes; Carlos Poelitz, profesor sucesivamente en Dresde, Wuttemberg y Leipsig, que sostuvo las doctrinas kantistas, si bien procuró mitigar el escepticismo á que conduce la *Crítica de la razón pura*; Cristiano Flugge que siendo teólogo escribió un *Ensayo de una esposicion histórica y crítica de la influencia de la filosofía de Kant sobre la religion y la teología*.

En el mismo sentido escribió Juan Godofredo Berger, teólogo de Ruhlan en la alta Lusacia con aplicación á materias religiosas, así como con aplicación al derecho lo hizo el jurisconsulto Pablo Juan Feherbach, profesor en la universidad de Jena, añadiendo luminosos desenvolvimientos á las doctrinas de su maestro. Declarado en contra del sistema de Fichte Cristiano Fischaver, fué decidido partidario del de Kant, y lo sostuvo con mucho calor en un diario filosófico que publicaba. Amadeo Vendt, dotado de una erudición enciclopédica y profesor en Leipsig y Gotinga, derramó una luz inmensa sobre los grandes objetos de la filosofía crítica; así como Fernando Born, profesor en Leipsig tradujo al latín todas las obras de Kant, para darlas mejor á conocer en toda Europa. Generalizada de esta manera la filosofía de Kant en todos los

establecimientos científicos de la Alemania, solo faltaba aplicarla como criterio al exámen de todos los sistemas filosóficos desde Thales hasta nuestros días, para que saliera así de su propio recinto, y se hiciera dueño de todo el campo de la filosofía. Esta nueva influencia no se hizo esperar; Guillermo Tennemann publicó una Historia general de la filosofía, en la que somete á una severa crítica todos los sistemas bajo el punto de vista de un idealismo subjetivo, apareciendo injusto con todos los que por su esencia son inconciliables con esta base, si bien Tennemann, impregnado ya en el espíritu kantista, liga la historia general del espíritu humano y de la civilización, y sin separar la erudición de la crítica, presenta un conjunto que elevó la nueva filosofía á una altura inmensa, haciéndose reina pacífica de todas las inteligencias consagradas á la ciencia. Aunque no con tanto mérito también J. Buhle desempeñó esta tarea en la historia de la filosofía desde el renacimiento, que publicó empapada toda en el espíritu kantista.

No faltaron, sin embargo, impugnadores á la filosofía crítica; Salomon Maimon, israelita natural de Lituania, que desde Polonia, su país, se trasladó á Alemania, sin conocer la lengua y sin recursos de ningún género, por el ánsia de saber, siendo víctima de mil privaciones; este filósofo, que del Talmud pasó á la filosofía crítica, tuvo una marcada influencia en el movimiento filosófico, y aspiró nada menos que á modificar en puntos graves las doctrinas de Kant. En efecto, en las nociones de tiempo y de espacio, y más que todo, en las categorías resuelve las dudas en un sentido idealista, hasta tocar en un escepticismo absoluto, siendo en este concepto el precursor de Fichte. Mas resuelto adversario de Kant fué Teófilo Schulze, profesor en Wuttemberg y en Gotinga, acusándole de ser inconsecuente, ó por lo menos, incompleto en su sistema. Estamos condenados, dice, á hacer uso de nuestras facultades intelectuales, á dar fé á su testimonio, sin saber nada de su valor absoluto, ni de su origen, y en este concepto admite

todos los datos del sentido comun , y rechaza toda discusion sobre los primeros principios. Schulze al fin de su vida se decidió por los principios de Jacobi. Quien atacó hasta con violencia la filosofia critica fué Cristóbal Bardili, profesor de filosofia en varios establecimientos, y creia que el único remedio que podia salvarla, era hacer un análisis razonado del pensamiento, y poniéndose él mismo á la obra, no reconoce otras verdades que las verdades lógicas, es decir, verdades que solo afectan á las relaciones de las ideas entre sí, y no á las relaciones de las cosas con las ideas, encerrándose de esta manera en la identidad lógica, y haciéndose asi el precursor de Hegel. Aunque kantista tambien Guillermo Krug, sucesor en la cátedra que en Kœnigsberg regentaba Kant, intentó hacer notables variaciones, y aun creyó, que creaba un nuevo sistema con el nombre de Sintetismo. Para este filósofo no hay mas que tres sistemas posibles, el idealismo, el realismo y el sintetismo. El idealismo que hace proceder toda realidad de las ideas, y el realismo que pretende explicar las ideas por las cosas, ambos son sistemas arbitrarios, por ser producto de una especulacion trascendente, es decir, de una especulacion que traspasa la conciencia, considerada como la sintesis del saber y del ser, de lo real y de lo ideal. El sintetismo que propone Krug es un sistema, que considera lo real y lo ideal, como hechos primitivos, que no admiten explicacion, que deben suponerse unidos, y que de ninguna manera se puede suponer, que el uno se deduce del otro. Cuando se examine el sistema de Kant, se advertirá hasta qué punto le fueron hostiles estas ideas. Tambien descubrió el vicio capital del sistema de Kant Federico Bouterweck, profesor en Gotinga, y en su obra titulada *La Religion de la razon*, intenta probar, que puesta la reflexion frente á frente de la representacion, y la cosa representada, es decir, la idea y su objeto, se hace irremediable la duda en punto á la realidad de la cosa representada, porque cuando creo conocer en sí misma la cosa representada, me encuentro con que solo tengo su represen-

tacion y nada mas, porque el espíritu coge la representacion, que está intermedia entre el sugeto y el objeto mismo. Nosotros, dice este filósofo, no podemos traspasar la esfera de nuestra conciencia, y de esta manera presenta todos los síntomas de la aparicion de un sistema puramente idealista, ó lo que es lo mismo, es el precursor inmediato del sistema de Fichte.

La filosofía de Kant hizo desde luego unos progresos inmensos en Alemania, y si bien su influencia en la literatura fué extraordinaria, aun fué mayor en la filosofía, dando á las indagaciones filosóficas la tintura idealista que caracteriza las producciones de aquel pais clásico para las ciencias. Pero de todos los discipulos de Kant, el mas distinguido y notable fué Juan Teófilo Fichte.

Fichte nació el 19 de mayo de 1762 en la aldea de Rammeran, en la alta Lusacia. Era hijo de un traficante de escaso capital, y el jóven Fichte dió señales desde luego de la originalidad de su espíritu y de la firmeza de su carácter, no queriendo mezclarse en los enredos de sus compañeros, y descubriendo ya sus tendencias á las meditaciones solitarias. Encargándose de su educacion un baron de Miltitz, prendado de sus aventajadas disposiciones, le puso al cuidado de un párroco de las cercanías de Misnia, donde permaneció hasta la edad de trece años, que pasó como pensionista en el colegio de Schulpforta. El mal tratamiento que recibió allí de uno de sus camaradas, la pérdida de su libertad, y el entusiasmo que habia producido en su alma la lectura de las aventuras de Robinson causaron su fuga, de que se arrepintió bien pronto por el recuerdo de su madre, y vuelto al colegio, supo llenar despues su deber, siendo uno de los discipulos mas aventajados de la escuela.

Llegado á los diez y ocho años, se trasladó á Jena á estudiar teología, con cuyo estudio se despertó en él mas y mas su genio filosófico. El estudio de la Etica de Spinosa, que le causó una profunda sensacion, le hizo determinista, pero vuelto en sí, y

llegando á conocer el valor de la dignidad humana, se pronunció por la libertad, y sobre esta base levantó el vasto edificio de su filosofía.

La muerte de su padre adoptivo le redujo á sus propios recursos, pero lejos de desmayar, las mismas privaciones dieron fuerza á su carácter. Terminados sus estudios, y no encontrando colocacion en su pais en su carrera eclesiástica, pasó á Zurich á ser preceptor en la casa de un particular de aquella ciudad. Allí conoció á madama Rahn, nieta de Klopstok, con la que se enlazó posteriormente. En 1790 se trasladó á Leipsig, con ánimo de cultivar la filosofía de Kant, especialmente la Critica de la razon práctica, que era su idolo, pero burlado en sus esperanzas, recobró su cualidad de preceptor en la casa de un noble de Varsovia, en donde nada simpático á la familia por sus maneras poco sumisas y su mal francés, permaneció poco tiempo.

A su vuelta de Polonia pasó por Koenigsberg, para conocer á Kant. Recibido por éste con alguna frialdad quiso halagarle, sometiéndolo á su exámen el manuscrito de una obra, que acababa de componer, titulada *Ensayo critico de todas las revelaciones*, obra concebida enteramente en el espíritu de Kant. El pasaje que voy á referir, tomado de un diario escrito de su propio puño, y publicado por su hijo hace algunos años, basta para dar una idea de la situacion en que se encontraba Fichte en este momento.

«El 27 de junio de 1778.—Termino este diario, despues de haber formado extractos de las lecciones de Kant sobre la antropología, que me ha prestado M. de S.... Tomo la resolucion de continuar este diario todas las noches antes de acostarme, y de consignar en él lo mas interesante, sobre todo en rasgos de carácter y en observaciones.»

«El 28 por la tarde.—He comenzado ayer á reveer mi critica. Se han presentado á mi espíritu pensamientos felices y buenas ideas, que desgraciadamente me han convencido, de que mi primer trabajo era de todo punto superficial. Hoy he inten-

tado llevar mas adelante este exámen, pero mi imaginacion de tal manera me ha separado del objeto, que no he podido hacer nada en todo el dia. No es estraño en mi situacion actual; he calculado que solo tengo para la subsistencia de catorce dias. Es cierto, que ya me he encontrado en situaciones y embarazos semejantes, pero era en mi patria, y además, como la edad no es la misma, y el sentimiento del honor cada vez es mas vivo, mi posicion es tanto mas cruel.... Ninguna resolucion he tomado ni podido tomar. No me descubriré al párroco Borowsky, á quien Kant me ha recomendado, si con alguno me franqueo será con Kant mismo.»

«Dia 29.—Fuí á casa de Borowsky que me pareció un sugeto muy bueno y honrado. Me propuso una colocacion, que ni tengo por segura, ni tampoco me agrada mucho; sin embargo, sus maneras insinuantes y llenas de franqueza me arrancaron la confesion, de que yo estaba en la necesidad absoluta de colocarme. Me aconsejó que fuera á ver al profesor W.... Hoy no he podido trabajar.... En el dia siguiente fui á casa de W., y en seguida á casa del predicador áulico Schutz. Los informes del primero son poco satisfactorios; sin embargo, me ha hablado de una plaza de preceptor en Curlandia, que solo la mas opresora necesidad podrá obligarme á aceptar. En casa del predicador áulico fui por lo pronto recibido por su esposa, y en seguida se presentó él, pero encerrado en circulos matemáticos. Sin embargo, cuando se enteró bien de mi nombre, y mediante la recomendacion de Kant, se hizo mas amigo mio. Es una figura prusiana, angulosa, pero la lealtad y la bondad aparecen retratadas en sus facciones. Alli conocí á M. Brœmlich, al conde Daenhof, á M. Buttner, sobrino del predicador y al sábio M. Ehrhard jóven de escelentes cualidades, pero desprovisto de maneras cultas y del conocimiento del mundo.»

«1.º de setiembre.—He tomado decididamente una resolucion, y quiero comunicársela á Kant. Ninguna plaza de preceptor

se presenta, por más que me fuera muy repugnante aceptarla, y por otra parte la incertidumbre de mi situación me impide trabajar con espíritu tranquilo, y aprovecharme de las relaciones instructivas de mis amigos. No hay remedio, ya es preciso que me vuelva á mi patria. Quizá dirigiéndome á Kant podré proporcionarme un pequeño empréstito, que necesito para el viage. Pero habiendo ido á su casa con este objeto, no tuve valor para decírselo, y en su lugar le dirigiré un billete. He sido convidado esta tarde por el predicador áulico, y he pasado un rato muy agradable.»

«2 de setiembre.—Concluí mi carta para Kant, y se la dirigí.»

«3 de setiembre.—Kant me ha convidado á comer. Me recibió con la amabilidad acostumbrada, y me dijo, con respecto al contenido del billete, que hasta que no pasaran quince días, no estaba en posición de poder satisfacer mi pedido. ¡Qué franqueza tan amable! Por lo demás ha puesto á mis proyectos dificultades, que prueban, cuán poco conoce nuestra posición en Sajonia..... Todos estos días nada he hecho. Sin embargo, voy á trabajar, y en lo demás me entregaré á la Providencia.»

«Día 6.—He sido convidado en casa de Kant y me ha propuesto por el intermedio del predicador Borowsky la venta de mi manuscrito de la Crítica de todas las religiones al librero Hartung. Cuando le he hablado de rehacer mi obra, me ha dicho, que está bien escrita. ¿Es así? Sin embargo, es Kant el que lo dice. Por lo demás se ha desentendido de mi pequeño empréstito.»

«Día 10.—He comido en casa de Kant; nada hablamos de nuestro negocio. Nos entretuvimos en conversaciones generales siempre interesantes. En lo demás Kant no ha querido explicarse.»

«Día 12.—He querido trabajar hoy, y no hecho nada. ¿En que parará esto? ¿Qué será de mí dentro de ocho días? Entonces no tendré ya ni un solo maravedí.»

¡Qué cuadro tan interesante presenta este diario! ¡Dos hom-

bres poderosos por el corazon y por el pensamiento peleando con las estrecheces de la vida! ¡Dos hombres, Kant y Fichte, que ocupan el primer rango en el reino de las inteligencias, el uno pidiendo un socorro, y el otro sin los medios para satisfacerle! Pero si la Providencia se mostraba avara con estos hombres, para llenar las necesidades materiales del cuerpo, esta misma situacion crítica prestaba ocasion al desenvolvimiento de sus almas en escala mas grande, y en una region en que se estrellan las miserias de este mundo. Sus enseñanzas, para despreciar el infortunio y para arrostrar las situaciones azarosas, toman un carácter de grandeza y de verdad, como producto de la prueba dolorosa por que han pasado, que están llenas de encanto.

La situacion de Fichte varió enteramente desde la publicacion de su crítica de todas las revelaciones, pues habiéndose anunciado en la Gaceta literaria de Jena con un magnífico elogio á su autor, se le sacó de la oscuridad, y empezó á considerársele como uno de los primeros genios de la Alemania. Desde Kœnigsberg se trasladó á Zurich, donde dió lecciones de la filosofia de Kant á Labater y otros personajes de aquella ciudad. Llamado luego por el gobierno de Weimar, entró á ocupar en la universidad de Jena la cátedra, que Reinhold habia dejado ¡vacante, y alli desplegó todos sus conocimientos como profesor aventajado. En sus lecciones á sus numerosos discípulos se advertia ya la tendencia, que caracteriza su filosofia, de engrandecer el principio moral, y elevar la dignidad humana por cima de todo otro sentimiento. Como intentara disolver las asociaciones secretas, que habia entre sus discípulos, por los graves desórdenes que producian, el gobierno, resentido de las ideas democráticas que mezclaba en su enseñanza, aprovechó esta ocasion, para combatirle, y oponiéndose á sus planes de disolucion, dejó campaar la idea, de que Fichte habia querido sorprender la buena fé de los estudiantes. Entonces tuvo precision de suspender su curso, y retirarse al campo, en donde continuó trabajando dando á luz entre otras

obras un artículo que insertó en el *Diario filosófico*, titulado: *Del fundamento de nuestra fé en el gobierno moral del mundo*. Artículo que le produjo la nota de ateista, y una persecucion terrible de parte del gobierno de Sajonia, que lo desterró de sus estados, despues de dimitir su cátedra de Jena, aunque protestando Fichte enérgicamente contra la nota de ateismo.

Se trasladó á Berlin en donde permaneció algunos años sin carácter público, aunque dando lecciones particulares á lo mas escogido de aquella capital, y acreciendo mas y mas su nombradía. Entonces fué cuando escribió sus *Principios de la teoría de la ciencia*, y otras obras notables. Pero Fichte no podia permanecer mucho tiempo con este carácter particular, y cuando el gobierno prusiano advirtió la necesidad de mejorar la educacion científica, para rehacer el carácter nacional, que tan humillado habia sido en sus guerras contra la Francia, encargó á Fichte la redaccion de un plan de estudios, que habia de regir en la nueva universidad, que debia crearse en Berlin. Entretanto continuó sus lecciones privadas, y el invierno de 1807 á 1808 fué cuando pronunció aquellos *Discursos á la nacion alemana*, que fué un llamamiento enérgico hecho al pueblo aleman, para salir del letargo y recobrar su nacionalidad.

Creada la nueva universidad, fué nombrado Fichte rector de ella, continuando sus lecciones como catedrático por espacio de dos años. Dos rasgos ocurridos en esta época, que fué en 1813, marcan perfectamente el carácter de Fichte. Se habia formado una conspiracion con el designio de degollar una noche la guarnicion francesa de Berlin. Uno de los conjurados, antiguo discipulo de Fichte, como concibiera dudas sobre la legitimidad de esta empresa, se lo comunico. Fichte corrió á advertírselo al gefe de la policia prusiana, persuadiéndole, de que lo que se intentaba era un crimen odioso é inútil. Otro rasgo de su carácter en el mismo año de 1813 es el siguiente. El deber era el objeto de una de sus lecciones, y despues de tratar del punto con la misma cal-

ma, con la misma sangre fria y con la misma elocuencia que de costumbre, entró en algunas consideraciones sobre el estado de los negocios públicos, habló de las grandes ofensas recibidas por la Alemania, mostró la necesidad de recurrir á las armas para vengarlas, y terminó su leccion con las siguientes frases: «se suspende el curso hasta el fin de la campaña, y reanudaremos nuestras lecciones, cuando nuestra patria se haya hecho libre, ó que hayamos muerto por reconquistar su libertad.» A estas palabras corresponden las mas entusiastas y estrepitosas aclamaciones, y Fichte, bajando de su cátedra, atraviesa la multitud, y se incorpora á las filas de un cuerpo que partia en aquel acto para el ejército en campaña.

De resultas de la guerra, la peste se declaró en Berlin, y Fichte fué una de sus víctimas, habiendo fallecido en 28 de enero de 1814, en el momento, que consagrado con mas ardor que nunca al estudio, iba á dar la última mano á sus obras. De aspecto sério y severo en su porte, descubria en su exterior aquella energía y firmeza de carácter, que resalta en sus obras, y con las que supo combatir los azares de su escasa fortuna.

Para conocer mejor el pensamiento que encierra el sistema de Juan Teófilo Fichte, me valdré de una comparacion tomada del sistema empírico. Locke creyó, que el origen de todos nuestros conocimientos eran la sensacion y la reflexion, pero sin que esta última añada ningun dato nuevo, si no que trabaja solo sobre los datos suministrados por la esperiencia sensible ó sensacion. Entonces salió Condillac y dijo, si la reflexion no suministra dato alguno, no hay inconveniente en suprimirla, y la suprimió, dejando reducido el origen de todos los conocimientos á la sensacion. Kant, estudiando la teoría del conocimiento, supone, que en su composicion entran dos términos, la esperiencia que suministra los materiales que vienen de fuera, y el molde que es nuestra alma, en que reciben la forma, pero Kant se encierra en la conciencia, y no sabe si aquellos materiales que vienen de

fuera representan alguna realidad, ó si son una ilusion. Fichte dijo lo que Condillac; si no se sabe, si esos materiales que vienen de fuera corresponden á una realidad ó son una ilusion, si no se sabe, si existen Dios y el mundo, que son esos mismos materiales, nada se compromete por suprimirlos, los suprimió, y no reconociendo otra realidad que el yo, lo hizo creador del mundo y de Dios, y de esta manera redujo toda la filosofia á un idealismo subjetivo dentro, y un escepticismo absoluto fuera, y este es el sistema de Fichte.

El sistèma de Fichte tuvo, aunque pocos, algunos decididos partidarios. Cristiano Micælis, natural de Leipsig, publicó sobre muchos puntos de filosofia, de moral y de educacion diversas obras en el espíritu de Fichte. Federico Forberg, natural de Meuselwitz, se unió con Fichte para redactar un diario, en el que publicó unas cartas sobre la nueva filosofia, y como ambos dieran á luz otra obra titulada *Principio de nuestra creencia en un orden divino que gobierna al mundo*, se vieron ambos acusados de ateísmo, y en la necesidad de defenderse por medio de una *Apologia* que publicaron. Tambien Federico Niethammer, profesor en la universidad de Jena, se decidió por las doctrinas de Fichte, asociándose, como el anterior, á la publicacion del diario, probando con muchas obras su gran capacidad para los estudios filosóficos y su adhesion á las doctrinas de este filósofo.

Si tuvo pocos partidarios este sistema, consistió en la poca firmeza de Fichte en sus principios filosóficos. Comenzó por el determinismo á que le condujo la *Etica* de Spinoza; en seguida no satisfecho de la posicion poco digna que ocupa el hombre en este sistema, se entregó al estudio de la filosofia crítica, y como vió allí reducido el mundo exterior á una apariencia, y convertido el yo en centro de la moral y de la filosofia entera, se pronunció kantista, estremando sus consecuencias, como acabamos de ver, y defensor por consiguiente de la libertad del yo, siendo entonces cuando dirigió á la nacion alemana aquellos discursos, que

forman una de las mejores páginas de su vida; mas estudiando despues las obras de Jacobi, se le vió con marcadas tendencias á rendir culto á la fé y al sentimiento. Esta incertidumbre, unida á la próxima aparicion del sistema de Schelling, ahogaron, por decirlo asi, en su cuna las aspiraciones de este filósofo, para no constituir una verdadera escuela.

Ya hemos visto á Fichte, en sus últimas producciones, hacer los mayores esfuerzos por sustraerse de las trabas de su propia doctrina. Este yo subjetivo, este yo que todo lo creaba, se le ve en el *destino del hombre* trasformarse en un yo objetivo é impersonal, pero esta trasformacion solo tuvo lugar en nombre del sentimiento y no de la ciencia. Sin embargo, ya era este un signo del cambio que iban á recibir las ideas en la Alemania filosófica. Si Fichte inició esta revolucion por el sentimiento, vino en seguida Schelling, y la consumó en la ciencia. El hombre, que en el sistema de Fichte ocupaba solo la escena del mundo, se le vió abdicar su imperio, y despues de haber reinado con orgullo, fijó su rumbo para perderse en el seno del infinito. La ciencia, no habiendo podido llegar á lo absoluto, partiendo del hombre, abandonó la psicología, y se colocó en el seno mismo de Dios, abordando las mas profundas cuestiones ontológicas. Esta es la posicion que ocupa Schelling, que desentendiéndose del espiritualismo subjetivo de Fichte, restituye la objetividad del hombre, de la naturaleza y de Dios, y abre una nueva era al pensamiento.

Federico Guillermo José de Schelling nació en Lomberg en el reino de Wuttemberg en 27 de enero de 1775. Despues de haber estudiado la filosofia y la teología en Tubinga, teniendo por condiscípulo á Hegel, se trasladó á la universidad de Jena, donde conoció y oyó las lecciones de Fichte, y donde enseñó algun tiempo. Desde allí se trasladó á la universidad de Wurtzbourg, donde atrajo por su reputacion un concurso numeroso de gentes, haciéndose admirar por la riqueza de su diction y por la estension

de sus conocimientos. De 1817 á 1820 vivió en Munich como secretario perpétuo de la Academia de Bellas Artes. Despues pasó á Erlangen, encargándose de una cátedra de filosofía, siendo tal la concurrencia de discípulos, que segun el dicho de Mr. Buchon, testigo presencial, hubo que echar abajo puertas y ventanas, para ensanchar el local de la cátedra. En 1827 pasó otra vez á Munich como profesor de la nueva universidad que se acababa de establecer allí, siendo al mismo tiempo presidente de la Academia. Por último fué llamado á Berlin en 1841, en donde continuó sus lecciones de filosofía con el nombre de filosofía de la verdad, y si bien no es nuestro ánimo estender hasta ella nuestra crítica, por ser demasiado reciente, solo diremos, que preguntado Schelling por un viagero ruso sobre sus nuevas creencias filosóficas, contestó, yo estoy siempre sobre un mismo terreno, solo que ahora es mas elevado; Schelling falleció en aquella ciudad en 1854.

Apenas tenia veinte años cuando fué conocido como escritor público, y aunque no presentó un sistema ordenado de filosofía con una precision sistemática, supo enlazar sus muchas producciones, trabajando siempre sobre su pensamiento matriz, y de esta manera, si no fué un verdadero didáctico, fué un verdadero filósofo, creador de un sistema determinado. Es verdad, que el genio de Schelling no permitia las formas acompasadas de una rigurosa dialéctica, porque dotado de una imaginacion ardiente y predispuesta á la especulacion, sus producciones revisiten naturalmente las formas y los encantos de la poesía. El magnífico cuadro que presentaremos en su lugar hará conocer, si puede estar sujeto á formas didácticas el pensamiento creador de presentar, bajo el principio de unidad, el mundo físico y moral, como obra de una gigantesca inspiracion. Es lamentable el extravío de este filósofo, viéndosele sumido irremediabilmente en un panteismo idealista, que destruye toda realidad, pero no por eso deja de inspirar el respeto debido al genio; y el estudio de su

sistema sino produce el convencimiento, porque nunca le produce una artificiosa combinacion, tiene, sin embargo, la virtud de ensanchar el alma, y trasportarla á la region de los pensamientos grandes y las ideas elevadas.

Schelling se encontró con el idealismo trascendental puramente subjetivo de Fichte, y haciéndole sufrir una profunda variacion, le precipitó en la sima del panteismo. No se trata, dijo Schelling, de averiguar, si lo que está fuera de nosotros tiene una existencia real, sino, de si nosotros poseemos esta realidad en el sentido trascendental de la palabra, y analizando entonces Schelling nuestra facultad de conocer y de sentir, encontró, que el sujeto y el objeto son correlativos, que se suponen el uno al otro, y que no pudiendo subsistir solos, tiene que haber identidad en todo lo que llamamos realidad, sea en el sujeto sea en el objeto; y es claro que si hay identidad del sujeto y del objeto, no hay en realidad mas que una sola y eterna existencia, que se revela en la vida de la naturaleza, por la lucha de poderes contradictorios, tanto en el orden fisico como en el orden moral, y esta única existencia, union de lo ideal y de lo real, no es mas que el ser, que llena solo la esfera de la realidad, y he aquí el panteismo en toda su desnudez, en donde aparece destruida la personalidad de Dios y destruida la inmortalidad del alma.

A luego de su aparicion tuvo sus discípulos y apasionados este sistema. Patricio Zunmer, profesor de teología católica en las universidades de Dillinger é Inglostadt, y que por esta razon hizo sospechosa su ortodoxia; José Weber, vicario general de Asgsbourg, como fisico especulativo; Antonio Kayssler, profesor de la universidad de Breslau; Jorge Klein, profesor en la universidad de Wirtsburgo; Juan Abicht, profesor de filosofia en Erlangen; Juan Eric de Berger, profesor de astronomía en la universidad de Kiel; David Suabedissen, profesor en la universidad de Marbourg, que quiso conciliar las doctrinas de Jacobi con las de Schelling; Juan Stutzmun, profesor en el gimnasio de Erlangen; Federico Ast, pro-

fesor en Munich en sus aplicaciones al arte, y Tadeo Rixner profesor de filosofía en el liceo de Amberg, todos fueron decididos partidarios de las doctrinas de Schelling, y escribieron muchas obras empapadas en el espíritu de su filosofía.

Pero la cita de estos escritores, y otros muchos á que podría estenderse, es poco ó nada cotejado con la poderosa influencia, que este filósofo ejerció en Alemania en todos los ramos del saber humano. La elevacion, estension y grandeza con que presentó Schelling el cielo y la tierra, como verá el lector cuando espliquemos sus doctrinas, influyó tanto en el desenvolvimiento de todas las ciencias, que al momento se hizo sentir en la física, en la astronomía, en la medicina, en la historia, en la teoría de las bellas artes, en la poesía y en todas las producciones de la inteligencia. Pues que, ¿es poco la revolucion que causó este filósofo, sacando la filosofía del campo estrecho de la psicología, en que la habian encerrado Kant, y sobre todo Fichte, en ese yo subjetivo, que tenia encadenada la ciencia, y haberla elevado á las regiones de la ontología, donde si bien se extravió tristemente, abrió la puerta á concepciones en el seno de la inmensidad? Este pensador extraordinario, desdeñoso con la realidad, absorbió en el absoluto todo su pensamiento, y poniendo bajo el principio de identidad las ciencias y las artes, concibió de la filosofía el pensamiento mas elevado que hasta entonces pudo imaginarse. Si atrevidas fueron las concepciones de este filósofo, no lo fueron menos las de su condiscipulo Hegel.

Jorge Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770, y despues de haber hecho sus primeros estudios en el colegio de aquella ciudad, se trasladó á la universidad de Tubinga para consagrarse á la teología. Ligado en estrecha amistad con el jóven Schelling, se mantuvieron en íntima relacion, que con el tiempo se convirtió en rivalidad. Hegel se dió á conocer como profesor bajo la proteccion de Schelling en la universidad de Jena, en donde enseñó como profesor extraordinario, hasta el año de 1807,

en virtud de la institucion conocida en Alemania con el nombre de *privatim docens*. Despues de haber redactado un periódico político en Bamberg en aquella desastrosa época para la Alemania, se encargó de la direccion del gimnasio de Nuremberg, en cuya ciudad contrajo matrimonio con una jóven patricia de la que tuvo dos hijos. En 1816 fué llamado por la universidad de Heidelberg, y en 1818 fué á Berlin á ocupar la cátedra que dejaba vacante Fichte, sin que en su carrera de profesor tuviera otras alteraciones ni cambios. En 1822 visitó los Países Bajos; en 1824 fué á Viena, y en 1827 á París, en donde entabló estrechas relaciones con Mr. Cousin. Vuelto á Berlin, murió el 14 de noviembre de 1831 arrebatado por el cólera, y dejando en pos de si una fama inmensa como filósofo eminente y como aventajado profesor, supliendo con el genio los defectos de elocucion que se advertian en sus esplicaciones.

Hegel, á la vista del sistema de la identidad de Schelling, dijo: en la unidad del ser absoluto se reunen todas las oposiciones, pero la reunion de estas oposiciones no constituye una unidad sólida, firme y constante. El absoluto es un proceso sin principio ni fin, es decir, un movimiento eternamente continuo, por cuyo medio lo que es sustancial, impersonal, infinito, incondicional, no obra sino conforme á sus leyes y formas propias. Asi pues la inteligencia humana y la divinidad, que con Schelling habian ido á sumirse ó refundirse en la naturaleza objetiva, reaparecen con Hegel, para reunirse con la naturaleza objetiva, y formar asi un tódo que se llama la *idea absoluta*. De manera, que el término de la filosofia de Schelling es el *absoluto*, y el término de la filosofia de Hegel es la *idea* en una eterna evolucion, pero la modificacion introducida por Hegel, como se ve, no destruye el puro panteísmo, en que están cimentados ambos, y antes bien le hace mas irremediable, por ser un sistema de hierro. Por si presentan estas esplicaciones alguna oscuridad, lo diremos mas claro. Schelling, para destruir el idealismo subjetivo, es decir, para destruir la

idea de ese yo creador de Dios y del mundo de Fichte, restableció á Dios y al mundo, identificándoles con ese mismo yo creador, que quedó como absorbido en ellos bajo un riguroso principio de identidad absoluta, y la reforma que Hegel hizo en el sistema de Schelling fué, respetar su obra dejando identificados el mundo, la humanidad y Dios, pero restableciendo, dentro de esta identidad, el idealismo de Fichte, como fundamento de las evoluciones, sin dejarle absorbido como habia hecho Schelling, y creando así el idealismo absoluto.

Hegel fundó una poderosa y numerosa escuela, que por lo mismo de ser numerosa, no nos detenemos á especificar, con tanta mas razon, cuanto que es la escuela militante de la Alemania, que estando, por decirlo así, fermentando en su interior en este mismo acto, podria ser inexacto el juicio que recayera sobre personas determinadas. Solo diremos, que el campo hegeliano se dividió desde luego en derecha, izquierda y centro. Pertenecen al centro los que esplican la doctrina del maestro sin salir de su testo literal, y sin curarse de las consecuencias. Pertenecen al lado derecho, los que quieren conciliar las consecuencias de esta escuela con el cristianismo. Pertenecen en fin al lado izquierdo, en el que tambien hay extrema izquierda, los que sin rebozo deducen las consecuencias, y ponen en claro la úlcera que corroe este sistema, es decir, que desenvolviendo la doctrina del espíritu absoluto con sus eternas evoluciones, destruyen la personalidad de Dios, destruyen el Dios-providencia, borran toda idea de inmortalidad al alma humana, y desaparece el cristianismo, si bien figuran, no ser mas que darle un mayor desenvolvimiento, rasgando el velo que cubre sus misterios.

El hegeliano Richter de Magdeburg fué el primero que descorrió este velo, diciendo, que su ánimo era ilustrar á la humanidad mejor que lo habia hecho el cristianismo, invitándola á que se sacudiera de esa esperanza de inmortalidad, que impedia el desenvolvimiento de su bienestar, proponiéndola, como gaje de

consuelo, los goces realizables de esta vida. La obra de Richter causó en general un efecto extraordinario en Alemania, al ver en ella destruidos los sentimientos mas íntimos del alma, y en particular desagradó á los hegelianos, porque no era conveniente ponerse en tanta evidencia, y como salieran combatiéndole algunos adalides del mismo campo hegeliano, como Weisse, Goichel y otros, descubrieron en sus defensas mas y mas la llaga que querian ocultar, porque atendido el punto que ocupaban, la lógica misma los arrastraba mal de su grado al precipicio, y asi no es extraño, que el doctor Strauss, decidido hegeliano, el autor de la vida de Jesus, los criticara ágriamente con mordaz pluma, echándoles en cara su inútil hipocresía.

El doctor Strauss efectivamente no fué hipócrita, y dice francamente lo que siente. Se nos echa en cara, decian Strauss y su compañero Fenerbach en sus *Anales alemanes*, que somos ateos, que no creemos en la virtud y en la inmortalidad, y no tienen razon los que tales acusaciones nos dirigen, porque nosotros afirmamos, que Dios está en el mundo, que la virtud no es un don de la gracia divina sino un acto libre y natural del hombre, y que la inmortalidad no es una cosa que pertenezca á una vida futura sino una propiedad actual. ¿Y es posible, que un sistema, que tiene por base el infinito, arroje estas consecuencias, que arrancan del alma las mas consoladoras esperanzas? Lo cierto es, que la polémica sigue en Alemania, en aquel pais privilegiado para las exageraciones y abstracciones metafísicas, y unida la jóven escuela hegeliana con la jóven Alemania representante de la cultura en los ramos de literatura y bellas artes, se ha empeñado en el terreno de la religion y de la ciencia una campaña, que mantiene aquel pais en una efervescencia moral, cuyas consecuencias es muy difícil calcular.

FILOSOFOS INDEPENDIENTES.

Jacobi.—Federico Jacobi (1743), natural de Dusseldorf, fué uno de los hombres mas eminentes de Alemania en el siglo pasado. Siendo su profesion la del comercio, la abandonó por el cultivo de las ciencias, á que le arrastraba una fuerza irresistible. Siendo jóven tuvo algunas apariciones, segun refiere él mismo, y esto acredita las tendencias de su alma, que aparecieron bien pronto en el sistema que publicó. El principio fundamental de la filosofía de Jacobi consiste, en admitir sin exámen lo que llama verdades de fé enseñadas al hombre en las profundidades de su conciencia, que no puede menos de oír, porque son verdades divinas, que Dios le revela de una manera inmediata, y por el solo hecho de nuestra naturaleza moralmente constituida. Esta es la filosofía del corazon, la filosofía de la fé filosófica, la filosofía del sentimiento, que está en pugna con la filosofía del espíritu, que busca la verdad científica por medio de las ciencias especulativas. Jacobi busca la fé, como una luz primitiva de la razon, como el principio del verdadero racionalismo. Para este filósofo, toda verdadera filosofía parte de la fé y concluye por la fé, á la que es preciso entregarse, porque hay una armonia prestabilita entre la naturaleza inteligente del hombre y la realidad de las cosas, que la dialéctica no puede dar.

Este sistema agrada naturalmente á todos los que tienen mas corazon que cabeza, y por eso tiene las simpatías de madama Stael. Pero en este sistema ¿no tiene tambien lugar el razonamiento? ¿No tiene tambien lugar la critica como en todos los demás sistemas puramente especulativos? La fé, que es la confianza primitiva del sentido comun, la fé que se llama filosófica, ¿no tiene que ser obra de la reflexion? No faltaron partidarios del sistema

de Jacobi. Cayetano Wesler, secretario perpétuo de la Academia de Ciencias de Munich, fué un decidido defensor de esta filosofía; si bien creía que el sentimiento no puede ser la única base, y que era preciso reconocer algunos principios suministrados por la razón. A algo más avanzó Santiago Salat, profesor en la universidad de Landshut, que quería conciliar la filosofía de Kant con la de Jacobi, dando su parte á la razón y al sentimiento. Santiago Fries, profesor en Heidelberg, después de estar indeciso en sus opiniones, concluyó por admitir, que las verdades eternas se revelan á nosotros de una manera inmediata por medio de la intuición y el sentimiento. La misma marcha llevó en sus opiniones Cristian Weiss, profesor en Fulda. Pero el principal colaborador que Jacobi tuvo para defender su sistema fué Federico Kœppen, su discípulo y profesor en Erlangen. El fundamento de su doctrina es, que la libertad es una idea que tiene en sí misma la razón de su existencia, y forma como la base de la existencia misma, que se nos da á conocer por una revelación inmediata, y sin poderla explicar, que está limitada por el mundo exterior, lo que hace que toda filosofía sea dualista, y que es un delirio querer explicar las eternas contradicciones del espíritu humano. Kœppen fué enemigo de las filosofías reinantes de Fichte y Schelling, como buen sentimentalista.

Sulzer.—Como filósofo notable no puede omitirse Juan Sulzer (1720), el amigo de Eulero y de Maupertuis, y á quien Federico II llamó á su corte, y le hizo miembro de la Academia de Berlin. Lo que le granjeó el aprecio de todos los sabios fué su *Teoría general de las bellas artes*, en la que, estudiando el origen de éstas, le supone en el sentimiento moral, como la idea de lo bueno, haciendo objeto del arte lo mismo la idealización de la naturaleza que el perfeccionamiento moral, lo que suscitó una alarma entre los principales filósofos de Alemania, como Lessing, Herder, Kant y otros. Sulzer, en medio de la atmósfera sensualista que rodeaba la corte de Federico II, se mantuvo espiritualista.

Lessing.—Como filósofo independiente ninguno merece ser citado con mas razon que Gottlob-Ephraim Lessing (1729), natural de Camenz en la alta Lusacia, de quien ya hemos tenido ocasion de hablar con motivo del spinosismo. Era hijo de un ministro calvinista, y aunque su padre quiso encadenar su entendimiento, el jóven Lessing, lleno de ardor y resuelto á no hacer el sacrificio de su razon y de su libertad, se emancipó completamente en este punto de la autoridad de sus padres, y entregándose al estudio de la literatura, de la poesia, de las artes, de la historia, dió luego señales de lo que era con la publicacion de su *Nathan el sabio*, y otras muchas producciones en el mismo rumbo, granjeándose las simpatías de Mendelssohn y otros sabios de la Alemania. Pero si le juzgamos como filósofo, único concepto atendible para nuestro objeto, y prescindiendo de la acusacion de spinosismo por Jacobi, que no ha merecido crédito entre los sabios de aquel país, Lessing presenta un tipo original, pues sin pertenecer á ninguno de los sistemas que llevamos referidos, se distinguió en la exegesis, introduciéndola en el campo de la filosofia, lo cual dió origen á que Fichte, Schelling y Hegel siguieran su ejemplo, y por cuya razon la filosofia en Alemania tiene una tintura religiosa, de que luego hablaremos.

Lessing publicó dos obras con ese mismo carácter exegético, una titulada: *Fragmentos de un desconocido*, en la que combate la autoridad absoluta que el protestantismo da á los libros santos, queriendo probar, que la Biblia y los Evangelios pueden ser modificados por la critica, que la discusion puede corregir el testo sin que se conmuevan los fundamentos del cristianismo, el cual no está en los libros sino en el corazon del hombre y en la razon; y la otra titulada: *Educacion del género humano*, compuesta solo de treinta y seis páginas, en la que profetiza el advenimiento de una tercera edad del mundo, que será el reinado del Espíritu Santo, y servirá para perfeccionar el reinado del Hijo, por el que estamos pasando, asi como este perfeccionó el reinado del Padre, que le

precedió, teniendo así lugar la transformación filosófica de la religión del Crucificado. En apoyo de tan singulares ilusiones, cita al abate Joaquin y otros visionarios de los siglos XIII y XIV. Dueño Lessing de la soberbia biblioteca de Wolfenbüttel, dió con sus publicaciones un impulso poderoso á todas las ciencias, y fué uno de los mas celosos y ardientes operarios para promover los intereses del pensamiento, habiendo sido la perfectibilidad filosófica del cristianismo el ídolo á que Lessing rindió culto toda su vida.

Mendelssohn. — Moisés Mendelssohn (1729), israelita natural de Dessau y amigo íntimo de Lessing, merece también una mención especial. Fueron tan grandes los apuros que rodearon á este filósofo en su juventud, que solo un talento extraordinario y una firmeza de carácter sin igual pudieron sacarle de tan penosa situación. Aprendió el latín por sí mismo, leyó las obras de Locke en esta lengua, y admitido de pedagogo en la casa de un rico comerciante de Berlín, llegó á darse á conocer y hacerse uno de los hombres mas eminentes de Alemania. No se le puede calificar como partidario de ninguno de los grandes sistemas, que han reinado en aquel país, como que la mayor parte de ellos no los alcanzó, habiendo fallecido en 1786, pero en su lugar tomó una parte muy activa en las grandes cuestiones metafísicas, y su juicio siempre sensato, pesó grandemente en la solución racional y justa que recibieron. En sus *Cartas sobre los sentimientos*, presenta una teoría sobre lo bello, que tuvo mucha aceptación. El sentimiento de lo bello, según este filósofo, no admite ni ideas perfectamente claras, ni ideas totalmente oscuras, y aunque no excluye el análisis, nunca puede prescindir de la síntesis y del conjunto, y en prueba de ello, ¿qué cosa mas hermosa que el universo considerado en grande con las sábias leyes que le gobiernan? No es lo mismo el bello sensible que el bello intelectual; porque si el primero consiste en la unidad, en la variedad, el segundo le constituye la armonía en la variedad, y si el primero se

trasmite por los sentidos á la razon, es el segundo una intuicion de la razon misma. Mendelsshon sostiene tambien en su *Tratado de la evidencia*, que las verdades filosóficas son tan demostrables como las de las matemáticas, y que la diferencia consiste, en que recayendo estas sobre las cantidades, se hacen palpables y mas evidentes, mientras las primeras, como que recaen sobre las cualidades, necesitan la fuerza del razonamiento y un análisis muy riguroso, lo que hace mas dificil la claridad. En sus *Matinadas*, y particularmente en su *Fedon*, que ha sido traducido á casi todas las lenguas de Europa, desenvuelve las pruebas de la espiritualidad del alma, como si Platon mismo hablára en el siglo XVIII, y las de la existencia de Dios, agotando cuantos argumentos han sido producidos en este punto, aunque revestidos con el sello que imprime el genio.

Herder.—Es demasiado conocido Juan Godofredo Herder (1744), natural de Mohrungen en la Prusia oriental, para que pudiéramos callarle en esta revista. Este filósofo tampoco se alistó en ninguno de los sistemas generales que dominaban en Alemania, y en lo que se distinguió precisamente, fué en haberse presentado como enemigo de la filosofía crítica, á pesar de haber sido su maestro Kant. En una obra que publicó titulada *Metacritica*, hace cargo á Kant de haber reducido los sentidos y el entendimiento á no ser mas que vanas formas, y la razon una luz engañosa, sin regla y sin objeto. Las formas, dice Herder, con que el entendimiento viste los datos sensibles, no dependen del alma, porque los mismos datos sensibles, los mismos objetos suponen una fuerza, que se revela, y se hace sentir, puesto que las leyes del espíritu están en armonía con las de la naturaleza exterior, y no hay nada en el mundo que no esté hecho para que nos sea conocido. Finalmente, Herder le acusa por su terminología, y hasta le acusa de haber corrompido la lengua del pais.

Pero no es este el título principal que engrandece á Herder, y hasta disgustó á los sabios el lenguaje poco atento que empleó

para combatir á su maestro. Su gloria está en la obra que escribió sobre la filosofía de la historia, y cuya lectura no puedo menos de recomendar. Presenta el gran problema del destino de la humanidad, y si bien no lo resuelve, como no lo resolvió Vico, y como no lo resolvió Bossuet, no deja de ser heroica su tentativa, aunque no tuviera otro mérito, que el magnífico cuadro, que en su pluma presenta la humanidad bajo la influencia de los climas y de las localidades, y la irresistible convicción que crea en el ánimo del lector en favor de la Providencia y de la existencia de otra vida, sin salir, por decirlo así, del mundo fenomenal, que ha buscado como teatro, para llevar á cabo el pensamiento principal de su obra.

Schleiermacher.—Tambien fué una especialidad Federico Daniel Schleiermacher (1768) natural de Breslau. Sin afiliarse á ningun sistema mantuvo la independendencia de su razon y la originalidad de su genio. En sus *Discursos sobre la religion* y sus *Monólogos* desenvolió ideas luminosas, que acreditan el elevado punto de vista con que examinaba las cuestiones. Combate fuertemente á aquellos, que á título de ilustrados desdeñan las creencias religiosas, cuando la religion satisface á la mas noble necesidad de la naturaleza humana. La religion, dice, es el sentimiento del infinito. Amar el espíritu universal, contemplar sus obras con amor y admiracion, comprender la unidad divina y la eterna inmutabilidad del mundo y la armonia que le anima, tal es el fin de la religion. El espíritu religioso está destinado á ver por todas partes la unidad, la accion del espíritu que gobierna el mundo, la vida universal, y por la religion nuestra existencia se identifica con la vida universal misma, participando así del carácter del infinito. A pesar de esplicarse de esta manera, este filósofo no sacrificó la personalidad humana á la sustancia única infinita, sino que se propuso conciliar la sustancialidad independiente del yo individual con la soberania de la sustancia absoluta. Por esta razon ensalza el espíritu, y ensalza la libertad como garantia de

su personalidad sustancial. El espíritu, dice, es lo que hay de mas grande en el mundo, las formas eternas de las cosas no son mas que el reflejo de nuestra inteligencia, asi como la libertad no tiene otro límite que la ley moral, y el hombre todo está destinado á un desenvolvimiento especial, donde vienen á concentrarse, en una esencia propia y distinta, todos los elementos de la naturaleza humana, sin que por esto se destruya la solidaridad de la especie humana sostenida por una simpatía universal, que es la condicion de la moralidad. Si existiera una sociedad que se ocupara solo del bienestar material, seria una sociedad bestial, y el hombre libre está destinado á un mundo mejor, que debe esperar con seguridad, y del que ya en espíritu empieza á gozar aquí, por el poder mágico del pensamiento. ¿Qué prueba mas positiva se quiere de la existencia de ese mundo mejor, que la imposibilidad de poder arribar en éste á la perfeccion, cuando son tan vivas las aspiraciones que á ella nos conduce?

Schlegel. —Cárlos Federico Schlegel (1768) natural de Hannover es mas conocido como literato filósofo que como filósofo. Aplicando el yo subjetivo de Fichte al arte, deja al genio en plena libertad para entregarse á toda clase de ciencias en sus concepciones, y de esta manera auxilió poderosamente la creacion del romanticismo moderno. Con la misma exageracion se presenta en sus opiniones filosóficas, que parece conducirle á un panteismo místico muy parecido al del renacimiento. El mundo para Schlegel no es un sistema sino una historia, que ha tenido por principio el yo universal. Este yo universal, simplicidad infinita, en un principio no pudo tener conciencia de esta misma simplicidad, sin experimentar la necesidad infinita de una plenitud y variedad infinitas, y de aqui la creacion en todas direcciones, de aqui el espacio, de aqui los elementos, los séres organizados y el hombre. En seguida construye Schlegel la Trinidad, comenzando por el Espíritu-Santo, sigue el Hijo y concluye con el Padre, autor de

la ley moral y de lo ideal en el hombre. El universo es el producto de una suerte de expansion del yo universal, que se desenvuelve en el espacio y en el tiempo. El yo humano ha nacido del pecado, y el último término de su actividad debe ser su vuelta al origen y á la unidad primitiva. A luego del pecado original el género humano se dividió en dos partidos, los hijos de Cain y los hijos de Seth; una parte del género humano se alejó mas y mas del estado primitivo, mientras que en otras naciones se encuentran rastros de la primitiva revelacion, como en los hebreos. El cristianismo trajo despues la rehabilitacion universal. Sin embargo, el genio del mal sembró el espíritu de revuelta en el seno mismo de la iglesia cristiana. El individualismo, el racionalismo y el libre exámen que llenan la historia de los últimos siglos, son una inspiracion del Ante-cristo. Este movimiento insurreccional comenzó por la lucha de los gibelinos contra la autoridad de la Santa Silla. La reforma, favorecida por la imprenta, fué la primera manifestacion del espíritu de rebelion. En vano la institucion del órden de los jesuitas ofreció un remedio al mal, la revolucion francesa fué la consecuencia y el complemento de la reforma, por ella la libertad subjetiva se ha extendido á todas las esferas de la realidad. Ha sido preciso que en nuestros dias el mal llegase á su último período, para preparar el triunfo de la buena causa, la cual consiste en la sumision de todos á la religion positiva, y á la triple autoridad de padre, de sacerdote y de rey.

El rey, ejecutor de la justicia divina, es solo responsable á Dios de sus acciones, y la dominacion absoluta de estos tres vicarios de la Divinidad, el padre, el sacerdote y el rey es el fin de la historia. Este es el término que tuvieron las doctrinas de Federico Schlegel, de este filósofo, que comenzó como buen discípulo de Fichte, por divinizar al yo y sacudir las artes de toda traba, y acabó por una abnegacion absoluta del individuo, y una sumision ciega á la autoridad, bajo un régimen absoluto, lo que prueba que estaba en su carácter el ser escéntrico.

Sin embargo, este filósofo y su hermano Guillermo Schlegel tienen para nuestro país un recuerdo grato. En su *Historia de la literatura antigua y moderna* exaltan la de nuestra nación, y la presentan como el tipo más elevado del arte católico. Literatura noble, dicen, donde los poetas y escritores eran á la par caballeros y soldados, siendo una misma la mano que manejaba la pluma y blandía la espada, donde Ercilla escribió su poema en la tienda donde descansaba de las fatigas y combates del día, donde Garcilaso pereció en el asalto de Túnez después de haber escrito encantadoras poesías de amor, donde Cervantes traza su poema con una mano mutilada en Lepanto, donde Lope de Vega es uno de los guerreros de la armada llamada Invencible, donde Calderon, hecho sacerdote, se había distinguido como valiente militar en las guerras de Flandes y de Italia.

Krause. — Si se atiende al valor de la doctrina y la influencia que en estos momentos está ejerciendo dentro y fuera de Alemania el sistema de Carlos Federico Krause (1781), natural de Essemburg en el condado de Altembourg, requería un examen más detenido y una crítica especial, pero considerando, que está recibiendo su desenvolvimiento en nuestro país por la pluma de un sabio profesor (1) de la universidad central, estoy en el caso de respetar sus trabajos muy superiores á los que yo pudiera hacer, é invito eficazmente á los jóvenes á que se aprovechen de ellos, en la seguridad de que no podrán recibir mayor luz que la que les suministre este ilustrado y distinguido profesor. En este supuesto diremos muy poco.

Krause toma su punto de partida en el que se hallaba la filosofía en Alemania después del sistema de Hegel. Por medio de la observación psicológica busca la unidad de la ciencia en el sujeto, que es la inteligencia, y en el objeto que es Dios y la naturaleza, y como la naturaleza se resuelve en Dios, que la da

(1) El doctor don Julian Sanz del Rio.

el ser y la ciencia misma solo es posible por el objeto de la ciencia, Dios es á la vez el principio objetivo y el principio de todo conocimiento, es decir, el principio uno, infinito, absoluto de todo lo que existe.

Sin embargo, el análisis psicológico del yo, no solo da la unidad de la ciencia, sino que da tambien la variedad, variedad que debe encontrarse tambien en el objeto, es decir, en el ser, objeto del conocimiento. Este ser uno y necesario es, pues, la razon de esta variedad y la contiene en sí misma, y asi el sistema de la ciencia es uno en su principio ó en su objeto, y se reproduce en toda su unidad en el sujeto. Su principio uno y absoluto es la razon de la variedad de las manifestaciones en el organismo universal de las cosas.

La division del sistema de la ciencia sale naturalmente y sin esfuerzo de este conjunto. La ciencia se presenta ante todo el sujeto, y alli aparece verdaderamente como conocimiento. Es natural, que el espíritu finito, una vez que la reflexion comienza, intente conocerse á sí mismo en todas sus fuerzas y en todas sus manifestaciones, antes de entregarse al estudio de su objeto. La primera parte del sistema de la ciencia es *la parte subjetiva ó analítica del sistema de la ciencia*.

Peró á la faz del sujeto, como lo hemos visto, se coloca el objeto, como le llama Krause, el principio de la ciencia, es decir, el ser considerado en su unidad y en su variedad. Se llama esta segunda parte *la parte objetiva ó sintética del sistema de la ciencia*. Alli el principio se muestra como razon del mundo, de la naturaleza, del espíritu, de la humanidad, del yo, objeto de la ciencia misma. Asi pues, considerada en su objeto la ciencia, se divide en ciencia de la humanidad, de la naturaleza y del espíritu de Dios. Estas tres divisiones constituyen el mundo, el universo. Concebimos á Dios, como su razon y su causa, y por consiguiente como distinto del mundo, como ser supremo que existe por cima de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad. Asi pues,

considerado desde luego como unidad absoluta, desprendido en seguida por el análisis de los elementos, que no pueden confundirse con él, domina ante todo como ser supremo á la naturaleza, al espíritu y á la humanidad.

Se ve fácilmente, que en este conjunto del sistema de la ciencia, vienen á unirse las concepciones anteriores, aquellas mismas que el autor se propone combatir ó completar. Así en este sistema encontramos el idealismo de Kant y de Fichte, pero no lo encontramos solo, porque en correspondencia con él se presenta el ser absoluto en el universo y en el espíritu, que es un realismo que no hubieran rechazado Platon y sus discípulos. Ya no es el mundo como en Fichte una creacion laboriosa del yo, un sueño trabajoso del sujeto, sino que es un ser real á quien pueden con seguridad dirigirse el espíritu y el corazon del hombre. Hay igualmente en esta filosofía algo del sistema de la identificación absoluta, pero prescindiendo, de que admitida desde el principio la realidad del objeto, no pueda tener cabida un verdadero idealismo, siempre el ser absoluto campea por cima de esta identidad, y salva á Krause de la acusacion de panteismo, que con razon se dirige contra Schelling.

El sistema de Krause, es pues, una síntesis en la que se coordinan profundamente modificados los diversos sistemas, que se han producido desde Kant.

INFLUENCIA DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS EN LAS CREENCIAS RELIGIOSAS EN ALEMANIA.

Es imposible tratar de los sistemas filosóficos modernos de la Alemania, sin tropezar con las creencias religiosas de aquel pais, aunque sea solo para dar á conocer la influencia, que aquellos han ejercido sobre éstas, si bien nos limitaremos á hacerlo solo en la parte histórica, y no en la esposicion de los sistemas mismos,

porque nos separaria mucho del objeto de esta obra. Los filósofos franceses del siglo pasado, enemigos de toda religion espiritua- lista por la base de su filosofia empírica, combatieron el cristia- nismo con firme resolucion de destruirle. Los filósofos alemanes, enemigos del mundo de la materia y encumbrados en la alta re- gion de los espíritus, no podian combatir una religion, que vie- ne de lo alto, y han tomado un rumbo enteramente opuesto. Tri- butan un respeto profundo al cristianismo, y reconocen, que llena y responde á las necesidades morales de la sociedad huma- na, pero creyendo, que admite perfeccion, someten á las reglas severas de una critica racional todos los dogmas fundamentales, sus prescripciones seculares, los libros santos en que están con- signadas, y se arrojan hasta querer explicar racionalmente los misterios, sacándoles de sus condiciones sobrenaturales, y sin tener en cuenta las decisiones emanadas de la autoridad institui- da por el divino fundador, para mantener intacto el sagrado depósito de la fé. Este es el terreno que ocupa el racionalismo en Alemania, que no combate de frente, segun se ve, la religion como los filósofos empíricos, sino que poniéndose sus defenso- res á la sombra de los altares, y dándola incienso, la racionalizan y la someten absolutamente á las condiciones de la filosofia, y con la antorcha de la razon explican su moral, critican los li- bros santos, dan solucion á todos los argumentos, y rasgan el velo que cubre los misterios, queriendo hacerles accesibles á la humana inteligencia, y siempre combinadas sus indagaciones exegéticas con los giros y evoluciones, que han ido vistiendo en aquel pais los sistemas filosóficos.

La raiz de este racionalismo moderno comienza en la refor- ma religiosa de Alemania en el siglo XVI, no precisamente por- que los reformadores Lutero y Melancton quisieran someter al dominio de la razon las doctrinas del cristianismo, sino porque en su reforma sentaron principios, de que otros habian de sacar con el tiempo las consecuencias. En efecto, Lutero anunció, que

su mision era purgar la religion de los abusos introducidos, y tomando por base la divina palabra de Jesus, la inspiracion de los apóstoles y la autoridad de los escritos sagrados en que están consignados, opuso formulario contra formulario, dogma contra dogma, disciplina contra disciplina, y tan firme se mantuvo en este terreno de la fé, que combatió la filosofia de Aristóteles, sin mas que por ser filosofia, y en el prefacio que puso al Apocalipsis sostiene, que hasta su tiempo en las universidades las Santas Escrituras habian sido corrompidas por la filosofia y la razon. Esta conducta de Lutero no nacia de ser racionalista, y antes bien todo lo contrario; pero si en este sentido no lo fué, lo fué desde el momento que abrió una ancha puerta al libre exámen, y substituyó la autoridad de los libros santos en sí á la autoridad de la Iglesia, única encargada por el divino fundador de mantener la pureza de la doctrina y explicar el sentido de las Escrituras. ¿Cómo se concibe un cuerpo de doctrinas sin una autoridad consagrada á explicarlas y ejecutarlas? Desprovista la iglesia protestante de esta autoridad, queriendo sustituirla con la inspiracion y libre exámen, los libros santos no pudieron resistir los golpes de hacha de la exegesis, como quien combate una ciudadela sin defensa. Lo particular es, que los reformadores destruyeron la autoridad, substituyéndola con la inspiracion individual, y al mismo tiempo daban símbolos y profesiones de fé, convirtiéndose en guias de las creencias de los demás. ¿Y cuál fué el resultado de la inspiracion? Que apenas murieron los reformadores, unos dijeron, como Bayer, que no debia achacarse al Espíritu Santo los defectos de método y las incorrecciones gramaticales de la Escritura; otros, como Carzow, que no podia encontrarse en ella una verdad rigurosa en materia de ciencias; otros, como Baumgarten, que el Espíritu Santo habia dejado á cada escritor componer conforme á las facultades particulares de su espíritu; y otros, en fin, como Rhenihard, que el Espíritu Santo habia abandonado al saber puramente humano todo lo que en las Es-

crituras no era objeto de la fé, y con este motivo, dice Hause, autor moderno, que ya no puede decirse, que la Biblia es la revelacion, sino simplemente que la revelacion está en la Biblia. Por todo esto se ve, que si bien no tenemos el racionalismo entronizado en la religion, tenemos un preliminar, que tiene que conducir á él irremisiblemente.

No pequeño auxiliar fué la decidida proteccion que Federico II dispensó á los libres pensadores de todas partes, y especialmente á los enciclopedistas franceses, convirtiéndose la córte de aquel rey en centro de la filosofia empírica francesa, y con cuya influencia, además de darse á conocer las obras francesas escritas contra la religion, se hicieron populares las de Shaftesbury, Toland, Voolston, Tindal y otros filósofos naturalistas ingleses. Esta afluencia de escritores empíricos no produjo todo el efecto que se deseaba, porque no es la Alemania terreno apropiado para dar frutos por este rumbo, pero produjo bastante, y en prueba de ello, se presentó en la arena el teólogo D'Edelman, proclamando en una obra la divinidad de la razon, y suponiendo, que lo mismo los hereges que los ortodoxos habian falsificado el Nuevo Testamento, introduciendo en él fábulas; Bahrdt que, en sus *Votos de un patriota mudo*, proclamó los principios de una religion natural; Basedow, que en sus delirios quiso poner en práctica la escuela pedagógica del *Emilio* de J. J. Rousseau; Stenibahrt, de quien decia Bahrdt en punto á religion, que habia destruido el viejo edificio, y habia levantado un palacio nuevo; y en fin, Teller, autor de la religion de los *perfectos*, que suponía ser las doctrinas del antiguo dogmatismo tan contrarias á la razon como á la Escritura.

Cuando los teólogos protestantes vieron los prosélitos que iba haciendo el naturalismo, hasta el punto de haber llamado la atencion de Guillermo II, quien, por medio de un edicto que publicó en 9 de junio de 1788, quiso remediar el mal, se propusieron transigir con el, y consentir en que se desembarazara la antigua

fé de todo lo que la razon humana creyese indigno de sus miradas. Esta deferencia que se quiso tener con el naturalismo, produjo entre los teólogos protestantes la necesidad de internarse en el corazon de las Escrituras, para descartar de la religion lo que fuera indigno de la razon humana, y como en las creencias protestantes el libre exámen y la inspiracion reemplazan á la autoridad, se entregaron á una exegesis absoluta, si bien marchó como por escalones hasta el punto subido que hoy ocupa. Los teólogos creyeron que habian conseguido un triunfo con haber destruido el naturalismo por este medio en Alemania, como indudablemente le destruyeron.

De todas maneras la puerta á la exegesis quedó abierta de par en par, y el primero que entró por ella fué D'Ernesti teólogo profesor en Leipsizg, quien en una obra que publicó en 1761, *Sobre las leyes de una sabia interpretacion de las Escrituras*, sienta en principio, que es preciso aplicar á la esplicacion de la Biblia las mismas reglas que para los autores profanos, es decir, servirse de la historia, de la filosofia, de la manera de ver de la época en que un libro habia sido escrito, y buscar el enlace de cada artículo que se quiere esplicar con los que puedan tener relacion con el. Sentado este principio, desapareció la interpretacion biblica de los Santos Padres y los concilios conforme al catolicismo, como desapareció el sentido literal y el espíritu de Dios á que se habia acogido Lutero, y los libros sagrados quedaron, como los demas libros, completamente humanizados y entregados al libre exámen. Entonces fué, cuando apareció en Alemania dividido el protestantismo en dos campamentos, que existen en el dia, uno de los supērnaturalistas y otro de los racionalistas. Los supērnaturalistas son los que creen en la verdad de una revelacion divina, tal como se la ha creído durante diez y ocho siglos por todas las iglesias de la cristiandad, y que esta revelacion está depositada en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Los racionalistas son los que no consideran la Biblia, sino como un libro provi-

dencialmente conservado, como todo lo que Dios conserva en el mundo, para bien de las sociedades humanas, y en donde el hombre tiene un deber y un derecho de buscar y encontrar lo que es conforme á las leyes de la razon.

Esta separacion se hizo mas patente desde que apareció en la escena Semler, teólogo y profesor en la universidad de Hall. Llevado tambien este como D'Ernesti de la idea de combatir al naturalismo, haciendo concesiones en el terreno de la religion, se lanzó á las cuestiones exegéticas, llevando de antorcha reglas de crítica, que él mismo se trazó. Despues de conmover fuertemente los libros del Antiguo Testamento, negando la autenticidad de unos, dudando de otros, y sembrando la incertidumbre en todos, pasa al Nuevo Testamento, y supone, que Jesus, hablando de los ángeles, de los demonios, de la venida de un Mesías, del juicio final, de la resurreccion de los muertos y en fin de la inspiracion de las Sagradas Escrituras, no ha hecho mas, que acomodarse á las ideas de su época, á fin de que no contradiciéndolas, como lo deseaba, pudiese mucho mejor salir triunfante en su plan de destruccion del mosaismo.

Pero lo que afecta mas de cerca á la exegesis, es la regla de crítica que estableció, de que en la Biblia debia hacerse distincion entre las cosas locales y temporales, y las que son de todos los tiempos y de todos los lugares. Desde que Semler sentó esta máxima, que ha sido seguida por todos los racionalistas, y la inteligencia de las Escrituras depende de la inspiracion individual, como lo reconoce el protestantismo, no hay en la Biblia un hecho seguro, sobre que pueda cimentarse doctrina alguna, puesto que, si depende del arbitrio de cada uno localizar los pasages de la Escritura, que tratan de la dogmática ó de la moral, suponiendo haber sido su enseñanza puramente temporal con relacion á los que entonces vivian y á la localidad que ocupaban, no faltarán temerarios, que apliquen esta máxima á toda la doctrina de Jesucristo, ligándola á las exigencias de localidad, cuando los siglos

y los hombres son los que deben someterse á la verdad eterna encerrada en la Biblia.

Así fué, que los teólogos protestantes racionalistas, siguiendo el hilo de sus discusiones, le adelgazaron, hasta que rompió en el doctor Strauss como veremos. En efecto, á Semler se siguió bien pronto Michaelis, secretario perpétuo de la Academia de Ciencias de Gotinga y gran filósofo orientalista, quien reconoció la veracidad de los Evangelios de San Mateo y San Juan, y se la niega á los de San Marcos y San Lucas, á título de que le parece estar las recitaciones de estos en contradicción con las de los primeros. Luego se presentó Moro, teólogo de Gotinga, que proclamó el principio, de que en materia de religion es preciso atenerse solo á lo que es de una utilidad verdaderamente práctica. Mayores servicios hizo al racionalismo Juan Godofredo Eichhorn teólogo de Noremberg y gran orientalista, á cuyos escritos se debió, el que fijara entre los racionalistas la idea de quedar la Biblia rebajada al rango de todos los libros, que nos vienen de Oriente, concediéndola solo alguna superioridad bajo el concepto literario. Eichhorn supone, que los Evangelios que conocemos tuvieron por origen un Evangelio primitivo, y tan estraña y paradójal hipótesis tuvo sus defensores como Gabler, Paulo y otros teólogos, así como la tuvo despues la teoría sostenida por Eckerman, de tener los Evangelios por origen la tradicion oral, siendo ambas hipótesis materia de larga discusion entre los teólogos supernaturalistas y los racionalistas, y aun entre los racionalistas entre sí por no estar acordes. Debilitados de esta manera los libros santos en el seno del protestantismo, ¿cuál podria ser el término de esta polémica? La vida de Jesus por el doctor Strauss. Este teólogo, viendo la debilidad de los sistemas anteriores en materia de exegesis, y recogiendo de ellos todo lo favorable á su propósito, declaró ser los Evangelios obra de individuos, cuyos nombres se ignorarán eternamente, individuos que no solo no los han escrito bajo la influencia de la tradicion escrita ú oral de

los tiempos apostólicos, sino á una distancia bastante grande de la muerte de los Apóstoles, apareciendo los hechos que refieren, revestidos de proporciones colosales, como referentes á siglos anteriores, es decir, apareciendo como *míticos* y que por mas que estos hechos históricos estén sometidos á la duda, dice Strauss, constituyen siempre verdades eternas, como son el nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurreccion, su ascension al cielo, etc. etc.

De manera, que desde el libre exámen y la inspiracion sentados por Lutero hasta la vida de Jesus escrita por Strauss, las Escrituras han ido pasando por el crisol de la exegesis protestante, y desde el origen divino y sobrenatural que se las reconocia han venido á parar en una mitología, que como todo mito, encierra verdades eternas. ¿Podrá sorprender esto? No, porque en el abandono en que se vieron las Escrituras en el protestantismo, era imposible librarlas de los ataques de los filósofos. Entregados los libros santos á la inteligencia, que la inspiracion de cada uno quisiera darles conforme á la base, que á las creencias religiosas dieron los reformadores, ¿qué defensa quedaba para impedir las brechas que pudieran abrirse al templo de la fé? Lo cierto es, que la *vida de Jesus* por el doctor Strauss causó en Alemania una sensacion extraordinaria, que de todas partes salieron impugnaciones, y que Neander, profesor en Berlin, obligó á Strauss á confesar, si bien con alguna reserva, su falsa creencia sobre la inautenticidad del Evangelio de San Juan, y que echa esta confesion, todo su sistema mítico viene abajo.

No por eso el racionalismo dejó de seguir su movimiento y antes bien se le vió tomar cierto carácter de publicidad, de que se habia abstenido hasta entonces. Gabler, discípulo de Eichhorn tambien orientalista, que dió lecciones publicas en 1780 primero en Gotinga y luego en Jena sobre la hermeneutica é historia crítica del Nuevo Testamento, sustituyendo en su exegesis una dogmática racionalista á la supernaturalista; Planck de Gotinga, que

para r egenerar la teología, segun decia, invent  el dogmatismo comparativo   simbolico; Loffer, ministro protestante en Gotha, que valiéndose de la exegesis, intentó constituir una doctrina, que el luteranismo transformado en racionalismo pudiese adoptar; el teólogo Henke que decia, que la Cristolatria y la bibliolatria en general eran obstáculos, de que era preciso desembarazarse, y que tocaba   nuestro siglo dar el golpe de hacha   todas estas supersticiones; Eckermann, que á pesar de reconocer la autenticidad de los libros del Nuevo Testamento, dice, que Jesus solo quiso enseñar   los hombres la manera moral y religiosa de honrar   Dios, y que todo lo demás, que se encuentra en el Nuevo Testamento, no fué mas que una transaccion con las ideas del tiempo; Rohr, ministro protestante de Weimar, que en conferencias públicas al frente de sus feligreses, en reuniones con otros ministros y en cartas impresas publicó su racionalismo exegético, suponiendo ser Jesus un hombre como los demás, y que solo era producto de su siglo y de su pueblo, y que en este concepto superaba   los demás en sabiduría y en virtud, con la circunstancia notable en este teólogo, que al paso que destruia la mision divina de Jesus, formulaba simbolos de fé, que queria apoyar en las mismas Escrituras, que acababa de destruir; Wegscheider, teólogo profesor en la universidad de Hall, que rechazando toda idea de supernaturalismo, combate todo sistema, que se apoye sobre una revelacion inmediata de Dios, por ser en este mismo hecho antiracional, con la particularidad de dedicar este teólogo la obra en que consigna estos principios   los piadosos manes de Lutero, cuando nada estuvo mas distante de la mente de este reformador que este gnosticismo   racionalismo moderno; y en fin, otros muchos teólogos, que en obras, discursos y arengas, propagaron las nuevas doctrinas, constituyen una prueba positiva de la situacion cientifica de la Alemania sobre este punto.

Pero no se crea, que todos estos trabajos en el interior del cristianismo sobre la exegesis, no han tenido enlace con la filoso-

fía, porque precisamente sucede todo lo contrario. Desde Leibnitz comenzó el movimiento teológico-filosófico en Alemania. Este filósofo, aunque se le llamó el último cartesiano, no imitó á Descartes, no encerró en una arca santa las verdades de la fé, sino que se lanzó á las cuestiones teológicas mas graves, y si bien las trató con delicadeza y tacto singular, y acreditó la pureza de sus intenciones en la correspondencia, que sostuvo con Bossuet para la reunion de las dos iglesias, inspiró en Wolf su comentar las mismas tendencias y el mismo empeño de tratar materias religiosas. Wolf no claudicó en los principios, pero en filosofía tenia dos caractéres marcados, que fueron método demostrativo y avidéz de formas, es decir, el empeño de querer demostrarlo todo, y hacerlo con toda la avidéz y sequedad de las demostraciones matemáticas. Como la filosofía de Wolf era la única que reinaba en Alemania antes de Kant, y en sus aguas bebieron todos los consagrados á las ciencias, sucedió, que los teólogos avezados á su estudio, aplicaron á las cuestiones teológicas el mismo método y las mismas formas, y desde aquel acto quedó la teología colocada en un terreno, que le era absolutamente extraño, al terreno de las demostraciones en forma sécamente didáctica, cuando su elemento es la fé y el sentimiento, que elevan el alma á la contemplacion de las verdades religiosas en el seno de la Divinidad. Sin embargo, la filosofía y la teología se mantuvieron hasta entonces en una posicion independiente, y si se quiere en una buena inteligencia.

Vino despues Kant, y poco satisfecho del dogmatismo pedantesco de Wolf, fundó la nueva filosofía crítica, en la que sostuvo, que no hay verdades especulativas, que las ideas de Dios, de libertad, de inmortalidad eran postulados de la razon práctica, y que esta fé que tenia su raiz en la razon pura, ó lo que es lo mismo, en el escepticismo segun su doctrina, era el único fundamento de la verdadera iglesia cristiana. De manera, que Kant, destruyendo el mundo objetivo, y haciendo derivar de sola la

razon práctica la doctrina moral divina, da al racionalismo armas, para no reconocer otro origen de la religion y de la moral que esa misma razon práctica, y desde aquel acto sus discípulos inmediatos no dudaron un momento en apropiarse cada uno á su manera el cristianismo, y así lo hicieron Schultze, Reinhold, Tief Frank, Heyddereich, Krung, Staudlin, Ammon, Rohr, Wegscheider y otros muchos teólogos, y de aquí parten las pretensiones de la filosofía, de absorberse la teología, pues habiendo adoptado Kant, en su *Crítica de la religion*, la máxima de exegesis de Semler, de poderse distinguir por juicio propio lo temporal y lo eterno consignado en las Santas Escrituras y unido á la base escéptica de su filosofía, sometió á la razon todas las cuestiones sobre el valor, estension y mérito de los libros santos, y abrió la puerta á sus innumerables partidarios, para lanzarse á este terreno, someter la religion á la filosofía, y asegurar el triunfo del racionalismo en Alemania, siendo los teólogos los principales colaboradores de este trabajo.

La filosofía de Fichte fué puramente pasagera, y no dejó en la religion la huella que la filosofía crítica, pero como todo lo sometió al principio único y absoluto del yo, y le hizo creador del universo y de Dios, y sostenia que este era el cristianismo consignado en el Evangelio de San Juan, no influyó poco en todas las cuestiones que la polémica militante sostenia sobre la exegesis.

Mayor fué la influencia de la filosofía de Schelling. Este filósofo supone una reunion de fuerzas ciegas en un principio, que animadas de una tendencia irresistible á desenvolverse y á manifestarse por creaciones, que se suceden al infinito, van recibiendo su perfeccion segun van adquiriendo una mayor conciencia de sí mismas, y esta reunion de fuerzas es el absoluto, y á este absoluto ligó Schelling los principales dogmas de la fé griega y católica, considerándoles como rasgos principales del desenvolvimiento del mundo, y como pensamiento fundamental de la

conciencia divina, que habia sido revelada. Apoderándose el mundo científico de este panteísmo, cubierto tambien con el manto de la religion, unos lo aplicaron á las cuestiones teológicas como Blasche, otros á un teísmo místico y evangélico como Troxler, otros á una filosofía científica de la fé como Eschenmayer, Steffens y Daub, y Schwarz que lo aplicó á la conducta práctica de la vida.

El sistema de Hegel que sucedió al de Schelling, complicó mas y mas las cuestiones exegéticas. La inteligencia y Dios que Schelling absorbió en la naturaleza objetiva, Hegel las dejó distintas la una de la otra, pero las redujo á un principio comun, que es la idea absoluta, y la naturaleza objetiva no es mas que esta idea absoluta, saliendo de sí misma, individualizándose; de manera, que la inteligencia de todos los hombres y la naturaleza exterior, no son mas que manifestaciones de la idea absoluta. Este panteísmo, que destruye la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma, ha recibido, como dije en otra parte, tres modificaciones que han sido altamente exegéticas, y están representadas en el lado derecho por Usteri y Rosencrantz, en el centro por Gotschel y Conradi, y por el izquierdo por Richter de Magdebourg y el Dr. Strauss.

Pero el racionalismo no solo invadió el campo de la filosofía y teología, sino que tambien se hizo sentir en el terreno ameno de la literatura y bellas artes. Mientras Klopstock daba á conocer su *Mesiada*, que además de los encantos que encierra en poesía, es una elocuente profesion de la fé pura, consignada en las Escrituras, y engalanada con las bellas formas, con que la vistió su alma piadosa, tierna y expansiva, aparecia Schiller, rey de la poesía sentimental, que solo veia la parte objetiva del cristianismo en las ceremonias de su culto exterior, desentendiéndose de su espíritu, y Goethe que preferia el ateísmo, si no se le dejaba formar el cristianismo á su manera, porque tenia por oscuras ambas creencias. Mientras Hamann, que se le llamó el mágico

del Norte, limitaba el poder de la razon en la interpretacion de la naturaleza y de la historia, á la palabra de Dios manifestada en las revelaciones, y el profundo Claudio, en su *Mensajero de Wandsbeck*, deploraba el empeño de profundizar los misterios de la religion, que serán incomprendibles á nuestra inteligencia, ínterin Dios no rasgue el velo que les cubre, estaba Weiland dando alimento á espíritus ligeros y á literatos frívolos, con sus graciosas composiciones empapadas en el epicureismo, y Juan Pablo Richter, conocido por solo Juan Paulo, conmoviendo las almas sensibles, valiéndose de emociones pavorosas y arrebatadoras, creadas en una imaginacion fantástica, fuera de las condiciones del sentido comun. Y mientras el baron de Stark y el conde de Stalberg abjuraban las creencias luteranas y se pasaban al catolicismo, consignando el primero sus concepciones supernaturalistas en su *Banquete de Theodulo*, y engalanando el segundo sus nuevas creencias con sonoros versos, aparecieron Campe y Dinter, consagrando sus producciones á la mejora material y moral de las escuelas, bajo los principios del racionalismo, y valiéndose de los elementos que proporciona el buen gusto en el ameno campo de la literatura.

El racionalismo en Alemania se ha infiltrado en todas las clases, en todas las instituciones, en los templos como en las academias, en los talleres de los artesanos como en los bufetes de los sabios, y ha borrado de la Biblia todas sus enseñanzas, y la ha convertido en la mitología de los judíos y de los primeros cristianos, sin ser mas que otro libro, como la Odisea ó la Eneida. Lo sensible es, que los que profesan estos principios son hombres muy científicos, que han hecho profundos estudios desentrañando los secretos mas recónditos de la antigüedad, así en los monumentos como en las lenguas, así en las condiciones del hombre como en los testimonios de la historia, pero siendo siempre el resultado, el sustituir lo que es obra de su imaginacion á la palabra de Dios escrita en la Biblia. Pero si el racionalismo ha

minado la autoridad de los libros santos, tambien ha habido supernaturalistas que han defendido su autenticidad, con el mérito de no haber desdeñado las armas, que suministra la razon, valiéndose de la crítica, la historia, la filosofia, la psicologia y todas las ciencias, para sostener el edificio de la fé cristiana, que ha sido respetado por los siglos, y ha servido de albergue seguro á tantas generaciones contra las borrascas de la vida, y los nombres de Neander, Hengsternberg, Tholuck, Guericke, Rudelbach, Hahn, Kleinert y otros, son dignos, por sus apologías, de un recuerdo, como decididos representantes de la verdad cristiana.

Este es el cuadro que presenta la Alemania en sus creencias religiosas. El racionalismo ha nacido todo entero del luteranismo, y si los reformadores del siglo XVI alzaran ahora su cabeza, se estremecerian de su obra, y verian las consecuencias que se han seguido de su principio de libre exámen. El resultado es, que un caos moral y religioso reina en Alemania, y en tal desasosiego y en tal ansiedad tiene los ánimos, que los hombres mas instruidos de aquel pais, á la vista de esta tormenta, que tienen sobre sus cabezas, y en quienes no se ha estinguido por entero la verdad revelada, creen entrever una rehabilitacion ó transicion á un cristianismo evangélico mas positivo, bajo el cetro del Hombre-Dios, y suponen ser este el presentimiento de todos los espíritus cultivados, cualesquiera que sean sus opiniones religiosas.



DOCTRINA.

CAPÍTULO DÉCIMO.

SISTEMA DE LEIBNITZ.

Exposicion y crítica.

Posicion de Leibnitz. El punto de partida de Leibnitz es la filosofía de Descartes. Este filósofo habia dado principio á su reforma por el estudio del pensamiento con su famosa fórmula *cogito ergo sum*, pero luego abandonó la psicología por la ontología, sustituyendo á la observacion la hipótesis. La conciencia le suministró la idea de las sustancias, y lanzándose en el estudio del ser, no reconoce otro origen de la actividad que el ser único, y proclama la pasividad de las sustancias creadas, dando ocasion á que, desenvuelto este principio por Malebranche, presentara las bases de un panteismo disimulado, que en manos de Spinoza se presentó en toda su desnudez. Cuando el idealismo tocaba en las cimas de la abstraccion con estos dos sistemas, se presentó Locke, quien desconociendo las ideas de la razon, y reduciendo el origen de las mismas á las suministradas por la sensacion y la reflexion, sentó las bases de un puro empirismo. Este fué el momento en que se presentó en la arena Leibnitz, quien no pudo disimular sus inclinaciones al sistema cartesiano. Conocia, que este sistema

no daba una solución completa y definitiva del problema filosófico, pero le gustaba su tendencia, porque era eminentemente espiritualista. A su parecer la filosofía cartesiana era la mejor preparación para los estudios filosóficos, era el peristilo y no el santuario del templo de la ciencia. Notaba errores graves en esta filosofía, pero se complacía, de que combatiera las aspiraciones empíricas de Locke, que á su juicio conducían al materialismo.

Leibnitz se coloca entre los dos partidos contendientes, y quiere sostener en fiel la balanza. Se le ve reconocer la experiencia como origen de ideas, complaciendo á Locke, pero da á la razón el lugar distinguido que la corresponde, complaciendo á Descartes, y de esta manera intenta crear un sistema superior, que lo abrace todo, combatiendo así las ideas exclusivas. Sin embargo, no pudo conservar por mucho tiempo tan delicada posición. Se le vió lanzarse en el estudio de la sustancia simple, construir el mundo, definir á Dios, fijar sus relaciones con el mundo, establecer la armonía universal y presentar sus vastas teorías de las mónadas y de la armonía prestabilita, entregándose á la hipótesis en el inmenso campo del idealismo, y por cuyo concepto se le llamó el último cartesiano. Este es el cuadro que en su conjunto presenta la filosofía de Leibnitz, de la que daremos algunos detalles.

Teoría de las mónadas. Ya hemos visto á Malebranche y Spinoza negar la actividad á las sustancias creadas, y por consiguiente al alma humana. Leibnitz vió las consecuencias funestas, que especialmente el último había sacado de este principio, y creyó, que era preciso é indispensable una reacción en el terreno de la ciencia, que pusiera á salvo los verdaderos principios ontológicos. Para ello fué en busca de los fundamentos en que descansaba la teoría de las causas ocasionales de Malebranche y el panteísmo de Spinoza, y su raíz la halló en la metafísica de Descartes, en el principio de la pasividad de las sustancias creadas, y desde luego se propuso reformar la idea cartesiana de la sustancia, restable-

ciéndola á sus condiciones esenciales, y cegando así el abismo abierto por aquellos filósofos.

Todos los errores de Spinoza, dice Leibnitz, no tienen otro origen que la doctrina que priva á las criaturas de toda fuerza y de toda accion. ¿Y quién fué el primero que fundó esta doctrina sino Descartes? Este filósofo, como vimos en su lugar, dijo, que todas las sustancias creadas eran pasivas, en términos, que no pueden continuar en la existencia sino á condicion de ser continuamente creadas por aquel, de quien recibieron el ser en un instante dado. Para Descartes y para todos los cartesianos no hay mas que una sustancia, que sea activa, eterna, infinita, que ha creado todos los séres, y que conservándolos, continua creándolos. Si se supusieran dotadas las criaturas de principios activos, resultaría menoscabada la grandeza y poder de Dios.

Esta doctrina es un error, dijo Leibnitz, y la prueba la tenemos en las consecuencias que Spinoza, arrastrado por una lógica inflexible, ha deducido. Dios, en el acto de dar existencia á la criatura, le confiere una cierta impresion (*impresionem insitam*) de donde nacen todas sus modificaciones y todos sus actos. A Dios no se puede negar el poder de comunicar á la criatura, en el acto mismo de la creacion, un impulso, que continúe y persista mas allá del instante en que recibió la existencia. Si se niega á Dios este poder, la accion de Dios queda reducida al momento presente, y para dar permanencia á sus resoluciones y decretos, tendría que renovarlos sin cesar, que es la ofensa mas grave que se puede hacer al poder divino. Las sustancias creadas reciben un impulso, una fuerza, una eficacia, que son causa de las modificaciones que experimentan. Y no se crea que por eso dejen de estar bajo la dependencia del Criador, porque el principio activo que constituye su ser las viene de la voluntad divina, que las dotó de esta cualidad.

Como una consecuencia rigurosa de esta incontestable doctrina, Leibnitz sentó el principio opuesto y dijo, las sustancias

creadas no son esencialmente pasivas sino esencialmente activas. Si continúan en la existencia es en virtud de esta actividad, de esta fuerza, y no en virtud de una creación continua, y esta actividad, esta fuerza está tan adherida á las sustancias mismas, que la idea de sustancia no es mas que la idea de fuerza, deduciendo de aquí, que toda fuerza es una sustancia, y toda sustancia es una fuerza, porque lo que no obra no merece el nombre de sustancia, ni el nombre de fuerza, porque la fuerza activa, la sustancia encierra en sí misma la acción, *conatum involvit*, porque una sustancia y una fuerza que necesiten una causa extraña, que la provoque á la acción, deja de ser sustancia, deja de ser fuerza, y en fin, porque si se echa una mirada sobre el mundo material y el mundo espiritual, por todas partes aparecen rastros indelebles de la actividad de las sustancias creadas.

Combatido así el principio cartesiano de la pasividad de las sustancias creadas, y sustituido con el principio contrario de la actividad, Leibnitz abarca el universo, y buscando sus elementos constitutivos, desenvuelve su teoría de las mónadas, como una hipótesis brillante, pero que nunca deja de ser una hipótesis, si bien cimentada en un principio incontestable, cual es la actividad de las sustancias creadas.

La existencia, dice, de las sustancias compuestas supone la existencia de las sustancias simples, porque si la razón de un ser compuesto se encuentra en otros seres compuestos, y la de estos en otros y así hasta el infinito, precisamente tiene que venir á parar en sustancias simples. Lo simple, pues, es el principio de lo compuesto, y por consiguiente todos los seres, que son otros tantos seres compuestos, se resuelven en seres simples, que son sus últimos é indivisibles elementos. Estos elementos son las *mónadas*, y estas mónadas no son átomos materiales, en cuyo fondo se encuentra la pluralidad y la divisibilidad del ser, sino que son átomos espirituales, entelequis, mónadas.

Las mónadas no reciben la menor influencia del mundo es-

terior, porque no tienen ni puertas ni ventanas (espresion de Leibnitz) para comunicarse con él. Pueden ser creadas ó anonadadas, pero no pueden ser disueltas, ni descompuestas, ni tienen figura, ni estension, ni pueden ocupar espacio, ni tienen movimiento, resultado todo de su misma simplicidad. ¿Pues qué es lo que hace á las unas ser diferentes de las otras? Sus cualidades intrínsecas, porque si no hubiera esta diferencia, todas las mónadas serian iguales, no habria mas que una mónada, y equivaldria á tirar muchos círculos con una misma abertura de compás, que todos serian un solo círculo.

¿Y qué son los séres? Agregados de mónadas. Y si las mónadas, consideradas en sí mismas, no tienen ni figura, ni movimiento, ni estension, ¿tampoco tienen estas cualidades, cuando con su agregacion constituyen séres? Asi es, dice Leibnitz, y la figura, la estension y el movimiento que vemos en los cuerpos, no son mas que puros fenómenos y no realidades. De esta manera Leibnitz se lanzó al mas subido idealismo, haciendo puramente fenomenal la existencia del mundo exterior. ¿Qué son los cuerpos para Leibnitz? Para él los cuerpos no son una realidad sino una apariencia, porque su estension no es mas que aparente, porque no son mas que una coleccion de séres simples, que presenta, entre otros fenómenos, el de la estension, porque no son mas que agregados de mónadas, y las mónadas no pueden dar la estension, que no tienen.

¿Y las mónadas son todas iguales? No, dice Leibnitz, porque existe entre ellas una gerarquía procedente de la variedad de los actos, que nacen de su fuerza intrínseca, y de la mayor ó menor conciencia, que tienen de ellos, que es lo que constituye su variedad sustancial. Esta gerarquía se compone de grados infinitos, que recorre toda la escala de la creacion desde los cuerpos mas despreciables hasta la inteligencia humana.

Estas mónadas, *quæ nascuntur per continuas divinitatis fulgurationes*, como dice Leibnitz, constituyen, con sus infinitas combina-

ciones, todos los seres del universo. ¿Qué es el hombre para este filósofo? El alma es una mónada que tiene la conciencia de sus percepciones, que es lo que constituye su superioridad, y á esta mónada de orden superior se agregan y agrupan otras mónadas de orden inferior, que constituyen el cuerpo. Si del hombre se pasa á los demás seres, que pueblan el mundo que habitamos, se observa la misma marcha. En todos hay una mónada central, dotada del grado de percepcion y de conciencia, que caracteriza su rango en la escala de la creacion. Y como no existe otra realidad que las mónadas, que son los elementos de todas las cosas, y las mónadas encierran un principio de actividad, que constituye su esencia, todo es grande, todo es activo, todo es movimiento y todo vida en el mundo de Leibnitz, y la fuerza reina por todas partes, lo mismo en los minerales que en las plantas, lo mismo en el mundo animal que en el reino de la inteligencia.

Si el mundo sensible no es nada y las mónadas son todo ¿qué eran para Leibnitz el espacio y el tiempo? El espacio y el tiempo, á los ojos de este filósofo, no constituyen una entidad real y absoluta, sino que el espacio no es mas que el orden de las coexistencias, asi como el tiempo no es mas que el orden de los sucesos, de manera, que suprimidos los sucesos y suprimidos los cuerpos, desaparecen el espacio y el tiempo. Este filósofo reduce el espacio y el tiempo á puras ideas del espíritu, concebidas necesariamente con las ideas de los cuerpos y de los acontecimientos, sin constituir ninguna realidad. Leibnitz no queria otras realidades que las mónadas, y luego que se desembarazó del mundo exterior, negando su existencia, haciéndola puramente fenomenal, se encontró de frente con estas dos ideas del espacio y del tiempo de muy difícil solucion; sin embargo arrostró con ellas, y no halló escrúpulo en negar tambien su existencia real y absoluta, convirtiéndolas en puras representaciones en el alma del orden de las coexistencias y del orden de los sucesos, sin advertir que en la idea de coexistencia está implicada la idea de espacio, como la

idea de tiempo está envuelta en la de sucesion, y que no puede tener lugar la simultaneidad y la sucesion, sino á condicion del espacio y del tiempo, donde los cuerpos existen y donde los sucesos se encadenan, resultando de aquí, que Leibnitz incurrió en una peticion de principio injustificable.

Sin realidad el mundo exterior y sin realidad el espacio y el tiempo, un solo órden de sustancias constituyen el mundo de Leibnitz. Para este filósofo no hay de una parte cuerpos y extension y de otra espíritus y pensamientos. Nada de eso; todos los elementos que componen el mundo son de una misma naturaleza, son fuerzas activas, son mónadas. El alma es una mónada, el cuerpo es un agregado de mónadas, los séres todos son el resultado de las distintas combinaciones de estos primeros elementos, que con su actividad innata llevan á todas partes la organizacion, el movimiento y la vida, y elementos que varían en el grado los unos respecto de los otros, pero que no varían de naturaleza. Siendo de esencia de las mónadas la actividad y constituyendo los elementos de todas las cosas, si no difieren por su naturaleza, se dan á conocer por los diferentes grados de percepcion y de conciencia, de que están dotadas, y que caracterizan su diferencia. A los diferentes grados de claridad de las percepciones de la mónada corresponden las distintas especies de mónadas, porque cuanto mayor es el número de aquellas, tanto mas elevado es el rango, que ocupan en la creacion. En unas mónadas, dice Leibnitz, las percepciones son totalmente oscuras, estas son las entelequis; en otras las percepciones tienen mas claridad, estas son las almas; en otras se manifiestan con mas claridad aun, estas son las almas racionales, y aunque estas últimas son susceptibles de mayor perfeccion, jamás llegaron al grado de descomponer las percepciones y conocer sus primitivos elementos, porque tanta ciencia solo á Dios está reservada.

Leibnitz supone ser las mónadas fuerzas activas, pero la fuerza interior de cada mónada se modifica en sí misma, y estas mo-

dificaciones en cada una son independientes de las modificaciones producidas en las otras mónadas por fuerzas análogas. Esta analogía, esta correspondencia produce ciertas relaciones entre las diferentes series de modificaciones, que tienen lugar en el conjunto de las mónadas, que todas concurren á un fin, y producen como resultado necesario la *armonía* entre todos los fenómenos y el órden universal de la creacion.

Esta armonía universal establece una conexion necesaria entre lo que se pasa en una mónada, y lo que se pasa en el conjunto de todas las demas mónadas, porque si bien Dios ha negado toda accion efectiva de unas mónadas á otras, ha coordinado las unas respecto de las otras de tal manera, que se corresponden perfectamente entre sí en sus modificaciones, y de este modo cada mónada representa las demas, es un espejo de la creacion, es un reflejo del universo. La modificacion actual de una mónada representa por consiguiente el universo entero en lo pasado, en lo presente, en lo porvenir. En cada mónada el espacio se concentra en un punto, la duracion en un instante. Pero esta representacion del universo no es igual en todas las mónadas, porque cada mónada representa el universo bajo un punto de vista diferente, resultando otros tantos universos representados, como mónadas representativas hay en el universo, en la misma forma, dice Leibnitz, que vista una ciudad desde puntos diferentes aparece bajo distintos aspectos, pudiéndose decir, que hay otras tantas ciudades como espectadores.

Pero la mónada no representa distintamente todas las partes del universo, sino tan solo aquellas con las que está en contacto inmediato, porque son las únicas de que tiene conciencia, y de no ser así, la mónada tendría la ciencia divina, sería Dios. Las percepciones de la mónada, unas son mas claras que otras, de unas tiene conciencia y de otras no, resultando de aqui, que la mónada, usando de la comparacion de que se vale Leibnitz, se encuentra respecto al universo en la misma situacion en que nos

hallamos respecto de un concierto, en el que tenemos una percepcion clara del conjunto del ruido del concierto, pero no del de tal ó cual instrumento. Asi sucede á la mónada, multitud de percepciones se la presentan, pero el mayor número de estas percepciones no llegan á su conciencia. Ni puede conocer los elementos simples de las percepciones, ni tan poco conoce todas las combinaciones de las percepciones compuestas, y esta oscuridad irremediable, nacida del carácter finito de la mónada representa la mezcla que se hace de polvos de distintos colores, de la que resulta un polvo nuevo de un color misto. Lo mismo sucede con las percepciones de la mónada, porque si bien cada percepcion de la mónada representa el universo entero, la mónada solo percibe una pequeña parte, porque solo percibe el fenómeno, la realidad se la escapa.

Cada mónada tiene una fuerza propia, *vis insita*, que es la causa de todas sus modificaciones. Si se reunen muchas fuerzas para formar un cuerpo, la reunion de todas estas fuerzas constituye la fuerza de este cuerpo, y las modificaciones producidas por esta reunion de fuerzas es lo que se llama su naturaleza, y de la combinacion de todas las fuerzas adheridas á todas las mónadas resulta la fuerza general, que rige al universo. Los cuerpos organizados son estas agregaciones de mónadas sometidas á una mónada central, concurriendo todas á un mismo fin, y mientras esta agregacion subsiste, los séres conservan su integridad. En la naturaleza todo es animacion y vida, y lo que se llama nacimiento y muerte no son mas que transformaciones y transiciones, por las que la mónada dominante, tan pronto se ve abandonada de las otras mónadas que la estaban agregadas, tan pronto se asimilan otras para continuar en la existencia. En medio de estas transformaciones, que acreditan la vida de la naturaleza, se realiza el pensamiento de Dios de caminar todo á la perfeccion, consiguiéndose, que las percepciones de las mónadas sean cada vez mas claras, y que estas lleguen así al mayor grado de perfeccion.

Esta es en resúmen la teoría de Leibnitz sobre las mónadas. Cartesiano en el fondo en cuanto dió preferencia á las cuestiones ontológicas, se le ve, sin embargo, separarse en una de las principales bases del cartesianismo. El principio generador de los sistemas de Malebranche y Spinosa era la pasividad de las sustancias creadas y la concentracion en el seno de Dios de toda actividad, de toda causalidad. Leibnitz vió el abismo que habia abierto esta doctrina, y quiso cegarle, sustituyendo la actividad á la pasividad, y presentando el universo entregado á fuerzas, que pululan por todas partes, por medio de su atrevida y magnífica teoría de la monodología, que si bien no es mas que una hipótesis injustificable, produjo una reaccion conveniente, en favor de los verdaderos principios, en el campo de la filosofía. Si nos guiamos por lo que nos dice la conciencia sobre el principio que nos anima, descubrimos en nosotros mismos un principio activo, siempre activo, que obra cuando siente, que obra cuando piensa, que obra cuando quiere. Cualesquiera que sean las facultades que desplegue, siempre aparece en el fondo la actividad, en términos que se la vé, en medio de los obstáculos, que á veces opone el organismo á su desenvolvimiento, hacer los mayores esfuerzos para recobrar la posesion y el uso de sus facultades, y renacer enérgicamente al sentimiento y á la libertad. Y si este principio activo que nos anima, esta fuerza recibe impresiones de los objetos exteriores, estas impresiones no son mas que maneras de obrar de otras sustancias, de otras fuerzas derramadas en la naturaleza. Los minerales, los vegetales, los animales, todos los cuerpos no son otra cosa que fuerzas; y si bien varian en el grado, siendo asimilativas en unas, vegetativas en otras, sensitivas en algunas, no varian de naturaleza, y siempre son fuerzas, hasta el punto de tener este concepto los cuerpos mas inertes, que solo oponen resistencia, porque resistir es obrar. En fin, para Leibnitz no hay dos elementos, la fuerza y la molécula, hay uno solo la fuerza, y la fuerza representada por las mónadas es la