



1171469  
DR  
3323



*Historia Filosofía*

1955

**HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFÍA**

PR

PRECIO  
20 pesetas



BIBLIOTECA CIENTICO-FILOSÓFICA

---

DR. ALBERTO SCHWEGLER

HISTORIA GENERAL  
DE LA  
**FILOSOFÍA**

TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

POR

EDUARDO OVEJERO Y MAURY

CON UN PRÓLOGO DE

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN

CATEDRÁTICO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA  
EN LA UNIVERSIDAD CENTRAL



Fondo bibliográfico  
Dionisio Ridruejo  
Biblioteca Pública de Soria

3383

MADRID  
DANIEL JORRO, EDITOR  
23, CALLE DE LA PAZ, 23

1912

---

ES PROPIEDAD

---

# PRÓLOGO

---

Nunca mejor que tratándose de Historia de la Filosofía, puede decirse que esta labor es muy fácil ó muy difícil, según el modo conforme al cual se considere: muy fácil, si el autor aspira solamente á redactar un mero catálogo de nombres, fechas y títulos de libros; muy difícil, si se preocupa con seriedad de exponer fielmente el pensamiento de los filósofos, fijándose en el núcleo de sus respectivas doctrinas y procurando determinar el parentesco y entronque de unas con otras, única manera de establecer unidad (y, por lo tanto, exponer con carácter científico) en la aparente variedad que ofrece la evolución histórica de los sistemas.

No creo que se haya realizado plenamente este ideal científico en ninguno de los manuales de historia de la filosofía que existen en la actualidad. Entiendo, además, que pasaron para no volver aquellos tiempos en que Hegel «construía la verdadera serie de las ideas según los principios que de antemano había *puesto*, y, como

Poncio Pilatos, se lavaba las manos cuando la Naturaleza se había equivocado, haciendo nacer á un hombre ó á un libro algunos años demasiado pronto ó demasiado tarde» (Lange). Hoy la historia es, ante todo y sobre todo, *Historia*, es decir, narración ordenada de hechos ocurridos en el espacio y en el tiempo; constituirse en juez y sentenciar en tono mayestático, como Júpiter Olímpico desde su trono, es por completo inútil y enormemente ridículo. ¿Quién es el *historiador* para juzgar? Exponga con *orden* y *exactitud* los hechos, ajústese cuanto pueda al pensamiento y aun á las palabras del filósofo, y no meta la hoz en mies ajena, porque si su cerebro es raquíptico, empequeñecerá todo cuanto encierre, y si, por el contrario, es genial, falsificará sin advertirlo las ideas de otro. Por eso decía Schopenhauer que vale más una *Antología de filósofos*, hecha con discreción por eruditos probos y de talento, que la mejor *Historia de la Filosofía* (1), y así también escribe Menéndez y Pelayo: (2) «Hay algo peor que las traducciones de palabras, y son

---

(1) Puede servir de modelo la excelente *Historia philosophiae Graecae: testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt* H. Ritter et L. Preller (editio octava, quam curavit Eduardus Wellmann); Gothae, Sumptibus Friderici Andreae Perthes, 1898. En francés existe el *Recueil de morceaux choisis des philosophes* de E. Boirac (Paris, Alcan, 1907). En parte desempeña un fin análogo la colección *Les grands philosophes français et étrangers*, que publica en París la Sociedad editorial Louis-Michaud, y que consta ya de varios tomos, con fragmentos de los escritos de Platón, Descartes, Kant, Tarde, Lamarck, Montesquieu, Soloviev, Bergson, Boutroux, Cabanis, Helvecio, Leibniz, Hegel, Pascal, Durkheim, Spencer y Berkeley, precedidos de introducciones históricas.

(2) *Ensayos de crítica filosófica*; Madrid, 1892; pág. 184.

las traducciones de ideas y sistemas ajenos á nuestro propio sistema é ideas. Por eso los grandes filósofos han solido ser tan malos historiadores de la Filosofía, al paso que esta historia ha debido servicios eminentes á espíritus relativamente medianos y modestos, como Brueker, como Tennemann, como Ritter. Bástale al historiador de la Filosofía comprender lo que expone; con esto se librá de la peligrosa tentación de rehacerlo» (1).

La vergonzosa penuria en que se hallaba España por lo que respecta á este género de investigaciones (2), ha sido parcialmente remediada en estos últimos años, mediante versiones de notables libros extranjeros. Se han traducido al castellano la *Historia del Materialismo* de Lange, la *Historia de la Filosofía moderna* y *Los filósofos contemporáneos* de Höffding, *La Filosofía en el siglo XIX* de Mercier (3), *La Filosofía alemana desde Kant* de Falckenberg, la *Historia de la Filosofía* de Fouillée, la de P. Janet y G. Séailles, los *Fragmentos sobre la historia de la Filosofía* de Schopenhauer, y otros varios trabajos de importancia evidente y de criticismo muy apreciable.

---

(1) Consúltese mi *Historia de la Filosofía española*; t. I; Madrid, 1908; págs. 13-14.

(2) Consúltese la Advertencia preliminar de mi *Programa de Historia de la Filosofía* (Madrid, 1906). Para indicaciones bibliográficas, véase el clásico *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Federico Ueberweg, adicionado por Max Heinze (4 tomos en 4.º; la última edición es de Berlín, 1909-1905-1907-1906).

(3) Los citados libros de Lange, Höffding y Mercier, figuran en esta misma *Biblioteca científico-filosófica* (D. Jorro, editor). En ella consta también la versión de la *Introducción á la Filosofía* de Wundt, en cuyo 2.º volumen hay una breve exposición de la historia de la Filosofía.

Ninguno de ellos, sin embargo, iguala en interés, desde el punto de vista del manual ó compendio escolástico, á la *Historia general de la Filosofía* del Dr. F. K. Alberto Schwegler, que acaba de traducir á nuestro idioma el doctísimo escritor y querido amigo nuestro D. Eduardo Ovejero y Maury, bien conocido, entre otros trabajos, por la excelente versión que publicó en 1911, de la disertación de Schopenhauer sobre *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente* (1). Saltan á la vista, en esa traducción del Sr. Ovejero, la perfecta inteligencia del original, y la soltura, elegancia y claridad del estilo, cualidades inapreciables en libros como el presente, que se destinan á un gran número de lectores.

Menos moderno que los de Vorländer y Windelband (que asimismo merecerían versión castellana), es el manual de Schwegler (1819-1857) por muchos conceptos utilísimo. Buena prueba de ello es el número de ediciones que ha alcanzado en Alemania. Publicado por vez primera en Stuttgart, el año 1848, é incluido después en la Biblioteca Reclam, llegaba á la edición núm. 16 en 1905 (2), con los aditamentos, muy discretos por cierto, del Dr. R. Koeber.

Tiene el manual de Schwegler el indiscutible mérito de estar escrito, no con materiales de segunda mano,

---

(1) En mi *Colección de filósofos españoles y extranjeros*, publicada por el editor V. Suárez.

(2) Tengo á la vista la edición siguiente: *Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfadens zur Uebersicht*, von Dr. Albert Schwegler. Sechzehnte Auflage nach der von Dr. R. Koeber bearbeiteten 15. Auflage revidiert. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1905. (340 págs. ns. en 4.º).

sino mediante el estudio directo y profundo de los textos originales. Además, Schwegler poseía notablemente el arte de la exposición; sabía prescindir de los detalles accesorios, y hacer notar el aspecto fundamental de cada doctrina. Los párrafos de este libro referentes á Platón, á Aristóteles, á Kant, á Fichte, á Schelling y á Hegel, son prueba fehaciente de los méritos á que aludo.

Con todas estas ventajas, no puede negarse, sin embargo, que el manual de Schwegler es hoy insuficiente para adquirir una idea completa del desenvolvimiento general de la especulación filosófica. Falta en absoluto toda la filosofía oriental, cuya importancia, por lo menos en lo que á la India respecta, es tan grande como puede serlo la del pensamiento griego. Además, la parte dedicada á la Edad Media y al Renacimiento, es en este libro tan exígua, que puede considerarse nula. En diez páginas escasas se *despacha* todo ese período, dándose así un gigantesco *salto* desde Plotino hasta Bacon de Verulamio, como si Escoto Eriúgena, Pedro Abelardo, Algacel, Averroes, Abengabirol, Maimónides, Raimundo Lulio, Santo Tomás de Aquino, Luis Vives, Francisco Suárez, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, no mereciesen una atención proporcional, cuando menos, á la que se otorga á Geulinx, á Malebranche, á Wolff ó á Jacobi. Por último, se observa en este libro, como en la generalidad de las obras alemanas (especialmente las de nuestros días), una resistencia patente á mencionar fuentes de conocimiento latinas, como si Alemania no fuese el pueblo más moderno de todos, en orden al cultivo de la filosofía, ó como si ésta hubiese de circuns-

cribirse á lo que se produce en Alemania, pretensión á todas luces ridícula é injustificada.

A pesar de estos defectos y de otros que pudieran apuntarse (porque á nadie se le oculta que en un manual de esta especie deberían figurar también las doctrinas de Max Stirner, de Hamilton, de Avenario, de W. James, de Nietzsche y de Bergson), la obra de Schwegler puede prestar notable servicio á la cultura española, y en tal sentido es acreedor á nuestra gratitud su cultísimo traductor.

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN.

---

# INTRODUCCIÓN

---

## § 1.—Concepto de la historia de la filosofía.

Filosofar es reflexionar; la filosofía es la observación reflexiva de las cosas.

No obstante, no podríamos dar por agotado el concepto de la filosofía con esta definición. También reflexiona el hombre en su vida práctica al aplicar los medios para la consecución de sus fines; también son de naturaleza reflexiva otras ciencias que no pertenecen á la filosofía en su sentido estricto. ¿En qué se diferencian, pues, estas ciencias de la filosofía? ¿En qué se distingue, por ejemplo, la filosofía de la astronomía, de la medicina y del derecho?

Ciertamente que no se diferencia de ellas por la diversidad de su objeto. El objeto de la filosofía es el mismo que el de las ciencias empíricas particulares: disposición y ordenamiento del mundo, estructura y funciones del cuerpo humano, propiedad, derecho y Estado; todos estos conceptos pertenecen á la filosofía, del mismo modo que pertenecen á cada una de las ciencias especiales. El contenido de la experiencia, la realidad, es también el contenido de la filosofía. Por lo tanto, no es su asunto lo que distingue á la filosofía de las ciencias empíricas, sino su forma, su método y la manera de considerar el asunto. Las ciencias ex-

perimentales particulares toman su materia inmediatamente de la experiencia, la encuentran ya dada de antemano y la recogen como la encuentran; la filosofía, por el contrario, no toma nada tal y como lo encuentra, sino antes bien lo persigue hasta sus últimos fundamentos, considera cada cosa particular en relación con un principio último, como miembro condicionado en la totalidad del saber. De este modo despoja á lo particular, es decir, á los datos de la experiencia, de su carácter de inmediatividad, de particularidad y de accidentalidad; extrae del cúmulo inmenso de detalles particulares lo general; de la infinita y caótica multitud de lo accidental, lo necesario, las leyes universales; en suma, la filosofía considera la totalidad de los fenómenos empíricos en un sistema ordenado y racional.

De lo dicho se infiere que la filosofía (como totalidad reflexiva de lo empírico) está en constante comercio con las ciencias empíricas, y que así como por un lado condiciona á estas ciencias empíricas, es, á su vez, en otra forma, condicionada por ellas. Así pues, una filosofía absoluta, completa, está tan lejos de existir (en el tiempo, es decir, en el curso de la historia) como una ciencia empírica completa y terminada. En realidad la filosofía se nos muestra únicamente como una serie de distintas filosofías temporales ó históricas, que aparecen unidas á los progresos de las ciencias particulares y de la cultura social y política en todo el curso de la historia, y que representa los diferentes grados de desarrollo de la ciencia humana en general. El contenido, el influjo mutuo, y la relación interna de estos períodos de la filosofía, constituyen el objeto propio de la historia de la filosofía.

Con esto indicamos ya en qué relación están las diferentes épocas filosóficas. Del mismo modo que la historia de la humanidad, aun estudiada desde el punto de vista del cálculo de las probabilidades, se nos muestra regida por la idea de un progreso espiritual é intelectual, como una serie, si bien no siempre constante, de desarrollos graduales, las

épocas filosóficas— pues cada época filosófica es sólo la expresión filosófica de la vida de su tiempo,—los sistemas particulares de cada siglo, constituyen una marcha orgánica, un sistema racional é interiormente articulado, una serie de desarrollos, fundados en el esfuerzo natural del espíritu para llegar á la conciencia de sí mismo, para elevarse hasta la ciencia del universo natural y espiritual, reconociéndolo como su propia esencia, como su realidad, como su espejo.

Hegel fué el primero que formuló esta idea, considerando la historia de la filosofía como un proceso unitario; sin embargo, exageró esta noción, verdadera en su principio, llegando á amenazar la libertad de las acciones humanas, y el concepto del acaso, es decir de lo no sometido á una ley racional. En efecto, afirma que la sucesión de los sistemas filosóficos en la historia, es la misma que la sucesión de las categorías en el sistema de la lógica. Si despojamos al concepto fundamental de cada uno de los diferentes sistemas filosóficos, de todo aquello que constituye su envoltura ó configuración exterior, su utilidad contingente ó histórica, etc., encontraremos los diferentes grados del concepto lógico (Ser, Devenir, Existir, Esencia, Cantidad, etc., etc.). Y á la inversa, tomado en sí mismo el desarrollo lógico, tendremos el proceso del fenómeno histórico.

En su Enciclopedia (I, 166, t. VI) expresa Hegel este pensamiento: «Los distintos grados de la idea lógica los encontramos en la historia de la filosofía, en la configuración de cada uno de los sistemas filosóficos aparecidos sucesivamente, cada uno de los cuales tiene por fundamento una definición especial de lo Absoluto. Así como el desarrollo de las ideas lógicas se nos manifiesta como un progreso de lo abstracto sobre lo concreto, del mismo modo en la historia de la filosofía los primitivos sistemas son los más abstractos y por consiguiente los más pobres. Pero la relación de los sistemas primitivos con los posteriores es, en general, la misma que la relación entre los primeros y los posteriores grados de las ideas lógicas, y ciertamente de

modo, que los posteriores contienen como encerrados (esto es, como «Momentos») á los primeros».

Pero esta opinión no se justifica en su principio ni se confirma históricamente. En su principio es defectuosa, pues la historia es una mezcla de libertad y de necesidad, mostrándose en su conjunto como una síntesis racional; pero en detalle como un juego de infinitos acasos, de la misma manera que la naturaleza, como todo, se nos manifiesta como un sistema racional de diferentes grados, pero los casos particulares desafían todo intento de ordenación esquemática. Por otra parte, en la historia se da el individuo, el cual posee iniciativa, subjetividad libre, es decir, algo incommensurable. Pues por mucho valor que se quiera dar á lo condicionado y determinado del individuo, es decir, á la influencia que éste sufre de lo general, de su tiempo, de su ambiente, de su nacionalidad, etc., una voluntad libre nunca puede ser rebajada al valor de un mero número. La historia no es una ecuación numérica que pueda comprobarse exactamente. Así, pues, en la historia de la filosofía no se puede hablar de una construcción apriorística de lo histórico; los hechos no pueden considerarse como ejemplos explicativos de un sistema de conceptos adoptados de autemano, sino que los datos de la experiencia son, en cuanto los sometemos á un examen crítico, algo dado, admitido por la tradición, y el enlace racional de estos datos se consigue por medio de procedimientos analíticos: solo por la ordenación y encadenamiento científico de este contenido histórico, podrán mostrarnos las ideas especulativas su relación mutua.

Contra la opinión hegeliana, podemos oponer otro punto de vista mucho más amplio, que es el siguiente. La evolución histórica se diferencia casi siempre de la evolución lógica. En su origen histórico, el Estado, por ejemplo, fué una reacción contra el espíritu de bandidaje; en su origen lógico, por el contrario, el Estado no nace del espíritu de bandidaje, sino de la idea del Derecho. Así también, mien-

tras el progreso lógico se nos manifiesta como un proceso continuo de lo abstracto á lo concreto, la evolución histórica de la filosofía es casi siempre un paso de lo concreto á lo abstracto, de lo intuitivo á lo pensado, una solución abstracta de lo concreto de todas las formas culturales, datos religiosos, y circunstancias sociales, en las cuales está como encerrado el sujeto de la filosofía. El sistema filosófico procede sintéticamente. La historia de la filosofía, es decir, la historia del pensamiento, procede, por el contrario, analíticamente. Por consiguiente, con pleno derecho se puede afirmar todo lo contrario de la tesis hegeliana, es decir, que lo que en sí es lo primero, es precisamente para nosotros lo último. Así vemos que la filosofía jónica no elabora su sistema con el Sér como concepto abstracto, sino con los conceptos materiales más concretos é intuitivos, como el agua, el aire, etc. Aun el mismo Sér de los eleáticos y el Devenir de Heráclito, no son todavía puras determinaciones conceptuales, sino conceptos no depurados, intuiciones materiales coloreadas. En general, es pretensión vana querer buscar en cada uno de los sistemas filosóficos históricos una categoría lógica como su principio central, por la razón de que la mayor parte de estas filosofías tienen por objeto la idea, no como concepto abstracto, sino en su realización como naturaleza y espíritu, respondiendo, en gran parte, no á cuestiones lógicas, sino filosófico-naturales, psicológicas y éticas. Hegel hubiera debido extender la comparación de las evoluciones histórica y sistemática, no exclusivamente al sistema lógico, sino á todo el sistema de las ciencias filosóficas. Los eleáticos, Heráclito, los atomistas—y aquí en efecto coincide la lógica hegeliana con la historia de la filosofía—habían colocado en la cima de sus sistemas una categoría de este género, pero ¿y Anaxágoras, los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles? Aunque atribuyamos á tales filósofos un principio central, y, por ejemplo, reduzcamos la filosofía de Anaxágoras al concepto del fin, la sofística al de la apariencia, la filosofía socrática al del bien,

lo cual no puede hacerse sin alguna violencia, se nos presenta una nueva dificultad, y es que la serie histórica de estas categorías no coincide ya con la serie lógica. Realmente tampoco Hegel ha intentado una comprobación histórica de su mencionado principio, renunciando á él en el dintel mismo de la filosofía griega. Ser, Devenir, Substancia; los eleáticos, Heráclito, los atomistas, hasta aquí subsiste el paralelismo, pero no va más allá. No solo aparece ahora Anaxágoras con su concepto de la razón adecuada á un fin, sino que en adelante no coinciden ambas series. En su consecuencia, Hegel hubiera debido suprimir la filosofía jónica, pues la materia no es una categoría lógica; además hubiera tenido que señalar á los pitagóricos su puesto después de los eleáticos y atomistas, pues la categoría de la cantidad sigue á la de la calidad y así sucesivamente, hasta tener que prescindir completamente de la cronología. Si no queremos que esto suceda, nos deberemos contentar, al reproducir el camino que el espíritu reflexivo recorre en la historia, con señalar los principales jalones de la historia del progreso racional: siempre que el historiador de la filosofía, vislumbrando un momento evolutivo, encuentra realmente en él un verdadero progreso filosófico, el hallazgo de una nueva idea; pero guardémonos de aplicar al detalle una inmanente regularidad, un encadenamiento de conceptos con un engranaje graduado y perfecto. La historia marcha á veces por líneas serpentinadas, afectando aparentes retrocesos; sobre todo, la filosofía, con harta frecuencia abandona un campo dilatado y fértil para establecerse en una estrecha zona inculta, pero no hace esto sino para sacar más producto, para explotar más provechosamente este nuevo terreno; á veces ha consumido miles de años en estériles tentativas, que sólo han producido un resultado negativo, y otras vemos reproducirse en el estrecho círculo de una generación una multitud de ideas filosóficas: no hay por consiguiente en la evolución filosófica una ley natural regular é invariable. Como el reinado de la libertad, la his-

toria solo se nos muestra como obra de la razón al fin de los tiempos.

Para una orientación general sobre la evolución de la filosofía, podríamos recomendar especialmente, Conferencias de Hegel sobre la Historia de la filosofía, edit. por K. L. Michelet, tres tomos, 2.<sup>a</sup> edic., Berlin, 1840-1843 (Obras; tomos XIII-XV), así como la introducción de la Historia de la nueva filosofía, de Kuno Fischer (Edic. del Jubileo, 1898) y Conceptos de la vida de los grandes pensadores, por R. Eucken, edic. Leipzig, 1904. De las innumerables nuevas introducciones á la filosofía (Fr. Paulsen II, edic. Stuttgart, 1904; Osw. Külpe, 3.<sup>a</sup> edic., Leipzig, 1903; W. Jerusalem, 2.<sup>a</sup> edición, Viena, 1903; Hans Cornelius, Leipzig, 1903; W. Wundt, 2.<sup>a</sup> edic., Leipzig, 1902) debe recomendarse á este objeto muy especialmente la última, en cuanto presenta el desarrollo histórico en primer término, y en el capítulo II contiene un bosquejo de la historia de la filosofía desde los filósofos jónicos hasta la actualidad. Por la misma razón debemos mencionar aquí el instructivo libro de Alois Riehl: *Introducción á la filosofía contemporánea*, Leipzig, 1903.

Los más importantes tratados alemanes sobre Historia de la Filosofía, son los siguientes: Jos. Ed. Erdmann, *Elementos de Historia de la Filosofía*, 4.<sup>a</sup> edic., corregida por Benno Erdmann, Berlin, 1896; W. Windelband, *Historia de la Filosofía*, 2.<sup>a</sup> edic., Freiburg, 1900; E. Düring, *Historia crítica de la Filosofía*, 5.<sup>a</sup> edic., Berlin, 1904; Ueberweg Heinze, *Elementos de Historia de la Filosofía*, 9.<sup>a</sup> edic., Berlin, 1903; la más completa en la materia, y avalorada especialmente por la riqueza de datos literarios. Pero el cuadro más amplio es el que nos promete Paul Deussen en su *Historia general de la Filosofía con especial referencia á las religiones*, de la cual hasta el día sólo ha aparecido el tomo I, sec. 1 y 2 (*Filosofía de los Vedas y de los Upanishads*) Leipzig, 1894. Entre los manuales más sintéticos es de mencionar la *Historia de la Filosofía* de Carlos Vorländer, Leipzig, 1903. (Biblioteca filosófica, tomos 105 y 106).

Finalmente mencionaremos también las más importantes monografías de cada una de las ramas y direcciones particulares de la filosofía, á saber: K. Prantl, *Historia de la lógica en Occidente*, cuatro tomos (el tomo I trata de la Lógica en la antigüedad), Leipzig 1855-1870 (tomo II en 2.<sup>a</sup> edición 1885); Ed. v. Hartmann, *Historia de la Metafísica*, Leipzig 1899-1900; H. Siebeck, *Historia de la Psicología*, Gotha 1880-1884 (hasta Tomás de Aquino); Theob. Ziegler, *Historia de la Ética*, 2.<sup>a</sup> edic. Strassburgo 1892 (tomo III falta); Fr. Alb. Lange, *Historia del Materialismo* (1), 6.<sup>a</sup> edic. Leipzig; O. Willmann, *Historia del Idealismo*, tres tomos, Braunschweg, 1894-1897.

## § 2.—División.

Pocas palabras hemos de decir sobre los límites de nuestro asunto y sobre la división ó distribución de sus partes. ¿Dónde y cuándo empieza la filosofía? Según lo manifestado en el párrafo 1, allí donde por primera vez se investigó un principio filosófico, una última razón de lo existente, no por un camino religioso ó práctico, sino filosófico (científico, teórico). Por tanto, la filosofía propiamente dicha empieza con la filosofía griega. Las llamadas filosofías orientales (China é India), que son más bien teologías y mitologías, y las cosmogonías míticas de la Grecia antigua, caen por consiguiente fuera de los límites de nuestra ciencia. Empezaremos, pues, la historia de la filosofía, como ya lo hizo Aristóteles, por Tales de Mileto.

Así limitada la materia de nuestro estudio, se divide naturalmente en filosofía antigua (griega y romana), filosofía de la Edad Media, y filosofía moderna. Ya indicaremos, al pasar de unas épocas á otras, la relación interior que en-

---

(1) Publicada la traducción española en esta Biblioteca. Madrid, Jorro, editor.

tre sí mantienen, pues no podríamos hacerlo aquí sin incurrir en repeticiones.

La primera época á su vez se divide en tres períodos: 1) Filosofía presocrática desde Tales hasta los sofistas (inclusive); 2) Sócrates, Platón, Aristóteles; 3) Filosofía postaristotélica (hasta el platonismo, inclusive). Esta división es actualmente reconocida como la más natural. La división tripartita es aceptada por la mayor parte de los historiadores de filosofía, si bien discrepan en cuanto á los límites de los períodos. Así Hegel incluye en el primer período, que á su vez subdivide en tres subperíodos, á Aristóteles, estudia en el segundo la filosofía greco-romana, y en el tercero á los neoplatónicos. Schleiermacher sólo admite dos períodos en la filosofía griega: el período presocrático y el período postsocrático, pero distingue en el segundo una época de florecimiento y otra de decadencia, de suerte que en el fondo se trata también de una división tripartita.

La obra clásica para el estudio de la filosofía griega es la *Filosofía de los griegos*, de Ed. Zeller, de la cual se publicará próximamente la cuarta edición. (De la parte primera ya se hizo en 1892 la quinta). En 1901 se publicó la sexta edición del breve resumen de la filosofía griega.

Al lado de Zeller debemos citar: W. Windelband, *Historia de la Filosofía antigua*, 2.<sup>a</sup> edic. Munich, 1894 (Biblioteca manual de los clásicos de la antigüedad, de J. Müller), además A. Doring, *Historia de la Filosofía griega*, dos tomos, Leipzig, 1903, y Th. Gomperz, *Los pensadores de la Grecia*; 2.<sup>a</sup> edic., Leipzig, 1903.

Quien quiera estudiar la filosofía griega en sus fuentes, debe acudir, además de las obras que hasta nosotros han llegado de cada uno de dichos filósofos, á los *Fragmenta philosophorum graecorum*, ed. F. W. A. Mullach, vol. I-III, París, 1880-81, á la *Historia philosophiae graecoromanae ex fontium locis contexta*, edic. 8, cur. E. Wellmann, Gotha, 1898, y á las excelentes colecciones de H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlín, 1879, y *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlín, 1901.



# FILOSOFIA GRIEGA

---

## PRIMER PERÍODO

### Filosofía presocrática

#### § 3.—Resumen general.

1. La tendencia general de la filosofía presocrática es la siguiente: hallar un principio que explique la naturaleza. La naturaleza, lo que más inmediatamente se ofrecía á sus ojos, lo palpable ó tangible era lo que estimulaba sus investigaciones. Se pensó que como fundamento de todas las formas variables, de todos los diversos fenómenos, debía haber un principio inmutable. ¿Cuál era este principio? ¿Cuál era el origen de las cosas? se preguntaban. De un modo más exacto: ¿qué elemento natural es el elemento primario? La respuesta á esta pregunta constituyó el problema de los filósofos físicos jónicos. Uno de ellos (Tales) afirmó que era el agua; otro (Anaxímenes) el aire. Un tercero (Anaximandro) la masa caótica primordial.

2. Más alta solución dieron los pitagóricos á este problema. La explicación de lo existente no podía darla, según ellos, la materia en su concreción sensible, sino en sus rela-

ciones formales y en sus dimensiones. En consecuencia hicieron del número, como determinante de estas relaciones, su principio. «El número es la esencia de todas las cosas», fué su tesis. El número es el mediador entre la concepción inmediata y sensible y el pensamiento puro. Número y medida se relacionan sólo con la materia, en cuanto ésta es algo extenso y está condicionada por el espacio y por el tiempo; pero sin embargo no existen ni el número ni la medida sin materia, sin intuición. Este modo de elevarse sobre el problema, que á la vez era un modo de profundizar en el problema mismo, constituye la esencia y la posición del pitagorismo.

3. Traspasando los datos de la experiencia y haciendo abstracción de todo lo material, los eleátas hicieron de esta abstracción su principio, la negación de toda relación temporal y especial, el puro Sér. En vez del principio sensible de los jónicos, y del principio cuantitativo de los pitagóricos, sentaron de este modo un principio inteligible.

4. Y con esto queda cerrado el primer estadio de la filosofía griega, el analítico, para hacer lugar al segundo, ó sea al sintético. Los eleáticos sacrificaron á su primer principio del puro Sér, todo sér finito, el sér del mundo. Pero la negación de la naturaleza y del mundo era insostenible. La realidad de ambos mostrábase á su despecho, y los mismos eleáticos, si bien con algunas reservas y sólo hipotéticamente, hablaron de ella. Pero no tenían, para pasar de su Sér abstracto á los seres concretos, ningún puente: su principio debía ser una razón explicativa de lo existente, y no lo era. La necesidad de encontrar un principio que explicase el devenir, lo actual, se hacía cada vez más apremiante. Heráclito resolvió este problema afirmando la unidad del sér y del no sér, el devenir, como principio absoluto. Según él, era propio de la naturaleza de las cosas estar en perpetuo cambio, en una corriente continua: «Todo pasa» (*πάντα ῥεῖ*). Aparece aquí, en vez de la materia originaria de los jónicos, el concepto de una primera fuerza viva, el primer

conato de explicación, por un procedimiento analítico, de un principio de lo existente y de su movimiento. A partir de Heráclito, el problema de la causa del devenir será la cuestión capital y el motivo principal del desarrollo filosófico.

5. El devenir es la unidad del sér y del no sér. El principio de Heráclito fué separado en estos dos momentos por los atomistas. En efecto, Heráclito había formulado el principio del devenir, pero como asunto de experiencia; había expuesto la ley del devenir, pero no la había explicado; tratábase ahora de demostrar la necesidad de aquella ley universal. ¿Por qué está todo en perpetuo flujo, en continuo movimiento? De la inmediata unificación de la materia y de la fuerza motriz debíase pasar á la separación consciente y determinada distinción ó mecánica diferenciación de ambas. Ya para Empédocles la materia era el sér permanente, la fuerza, la razón del movimiento. Tenemos aquí una combinación de Heráclito y Parménides. Pero la fuerza motriz era en Empédocles un poder mítico, el amor (*φιλότης στοργή, Ἄφροδίτη*) y el odio (*νεῖκος*), y en los atomistas una incomprensible necesidad natural. De este modo, ya en el camino de una explicación mecanicista, el devenir era más bien descrito que explicado.

6. Desconfiando de una explicación puramente materialista del devenir, Anaxágoras negó que la materia fuese una causa inteligente del mundo: concibió el espíritu como la última causa del mundo, de su ordenación y de su finalidad. Con esto se ganaba un gran principio para la filosofía: un principio ideal. Pero Anaxágoras no supo dar á su principio un completo desarrollo. En vez de una concepción lógica del universo, en vez de derivar lo existente de la idea, volvió otra vez á la explicación mecanicista: su «razón constructiva» (*νοῦς*), sólo le sirvió en realidad como primer motor, como fuerza motriz, es un *deus ex machina*. A pesar de su presentimiento de un algo más elevado, Anaxágoras sigue siendo un físico como sus predecesores. El espíritu no se le representa aún como verdadero poder

sobre la naturaleza, como espíritu organizador y libre del universo.

7. El progreso consistía en que, una vez establecida la diferencia entre espíritu y naturaleza, había de ser reconocido el espíritu como más alto que esta última. Tal misión les estaba reservada á los sofistas. Su obra fué embrollar, por medio de contradicciones, el pensamiento cautivo en el objeto, en el dato empírico, en la autoridad, y confundir la objetividad, que antes absorbía al sujeto, con la primera y naciente conciencia de la superioridad del pensamiento subjetivo. Los sofistas introdujeron el principio de subjetividad (yoidad) en la forma de explicaciones ó esclarecimientos religiosos y políticos, si bien realmente de un modo puramente negativo, como destructores de lo existente en todas las esferas de aquellos tiempos, hasta que Sócrates elevó contra este principio de la subjetividad empírica el de la subjetividad absoluta, proclamando el espíritu en forma de voluntad moral y concibiendo el pensamiento como sustantivamente más alto que lo existente, como la verdad de toda realidad. Con la sofística, que representa el desenlace natural de la antigua filosofía, termina nuestro primer período.

#### § 4.—Los antiguos filósofos jónicos.

1. Tales. En la cima de los filósofos naturalistas jónicos, y al mismo tiempo en la de la filosofía en general, fué colocado con bastante unanimidad por los antiguos, Tales de Mileto (unos 600 años antes de Cristo), contemporáneo de Creso y de Solón. La afirmación filosófica á la cual debe su puesto en la filosofía es la siguiente: «El principio (primer principio, causa originaria) de todas las cosas es el agua (es decir lo flúido, la humedad en general, el *ὕδωρ*): del agua procede todo y al agua vuelve todo. Sin em-

bargo, por esta opinión, sobre el origen de todas las cosas no hubiera sido elevado sobre el nivel de las anteriores cosmogonías míticas; el mismo Aristóteles, al hablar de Tales, cita á otros antiguos «teólogos» (sin duda alguna comprende entre éstos también y primeramente á Homero) que atribuían el origen de todas las cosas á Tétis y al Océano: pero el intento de fundar su principio físico en otra cosa que representaciones míticas é introducir en la filosofía un procedimiento científico, es lo que hace que se le considere como el fundador de la filosofía. Fué el primero que intentó una explicación natural científica de los fenómenos del mundo. No podemos, sin embargo, determinar cómo llegó á fundamentar su principio. Sin embargo, parece ser que la observación de que la semilla y la nutrición de las cosas necesita de la humedad, que el gusano se desarrolla merced á la humedad, y que, en general, es la humedad necesaria para la vida y para la producción de la vida, le condujo á formular su teoría. De la condensación ó rarificación de esta primera materia parece ser que dedujo la variación de las cosas, pero nunca llegó á determinar bien este proceso. Con ello queda sentada la significación de Tales. No fué en modo alguno un filósofo especulativo como los anteriores. Los escritos de filosofía eran en aquel tiempo aun bastante raros, y parece ser que Tales no consignó por escrito ninguna de sus opiniones. Se le contaba entre los siete sabios de Grecia, por su tendencia ético-política, y los rasgos que de él nos transmiten sus contemporáneos, parecen indicar ante todo un genio de naturaleza práctica. Herodoto, por ejemplo (1, 74, 75), cuenta que predijo un eclipse de sol y que en el paso de Creso por el Halys dirigió la construcción de los diques y otros hechos semejantes. Si algunos escritores posteriores le atribuyeron haber afirmado la unidad del mundo, la idea de un alma universal ó espíritu constructivo del universo, la inmortalidad del alma, etc., trátase aquí sin duda de una traslación legendaria de ideas posteriores á un sistema embrionario.

2. Anaximandro (611-545). Anaximandro de Mileto, considerado por los antiguos unas veces como discípulo y otras como contemporáneo de Tales, en todo caso una generación más joven que él, trató de desarrollar el principio de Tales. Definió su Sér primario dándole por primera vez el nombre de principio (*ἀρχή*) como el fundamento eterno, infinito é indeterminado del cual procede todo y al cual todo vuelve en la ordenación de los tiempos, como aquéllo que abarca y rige todas las esferas del mundo, y que siendo en sí mismo infinito é indeterminado, es el fundamento de toda determinación de lo finito y variable. Es muy discutible cómo debemos interpretar este sér originario de Anaximandro. No es ninguno de los cuatro elementos ordinarios: pero, realmente, tampoco era nada inmaterial ó incorporeal, sino que probablemente Anaximandro quiso indicar la materia originaria, aun no dispersa en los distintos elementos, el *Príus* temporal, la indiferencia química de nuestras actuales oposiciones elementales. En este respecto, aquella materia primera es positivamente algo «ilimitado» é «indeterminado» (*τὸ ἀόριστον*) esto es, no determinado cualitativamente, no limitado cuantitativamente, pero de ningún modo un principio puramente dinámico, como la amistad y la discordia de Empédocles, sino una expresión más filosófica de aquella idea que las antiguas cosmogonías quisieron representar en el caos. En su consecuencia, Anaximandro hace derivar de su «sér» originario, mediante un movimiento peculiar y eterno, la oposición primaria del frío y del calor (esto es, de la base de los elementos y de la vida), demostrando claramente que su «sér originario» no es sino la esencia virtual no desarrollada ni diversificada de estas oposiciones elementales. Es interesante cómo Anaximandro concibe el origen y el desarrollo de los seres vivos. La tierra se encontraba primitivamente en un estado flúido. En esta masa fangosa formáronse por la acción del calor burbujas, de las cuales salieron seres organizados que, como correspondían al ambiente en que se formaban, eran

de naturaleza pisciforme. Con la creciente condensación y desecación de la tierra, estas primeras formas orgánicas se fueron propagando y creciendo hasta llegar á la formación del hombre. En esta doctrina podemos ver el gérmen de la teoría de Oken sobre el origen de los organismos de un fluido primitivo, así como también el de la teoría de la descendencia de Lamark y de Darwin. El único fragmento que ha llegado hasta nosotros de Anaximandro dice así: *ἐξ ὧν ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδοῖναι γὰρ αὐτὰ δικὴν καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

3. *Anaximenes* (588-524).—Anaximenes, considerado por algunos como discípulo y por otros como compañero de Anaximandro, acércase á la concepción de Tales, en cuanto hacía consistir el principio del mundo en el aire ilimitado que todo lo llena y está siempre en movimiento, y del cual por evaporación (*ἀραιώσεις, μάωσις*) y condensación (*πύκνωσις*) se forma todo. La consideración de que el aire rodea todo el mundo y que la respiración es la que condiciona la vida de todos los seres (*οἶον ἡ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα, ἀῆρ οὐσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ἔλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀῆρ περιέχει*), parece haber sido lo que le llevó á mantener esta opinión.

4. Próximamente cien años después de Anaximenes, halló aún la filosofía naturalista de los jónicos un representante y mantenedor en Diógenes de Apolonia, contemporáneo de Anaxágoras. Diógenes afirmaba que el principio del mundo de Anaximenes, el aire, contenía ya todas las propiedades del espíritu ó razón de Anaxágoras; por consiguiente hacía indispensable este último principio y la doctrina completamente dualística de Anaxágoras.

5. *Resumen*.—Los tres primeros filósofos jónicos, por lo tanto, tienen de común, y á esto se reduce toda su filosofía—*a*) que buscan la esencia universal de todo lo existente—*b*) que la encuentran en un sér ó abstracto material—*c*) que dan algunas indicaciones sobre la derivación de las formas primitivas de la naturaleza de esta materia originaria.

## § 5.—El pitagorismo.

1. *Su lugar en la historia de la filosofía.*—La filosofía jónica muestra en su origen la tendencia de abstraer determinadas cualidades de la materia. Esta misma abstracción veremos en la escuela pitagórica, en un grado más alto, pero no referida ya á las cualidades concretas de la materia, ni á la determinación cualitativa de sus elementos, como aire, agua, etc., sino ante todo á sus determinaciones cuantitativas y á su medida, no sólo á la sustancia, sino también á la ordenación en el espacio y á la forma de las cosas. Pero la determinación de la cantidad es el número: este es el principio y el punto de partida del pitagorismo.

2. *Cronología.*—La doctrina del número se remonta á Pitágoras de Samos (nacido probablemente entre 580 y 570 antes de Cristo). Su residencia en ulteriores tiempos de su vida fué Crotona, en la Magna Grecia, donde para promover un renacimiento social y político de las ciudades subitalianas, divididas por la lucha de los partidos, fundó una sociedad cuyos miembros se obligaban á observar una vida de pureza y piedad, á profesarse estrecha amistad mutua, y á darse ejemplo por la severidad de las costumbres y el orden y armonía de la vida común. Lo que de la vida de Pitágoras sabemos, así como de sus viajes y de su influjo político en la baja Italia, está tan entretrejado con sagas, leyendas, fábulas y evidentes poesías (pues no sólo los antiguos pitagóricos tenían gran inclinación hacia lo misterioso y esotérico, sino que los mismos biógrafos neoplatónicos de Pitágoras relatan su vida en forma de novela histórico-filosófica) que nunca estamos seguros de pisar un terreno histórico. La misma inseguridad domina sobre su doctrina, esto es, sobre la parte que le corresponde en la doctrina de

los números, que Aristóteles nunca atribuye directamente á él, sino sólo á los pitagóricos en general, de lo cual parece deducirse que sólo se desarrolló completamente dentro de la sociedad ó compañía fundada por él. Las noticias sobre su escuela no toman apariencia de certeza sino cien años después de Pitágoras, hacia los tiempos de Sócrates. A los pocos rayos de luz que en esta materia poseemos, pertenecen Filolao y Arquitas, contemporáneos de Platón, mencionados por éste en su diálogo «Fedón». Además sólo poseemos la doctrina pitagórica en la forma en que la formularon Filolao, Eurito y Arquitas, puesto que los anteriores no dejaron escrito alguno.

3. *El principio pitagórico.*—El principio fundamental del pitagorismo fué la idea de medida y de armonía; en él es tanto un principio práctico de vida, como una ley suprema del universo. La cosmología pitagórica consideraba el conjunto del mundo como un todo ordenado simétricamente, en el cual se armonizaban todas las diferencias y oposiciones del sér, concepción que se expresa particularmente en la doctrina de que todos los cuerpos y esferas (incluyendo la tierra y todos los cuerpos comprendidos entre ella y el fuego central) se mueven en una órbita trazada de antemano hacia un punto central, hacia el fuego central (el hogar de Júpiter, la Vesta) del cual irradia la luz, el calor y la vida á todo el universo, pero que está sustraído á nuestras miradas por los cuerpos intermedios. Esta ordenación y regularidad del movimiento de las esferas, es expresado en el tecnicismo pitagórico con la frase: música ó armonía de las esferas, que no notamos porque la estamos oyendo desde nuestro nacimiento. Relacionaban las siete esferas del mundo con las siete cuerdas de la lira de Terpandro (Lesbos, hacia 647 de Cristo) y se creyó encontrar las mismas relaciones numéricas que existen entre las siete notas de la escala diatónica, en las distancias que separan á los cuerpos del fuego ó foco central. De aquí la armonía de las esferas (Helmholtz). Esta concepción, que desempeñó en la

antigüedad y en toda la Edad Media y aun después un papel importante, explica también el alto lugar que la música ocupaba al lado de las matemáticas en la vida y en el pensamiento de los pitagóricos. La posterior doctrina de que el mundo es un todo armónicamente articulado según formas y medida, no fué otra cosa que la teoría de los números de Pitágoras. Por medio del número, las relaciones cuantitativas de las cosas reciben tamaño, figura (triángulos, cuadriláteros, cubos, etc.), articulación, alejamiento, etc., obtienen su primera determinación; las formas y medidas se reducen todas á números; en su consecuencia el número (pues sin forma y medida nada existe) es el principio de las cosas, como el orden en el cual se presentan en el mundo. No concuerdan las noticias que nos han dejado de esta escuela los antiguos, sobre si los pitagóricos consideraban el número como un principio material ó puramente ideal, es decir, como un modelo con arreglo al cual se habían formado todas las cosas. Aun las mismas referencias de Aristóteles parecen estar en contradicción unas con otras, pues unas veces habla en el primer sentido y otras en el segundo. De aquí deducen algunos eruditos que la teoría de Pitágoras debió de tener varios desarrollos ó formas, considerando una parte de los pitagóricos á los números como sustancias y otra como arquetipos de las cosas. Aristóteles llega á tratar de conciliar las dos tendencias de esta teoría. Por esto los compara con los físicos (filósofos jónicos), y dice de ellos justamente: «toman las cosas por números» (Metafísica, I, 5, 6). Pero como tampoco los físicos identificaban inmediatamente su materia con las individualidades sensibles, sino que sólo consideraban como materia originaria las formas primarias de las cosas individuales, pudieron considerar los números como tales arquetipos, y Aristóteles pudo decir de los pitagóricos que «tomaban los números por otras tantas formas primarias de lo existente, como el aire, el agua, etc.»

Si, por lo demás, en las referencias de Aristóteles sobre

la doctrina de los números, encontramos cierta incertidumbre, podrá ser debido á que los pitagóricos no llegaron á percibir distintamente la diferencia entre principio ideal y principio material, sino que se contentaron con la embrionaria concepción de que el número es la esencia de las cosas y de que todo es número.

4. *Desarrollo del principio.*—Pronto se comprende, si se considera la naturaleza de la teoría de los números, que su desarrollo en el terreno real debía conducir á una simbólica estéril y vacía de pensamiento. Se consideraban los números, en sus dos formas de pares é impares, como basados en la oposición de lo finito é infinito encerrada en el principio de todos ellos, ó sea en la unidad, y luego se hacía extensivo este fundamento á la astronomía, música, psicología y ética, etc., naciendo de aquí combinaciones como las siguientes: el uno era el punto, el dos la línea, el tres la superficie, el cuatro la extensión corpórea, el cinco las cualidades ó capacidades, y así sucesivamente, luego el alma era una armonía, así como la virtud, etc. En estas combinaciones entraban, no sólo intereses filosóficos, sino intereses históricos, por lo que no es de extrañar que los mismos antiguos nos hayan transmitido las más contradictorias noticias sobre este punto; lo que por otra parte era natural, dado lo caprichoso de tales combinaciones: así se dice que los pitagóricos personificaban la justicia unas veces en el número tres, otras en el cuatro, otras en el cinco y hasta en el nueve. Naturalmente, en una filosofía tan oscura y caprichosa, habían de manifestarse pronto, más que en otra alguna, diversidades individuales, atribuyendo éste cierta significación á una forma matemática determinada, y aquél, otra significación distinta á la misma forma. Lo único que en esta mística del número tenía alguna significación y verdad, era el pensamiento que le servía de fundamento, de que en las manifestaciones de la naturaleza existe un orden racional, una armonía y regularidad, y que esta ley de la naturaleza podía representarse por medio del número y la medida.

Pero esta verdad estaba oculta en la escuela pitagórica entre las tinieblas de una fantasía tan insulsa como desenfrenada.

La física de los pitagóricos, con excepción de su doctrina cosmológica del movimiento de la tierra y de las estrellas, tiene carácter poco científico. También su ética es pobre. Lo que de ella ha llegado hasta nosotros es más bien referente á la vida de los mismos pitagóricos, esto es, á sus reglas y disciplina, que á una filosofía general. La completa tendencia del pitagorismo era, en la práctica, ascética y aristocrática, encaminada ante todo á una severa educación del carácter. Su creencia (tomada de los misterios órficos) de que el cuerpo es una cárcel del alma, que procede de un mundo más alto ( $\sigma\theta\eta\mu\alpha$  —  $\sigma\tau\eta\mu\alpha$ ); su doctrina de la transmigración de las almas por los cuerpos de animales (metempsicosis), de la cual solo emancipa una vida pura y piadosa; sus imágenes de los severos castigos en el infierno; su creencia en el demonio; su máxima de que el hombre debe considerarse como propiedad de Dios, al cual debe seguir en todo, tendiendo siempre á imitarle (ideas que después desarrolló Platón, especialmente en su «Fedón»), pertenecen á esta moral á que nos referimos.

De las primitivas doctrinas de Pitágoras, apenas conocemos nada. Los escritos que circulan bajo su nombre ó los de sus discípulos (Ocelo, Lucano, Timeo, Lúculo, Arquitas de Tarento y Filolao) (fragmentos) están reconocidos en parte como apócrifos (como los fragmentos de Filolao) y en parte de dudosa autenticidad, cada vez más sospechosa. Lo que se suele designar con el nombre de filosofía pitagórica, pertenece á una época mucho más posterior y constituye el llamado neo-pitagorismo (años 1 y 2 de Cristo), que positivamente, como la filosofía de la misma época, nació bajo el influjo de la mística religiosa oriental (sobre todo egipcia), habiendo podido demostrar varios eruditos (como A. Gladisch y E. Roth) el origen oriental de la primitiva doctrina de Pitágoras. Es muy probable que

el Oriente también influyese sobre la filosofía antesocrática; pero la extensión de dicho influjo, y si, se puede colegir de la semejanza de algunas doctrinas griegas con las orientales (como las de Heráclito con las de Zoroastro y las eleáticas con las de la India, etc.), su procedencia común ó un plagio, son cuestiones que, dado el estado de las investigaciones orientalistas, no pueden ser resueltas de un modo suficiente.

Sobre Pitágoras véanse E. Zeller, *Pitágoras y las leyendas pitagóricas*, 1865, págs. 30-50; A. Ed. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2 vol. París, 1873; W. Bauer, *El antiguo pitagorismo*, Berna, 1897.

#### § 6.—Los eleatas.

1. *Relaciones del principio eleático con el principio pitagórico.*—Así como los pitagóricos habían sentado como cimiento de su filosofía lo material en cuanto cantidad, pluralidad, sucesión, abstrayendo así sólo sus cualidades elementales determinadas, los eleáticos dieron un paso más, llegando á las últimas consecuencias de la abstracción, haciendo su principio de todo lo existente, de la abstracción total de toda determinación finita, de todo cambio y de toda transformación. Mientras los pitagóricos se detenían en el sér temporal y espacial, los eleáticos consideraban el principio de todo lo existente como la negación de todo lo exterior y sucesivo. «Sólo existe el sér y el no sér; el devenir no es nada». Este sér es el principio indeterminado é inmutable, no el sér deviniendo, sino el sér con exclusión de todo devenir, el puro sér concebido sólo por la inteligencia.

Según esto, la eleática es un monismo, en cuanto la variedad de todo lo existente se refiere y reduce á un solo y último principio; pero cae en el dualismo, en cuanto no con-

cluye en la negación de lo existente, del mundo fenomenal, ni le hace derivar del principio presupuesto. El mundo de los fenómenos, aun entendido como pura apariencia sin realidad esencial, existe; debe serle concedido el derecho á la existencia, por lo menos hipotéticamente, pues la percepción sensible es imposible de negar; tenía que ser explicado, aunque con reservas, en su génesis. Esta contradicción del irreconciliable dualismo entre el sér y el existir, es el punto flaco de la filosofía eleática: sin embargo, no aparece manifiesta al principio de la escuela, con Jenófanes; no se manifiesta con todas sus consecuencias sino más adelante, en los tres períodos de su ulterior desarrollo y que corresponden á las tres generaciones. La fundación de la filosofía eleática corresponde á Jenófanes, su sistematización á Parménides, y su terminación, y en parte su disolución, á Zenón y á Meliso.

2. *Jenófanes*.—Jenófanes de Colofón, en el Asia menor (n. hacia 576-572) establecido en Elea, colonia focense (Lucania), el más joven de los contemporáneos de Pitágoras, es el iniciador de la tendencia eleática. Parece que sentó primeramente el principio de que todo es uno, sin hacer, sin embargo, más explicación de lo que fuese esta unidad, es decir, si se trataba de un concepto racional ó material. Lanzando su mirada á la totalidad del mundo, dice Aristóteles de él, «llamó á Dios lo uno». Así, pues, la frase eleática «uno y todo» (ἓν καὶ πᾶν) tenía en él un carácter religioso y teológico. La idea de la unidad de Dios y la polémica contra el antropomorfismo de la religión del pueblo, es su punto de partida. Protesta contra el absurdo de considerar á los dioses como criaturas nacidas con voz y figura humanas, etcétera, é increpa á Homero y á Hesiodo, por atribuir á los dioses la rapiña, el adulterio, la mentira, etc. Según él, la divinidad es toda ojos, toda oídos, toda inteligencia; inmóvil, indivisible, infatigable, lo domina todo por el pensamiento, y no se parece al hombre ni por su figura ni por su inteligencia. De este modo al principio sólo trató de depurar la

idea de la divinidad de todo predicado y determinación finita, afirmando su unidad é inmutabilidad, y declarando á la vez su esencia como el supremo principio filosófico, sin iniciar, sin embargo, la polémica contra el sér finito ni resolverla negativamente.

3. *Parménides*.—El verdadero jefe de la escuela eleática es Parménides de Elea (n. hacia 515), discípulo ó por lo menos secuaz de Jenófanes. La discrepancia que sobre las circunstancias de su vida reina en la antigüedad, se convierte en unanimidad cuando se trata de afirmar el respeto que inspiraba el sabio eleático, la admiración por la profundidad de su espíritu, y la seriedad y la honorabilidad de su carácter. La frase «vivió como un Parménides» fué más tarde proverbial entre los griegos.

Parménides, como ya lo había hecho Jenófanes, consignó su filosofía en un poema (*περι φύσεως*) del cual han llegado hasta nosotros algunos fragmentos. Se divide en dos partes. En la primera explica el concepto del Sér. Muy por encima de la aun inmediata intuición de Jenófanes, opuso este concepto á todas las variedades y cambios, que consideraba como el no sér y por consiguiente imposibles de ser pensadas, y separó del sér, no solamente todo devenir y parecer, sino todo lo temporal y espacial divisible, toda diversidad y movimiento, considerándolo inmutable é imperecedero, total y uniforme, invariable y sin límite, indivisible y eternamente actual, completamente y en todas partes igual á sí mismo, atribuyéndole, como única determinación positiva (la cual hasta entonces había sido solamente negativa), el pensamiento. «Sér y pensar» son, según él, «uno y lo mismo». El puro pensamiento, «logos», edificado de este modo sobre el sér en oposición á las representaciones falaces de la variedad y transformación de los fenómenos, es considerado como el único conocimiento realmente verdadero, y no oculta que considera como verdadero no sér y engaño las representaciones fenomenales que los mortales consideran como verdad, á saber, el devenir y el nacer, la exis-

tencia precedera, la pluralidad y la diversidad de las cosas, los cambios de lugar y las variaciones de las cualidades. Así pues, hemos de guardarnos de tomar la unidad de Parménides como la reunión de todas las cosas existentes. Esto en cuanto á la primera parte del poema de Parménides. Una vez que ha expuesto su proposición de que sólo el sér existe en sus fases positiva y negativa, podríamos creer que el sistema estaba completo. Pero sigue una segunda parte, que tiene por objeto la explicación hipotética y las derivaciones físicas del «no sér», esto es, del mundo fenomenal. Si bien firmemente persuadido de que sólo existe lo uno, según el pensamiento y la razón, Parménides es impotente para sustraerse al reconocimiento de una variedad y un cambio aparentes. Viéndose precisado por la existencia de las percepciones sensitivas á explicar el mundo fenomenal, comienza su segunda parte con la siguiente advertencia: «Enmudezca ahora la voz de la verdad y oigamos el lenguaje de los mortales». Desgraciadamente, esta segunda parte ha llegado hasta nosotros incompleta. Por lo que podemos colegir, explica los fenómenos de la Naturaleza por la mezcla de dos elementos inmutables, que Aristóteles llama lo frío y lo caliente; el fuego y la tierra. De estos dos elementos, dice después Aristóteles, identificaba lo caliente con lo existente y lo frío con lo no existente. Todas las cosas tienen mezcla de esta oposición; cuanto más caliente, más existencia, más vida, más conciencia hay; cuanto más frío y rigidez, tanta menos vida. Viene á confirmar el principio de la unidad de todos los seres, con arreglo al que, según Parménides, en el hombre la sustancia sensitiva y la pensante, el cuerpo y el espíritu, no son una sola y misma cosa.

No es necesario apenas hacer notar que entre las dos partes de la filosofía de Parménides, su doctrina del sér y su doctrina de la apariencia, no existe ninguna relación científica interior. Lo que Parménides niega en la primera parte de su obra y declara inconcebible, esto es, el no sér,

lo múltiple, lo variable, en la segunda parte de su obra lo da como existente, por lo menos en la mente de los hombres; pero es claro que el no sér ni siquiera podría existir en la mente de los hombres si no existiese en absoluto en ninguna parte, y que el intento de explicar un no sér de la representación, está en completa contradicción con el exclusivo reconocimiento del sér. Zenón, discípulo de Parménides, trató de explicar esta contradicción, este paralelo inmediato del sér y del no sér, de lo uno y lo múltiple, destruyendo la representación sensible y el mundo del no sér por medio de una deducción dialéctica del sér.

4. *Zenón*.—Zenón de Elea, discípulo de Parménides, desarrolló dialécticamente la doctrina de su maestro y llevó á su último extremo la oposición entre la unidad abstracta de los eleáticos y lo múltiple y determinado de lo finito. Justificó la doctrina del sér único y simple é inmutable por caminos indirectos, demostrando la contradicción en que venían á parar las habituales representaciones del mundo fenomenal. Mientras Parménides afirmó que sólo lo uno existe, demostraba Zenón polémicamente, primero, que no existe la unidad, y segundo que no existe el movimiento, porque tales conceptos nos llevan á consecuencias contradictorias. 1.º Lo múltiple es un número de lo uno, del cual se forma ó está compuesto; lo verdaderamente uno (lo simple, lo que no es pluralidad) es sólo lo indivisible; lo indivisible no tiene dimensión alguna (pues de lo contrario podría ser dividido); por consiguiente, lo múltiple no puede tener dimensiones, debe ser infinitamente pequeño. Si no se quiere llegar á esta conclusión (porque lo que no tiene dimensiones es la nada) debemos considerar lo múltiple como cantidad en sí mismo. Pero una cantidad en sí misma es aquello que tiene dimensiones, y que puede ser distinguido de otra cantidad por algo que á su vez tiene dimensiones (pues de lo contrario se confundiría con ello). Pero este algo mensurable que los separa, debe (por la misma razón) ser separado de aquello mismo que separa por otro

algo también mensurable y así hasta el infinito; por consiguiente, todos los objetos son separados unos de otros por cantidades infinitas, y toda dimensión ó cantidad determinada y concreta desaparece, y sólo queda la cantidad infinita. Además, si hay pluralidad, debe estar determinada por el número; pues será precisamente tanto cuanto es, ni más ni menos. Pero al mismo tiempo la pluralidad debe ser ilimitada con arreglo al número, pues entre aquéllo que es hay siempre un tercero, y así hasta lo infinito. 2.º Un cuerpo en movimiento debe, antes de llegar á su punto de destino, atravesar la mitad de su camino, y del resto á su vez la otra mitad, etc., etc.; en una palabra, debe recorrer un espacio infinito, lo que es imposible; por lo que no habrá punto de llegada cuando se trate de ir de un lugar á otro, luego el movimiento no existe; tampoco puede haber punto de partida, pues cada uno de los puntos á recorrer se puede dividir en número infinito de partes. Esta divisibilidad infinita del espacio, hace también, como Zenón decía, que sea imposible que Aquiles, en competencia con una tortuga ó con un caracol, pueda alcanzar á éstos, siempre que le llevan una ventaja por pequeña que sea. Además: reposo es la permanencia en un mismo lugar. Si se divide el tiempo que tarda una flecha en recorrer una distancia en momentos, la flecha, en cada uno de estos momentos, estará en un lugar determinado, por consiguiente siempre estará en un lugar determinado, es decir, siempre estará quieta, luego el movimiento sólo es aparente. Aristóteles consideró á Zenón como el fundador de la dialéctica, por ser el primero que aportó estas pruebas, fundadas en las indudables dificultades y antinomias que encierran los conceptos de divisibilidad infinita de la materia, del tiempo y del espacio. También influyó Zenón muy poderosamente sobre Platón.

Sin embargo, la filosofía de Zenón es, á la vez que la consumación del principio eleático, el principio de su disolución. Zenón concibió la oposición del sér y del existir, de lo uno y lo múltiple, de un modo tan abstracto y tan extre-

mo, que su doctrina, la contradicción interior del principio eleático, aparece más manifiesta que en el mismo Parménides. Pues cuanto más consecuente es en negar la existencia del mundo fenomenal, tanto más evidente es la contradicción que implica por un lado el empleo de toda su actividad filosófica en la refutación de las representaciones sensibles, y por otro lado oponerles una doctrina que encierra la imposibilidad de tales representaciones.

5. *Meliso de Samos*.—(Elegido en 440 naoarca de la flota ateniense) defendió (probablemente contra Empédocles y los atomistas) la doctrina del Sér de Parménides, que concebía también como ilimitado en el espacio, por lo que consecuentemente negaba el vacío. Simplicio nos transmitió trozos de sus escritos redactados en prosa jónica (περι φύσεως).

### § 7.—Heráclito.

1. *Relaciones del principio de Heráclito con la escuela eleática*.—El sér y el no sér, lo uno y lo múltiple, se destruyen absolutamente en la escuela eleática; el ansiado monismo da por resultado un mal disimulado dualismo. Heráclito reconcilia esta contradicción, considerando como la verdad del sér y del no sér, de lo uno y de lo múltiple, en el devenir. La eleática se encierra en este dilema: el mundo existe ó no existe: Heráclito contesta: ninguna de las dos cosas sino las dos á la vez.

2. *Historia cronológica*.—Heráclito, llamado por la posteridad el obscuro (ὁ σκοτεινός) procedía de una noble familia de Efeso, en la cual era hereditario el empleo de sacrificador del rey (βαλολοιδωρος); fué el más genial de los filósofos antesocráticos, y floreció hacia el año 460, después de Jenofonte y casi contemporáneo de Parménides. A causa de su odio contra el «demos» fué apellidado ὄχλολοιδωρος. Su pensa-

miento filosófico ha llegado hasta nosotros por algunos trozos que se conservan de su obra *Sobre la naturaleza* (π. φύσεως). Su obscuridad es proverbial, tanto por las rápidas transiciones, por la expresión rígida y ambigua y característica filosófica de Heráclito, como también por la antigüedad de su primitiva prosa. Sócrates decía de él: «lo que de él se entiende es excelente, y lo que no se entiende, creo que también lo será, pero necesita un buen intérprete». Más tarde le comentaron algunos estoicos.

3. *El principio del devenir*.—Los antiguos coincidieron en atribuir á Heráclito la opinión de que todas las cosas estaban en perpetuo flujo y variación y que su estabilidad sólo es aparente. Un aforismo de Heráclito decía: «Nos bañamos en el mismo río y no nos bañamos en el mismo río; pues en el mismo no nos podemos sumergir dos veces, sino que siempre se separan y reúnen de nuevo sus aguas ó, mejor dicho, fluyen y refluyen». Nada, decía, permanece igual á sí mismo, todo crece y disminuye, se deshace y toma otra forma; todo nace de todo, de la muerte la vida, y de la vida la muerte; este proceso de cambios, de nacer y perecer, es eterno y universal. Por esto se afirmaba con razón que Heráclito había desterrado de las cosas el reposo y la estabilidad, y cuando acusaba de embusteros á los ojos y á los oídos, sin duda no lo hacía sino porque ofrecen al hombre un reposo simulado, que solo es una sucesión ininterrumpida de variaciones.

Después desarrolla Heráclito el principio del devenir, recordando que todo devenir es el producto de una lucha de elementos contrarios, el lazo armónico de opuestas determinaciones. Si lo existente no se mostrase permanentemente en contrarios que se diferencian unos de otros, que marchan en dirección opuesta, que en parte se destruyen y deshacen unos á otros, y que en parte se atraen y completan, todo desaparecería, cesaría toda vida y toda realidad. De aquí sus dos conocidos axiomas «La lucha es el padre y el rey de las cosas» (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δε

βασιλεύς), y «lo uno, desdoblándose, coincide consigo mismo como la armonía del arco y de la lira» (Platón, Conv. 187 a: τὸ ἐν γὰρ φησι (sc. Ἡρακλ.) διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ἑμφέρεσθαι, ὡς περ ἄρμονιαν τὸ ξου τε καὶ), es decir, que la unidad se realiza en el mundo, sólo en tanto la vida universal se despliega en contrarios, en cuya reunión y ajuste consiste la unidad; la unidad presupone la dualidad; la tensión, la dirección contraria, y sólo se efectúa por la última. La lira puede ser por esto concebida como el símbolo del orden, y el arco el símbolo de la destrucción ó desorden. Ambos son atributos de Apolo, de la divinidad, que formaba el punto central del culto estético religioso de los helenos y era la más elevada representación de la religión griega, y es muy probable que Heráclito se valiese en aquella comparación de la doble fisonomía de Apolo. De la unión, dice otro de sus aforismos del todo y del no-todo, de lo armónico y de lo contrario, de lo acorde y de lo discordante, se forma todo lo uno y de lo uno el todo.

4. *El fuego.*—¿Cómo se relaciona ahora con este principio del devenir, el principio igualmente atribuido á Heráclito del fuego? Como Tales el agua, Anaxímenes el aire, dice Aristóteles, Heráclito hacía del fuego el principio de todas las cosas. Pero no hemos de concebir este principio de Heráclito según concebían los filósofos jónicos el principio en que fundaban su sistema, esto es, como materia primordial ú originaria. El que, como Heráclito, sólo atribuía realidad al devenir, no podía asignar á este devenir una materia elemental como sustancia cuyo origen fuese. Cuando Heráclito define el mundo diciendo que es un fuego eternamente vivo que se apaga y se enciende en determinados grados y medida; cuando dice que el fuego se trueca en todas las cosas y todas las cosas en fuego, como el oro en todas las cosas y todas las cosas en oro (πυρὸς ἀνταμίσθεται πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων, ὡς περ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσοῦ) sólo puede dar á entender con esto que el fuego, ese elemento que todo lo descompone y transforma y al mismo

tiempo por medio del calor á todo da vida, representa la fuerza eterna que da origen á todas estas variaciones y transformaciones, el concepto de vida en su forma más intuitiva y efectiva. En el sentido de la concepción de Heráclito, podríamos denominar al fuego el símbolo ó la manifestación del devenir, si no fuese ella también sustancia del movimiento, es decir, el medio de que se sirve la fuerza que engendra el movimiento en todas las cosas y ocasiona el proceso vital de todas ellas. Heráclito explicaba la formación de todas las cosas por el progresivo apocamiento y la extinción gradual del fuego, en cuanto condensa sus elementos constitutivos, primero en luz, después en agua, luego en tierra. Pero después el fuego recobra de nuevo su poder y vivificase de nuevo. Las cosas sensibles son metamorfosis, objetivaciones, materializaciones del fuego originario, por decirlo así, petrificaciones, por lo tanto fuego transformado, por lo que deben llamarse *πυρός τροσι*. Pero el espíritu del fuego no se detiene en el mundo fenomenal, en el sensible, sino que siente la necesidad (*χρησμοσύνη*) de reunirse de nuevo con su principio originario, y entrar en él, y por esto todo muere por último en el fuego. El proceso de petrificación, por el cual nacen las cosas particulares (Naturaleza) es la dirección del fuego primitivo hacia abajo (*ὀδὸς κάτω*); la muerte en el fuego, su camino hacia arriba (*ὁ ἄνω*). A consecuencia de la naturaleza eternamente movable del fuego, no puede lograr reposo en la tierra; ambos procesos condicionanse recíprocamente, el *ὁ κάτω* no es concebible sin el *ὁ ἄνω* y á la inversa, la una está contenida ya virtualmente en la otra, es decir, que ambas son idénticas por lo que, según Heráclito, es *ὀδὸς ἄνω μίη*. Estos dos procesos de la fuerza ígnea se mueven, según Heráclito, en un eterno círculo, por lo que enseñaba que el mundo, durante ciertos períodos, era devorado por el fuego (incendio del mundo, *ἐκ πύρωσις*) para salir de nuevo formado de él, etcétera. Pero además era para él el fuego el principio del movimiento de todas las cosas, tanto de la vida física como

de la vida espiritual; el alma misma es un vapor ígneo; su fuerza y perfección provienen precisamente de que está depurado de toda escoria y de toda materia grosera. La filosofía práctica de Heráclito predicaba que no nos debemos dejar seducir por el engañador espejuelo de las percepciones sensibles, que nos encadenan en lo variable y perecedero, sino que debemos seguir á la razón; ésta nos enseña á conocer lo permanente, lo verdadero en lo variable, permitiéndonos especialmente subordinarnos con resignación al orden del mundo, y ver en el mismo mal un momento necesario para la armonía del universo.

Schleiermacher es quien ha promovido en los tiempos modernos el estudio de Heráclito, reuniendo sus fragmentos en una monografía (1807, Obras de Schleiermacher, 3. *Philos.* II. 1—146.) De los trabajos posteriores sobre Heráclito son de citar en especial: F. Lasalle, *D. Philos. Herakleitos des Dunkeln von Ephesos* (1858, 2 t.), P. Schuster, *H. v. Ephesos* (1873) y E. Pfeleiderer, *Die Philos. des H. von E. im Lichte der Mysterienidee* (1886), Herm. Diels, *Herakleitos v. Ephesos*, edic. griega y alemana (1901).

5. *Transición á la atomística.*—Los principios eleático y de Heráclito forman el más opuesto contraste. Así como Heráclito hace desaparecer todo sér en un absoluto y flúido devenir, así Parménides hace desaparecer todo devenir en un sér absoluto y estable. Y mientras el primero acusa á los sentidos, á la vista y al oído, de engaño, por hacernos ver el constante devenir de las cosas bajo una apariencia de reposo, el segundo les acusa por su parte de presentar á nuestro juicio el sér permanente bajo la apariencia de movimiento del devenir. Se puede decir por tanto que el sér y el devenir son elementos justificadamente antitéticos, que exigen una síntesis y una reconciliación. Heráclito concibe el mundo fenomenal como una contradicción, y permanece ó se detiene en tal contradicción como en un último término, como definitiva; precisamente porque lo que los eleatas creyeron deber negar, él lo afirma, pero sin explicarlo,

es por lo que la cuestión se presenta de nuevo: ¿por qué todo sér es un devenir?, ¿por qué lo uno corre eternamente á sumirse en la diversidad? La contestación á tal pregunta, es decir, la explicación del devenir por el principio supuesto del sér, es el tema de la filosofía de Empédocles y de los atomísticos.

### § 8.—Empédocles.

1. *Resumen.*—Empédocles de Agrigento, gran político y orador, médico y poeta, vidente y taumaturgo, nació hacia el año 490 antes de Cristo. Se conservan de él algunos fragmentos bastante completos de sus obras (*περι φύσεως, καθαρμοί* y *ιατρικός λόγος*; los dos últimos pudieran muy bien ser parte del primero). Su sistema filosófico se puede caracterizar como un conato de combinación entre el sér de los eleáticos y el devenir de Heráclito. Partiendo del pensamiento de los eleatas, de que lo existente existió siempre y no parece jamás, propuso su Sér imperecedero, constituido por cuatro materias eternas, substantivas y no derivadas, si bien divisibles (nuestros cuatro elementos), y uniendo á ellas el principio del devenir de Heráclito, mezcló y formó estos cuatro elementos por dos fuerzas en movimiento: el amor, que todo lo une (*φιλότης, στοργή*), y el odio, que todo lo desune (*νεκος*). En un principio, los cuatro elementos estaban reunidos por el amor en el Efairos (el *εὐδαιμονέστατος θεός* de Aristóteles), esto es, en un mundo divino perfectamente esférico, hasta que paulatinamente el odio, penetrando de la periferia al interior de este Efairos, es decir, adquiriendo una eficacia especial, deshace aquella íntima armonía y forma el mundo de oposiciones en el cual vivimos.

2. *Los cuatro elementos.*—Por su sistema de los cuatro

elementos (fuego, πῦρ, Ἥλιος, Ἡφαίστος; aire, αἰθήρ, οὐρανός; agua, ὕδωρ, πόντος, Νῆσις; tierra, γῆ, χθών, Ἄϊδωνεύς), relaciónase Empédocles, por un lado, con los filósofos jónicos ó naturalistas, y por otro termina su serie con la elemental cuadruplicidad, de que pasa por fundador, según los antiguos. Se distingue más especialmente de los físicos por atribuir á los cuatro elementos-raíces (τέσσαρα τῶν παντῶν ἕζωματα) un sér inmutable, por el cual no nacen ni mueren unos de otros, sino que sólo son capaces de diferentes combinaciones. Lo que llamamos nacimiento y muerte, ó sea, toda variación, se basa en la mezcla y disolución de estas cuatro substancias primitivas; de ella nace la infinita variedad del sér y sus inagotables combinaciones. Todo devenir es concebido así como variación de lugar (explicación mecánica de la naturaleza en oposición á la explicación dinámica).

3. *Las dos fuerzas.*—¿Cómo se explica ahora el devenir, si no existe en la materia ningún principio que engendre las mutaciones? Como quiera que Empédocles no negaba las variaciones como los eleatas, ni las hacía el principio interior de la materia como Heráclito, no le quedaba más recurso que dotar á la materia de una fuerza que engendrara el movimiento. Pero el atribuir á esta fuerza dos direcciones originarias, una de separación (dirimente ó repulsiva) y otra de unión (atractiva), le debía conducir al principio, ya sentado por sus antecesores, de la oposición entre lo uno y lo múltiple, que exigía una explicación. La derivación de lo uno en lo múltiple, la reunión de lo múltiple en lo uno, implicaba una oposición de fuerzas concebida ya por Heráclito. Así como Parménides, con su principio de la unidad, había anunciado el amor, y Heráclito, con su principio de lo múltiple, la lucha ó discordia, Empédocles encuentra el principio de su filosofía en la combinación de los dos elementos. Realmente no delimitó con precisión la esfera de acción de ambas fuerzas. Pues si bien realmente el amor tiene la función atractiva y el odio la

función repulsiva, también muestra Empédocles el odio uniendo y formando el mundo, y el amor separando las cosas. En último término, esta distinción radical de una fuerza que separa y otra que une en el devenir de las cosas, es una abstracción sin realidad.

4. Para explicar el origen de los seres orgánicos, admite Empédocles un progreso gradual desde un modelo informe hasta las formas más acabadas y perfectas.—Explica las percepciones sensibles como producidas por una emanación de pequeñas partículas (*ἀπέρροαι*) que de los objetos se desprenden y que penetran en los poros de nuestros órganos sensoriales. La visión se efectúa por el contacto de dos emanaciones luminosas, la que parte de los objetos visibles y la que parte del ojo. En general, pensaba Empédocles, sólo podemos conocer lo que está fuera de nosotros por lo que hay semejante á ello dentro de nosotros (*ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῆ ἐμοίῃ*). En sus concepciones religiosa y ética, se enlaza Empédocles con la mística órfico-pitagórica, puesto que enseña la preexistencia del alma, así como su caída y transmigración por los hombres, animales y plantas y, finalmente, su liberación y vuelta á su primitiva felicidad en los dioses. En consonancia con la doctrina de la metempsicosis, estaba su prohibición del uso de la carne como alimento, y de sacrificar á los animales.

5. *Relaciones de la filosofía de Empédocles con la de los eleatas y con la de Heráclito.*—Al asignar Empédocles á la materia la fuerza que engendra el movimiento como principio del devenir, hizo de su filosofía un sincretismo de los principios de los eleatas y de Heráclito. Acomodó en su sistema los dos principios en la misma medida. Con los eleatas negó el nacer y el morir, es decir, el paso de lo existente á la nada y de la nada á lo existente; con Heráclito tiene de común el interés por explicar las variaciones; tomó del sér permanente é inmutable de los primeros su materia originaria; del segundo, el principio de la fuerza en movimiento. Con los eleatas concibe el verdadero sér

como la unidad indiferenciada originaria, como Efairos; con Heráclito concibe el mundo actual como el producto de oposiciones y de fuerzas en lucha. Justamente se le ha considerado por esto mismo como un ecléctico que reunió, no siempre con lógica, los principios fundamentales de sus dos predecesores.

### § 9.—La atomística.

1. *El fundador.*—Lo mismo que buscaba Empédocles, á saber, combinar los principios de los eleatas y de Heráclito, lo intentaron también, por otro camino, los atomistas Leucipo y Demócrito. Demócrito, el más joven y conocido de los dos, nacido de una rica familia de Abdera, hacia 460, el más grande historiador de Aristóteles, hizo grandes viajes y nos dejó el tesoro de sus conocimientos en una serie de escritos, de los cuales sólo algunos, muy pocos, trozos, han llegado hasta nuestros días. En cuanto al ritmo y esplendor de su estilo, Cicerón compara á Demócrito con Platón. Demócrito murió á una edad avanzada.

2. *Los átomos.*—Así como Empédocles hacía surgir los fenómenos del mundo de un número de materias primitivas determinado y concreto, los atomistas le hacían nacer de una serie de cuerpos infinita en número, sin principio (esto es, eterna), iguales en calidad, pero desiguales en cantidad. Sus átomos son partículas invariables; extensos, pero indivisibles, y sólo diferentes en tamaño, figura y peso. Son el sér sin cualidad, incapaces de toda variación cualitativa, y todo devenir es, como en Empédocles, una mera variación local; la variedad de los fenómenos del mundo sensible sólo se explica por la diferente figura (*σχήμα*), ordenación (*τάξις*) y posición (*θέσις τροπή*) de los átomos reunidos en un todo complejo.

3. *Lo vacío y lo lleno.*—Los átomos, para ser unidades indivisibles é impenetrables, deben estar limitados y separados unos por otros. Debe de haber algo opuesto por naturaleza á ellos, que los contiene como átomos, y que sea la causa de su separación y mutuo desdén. Este algo es el espacio vacío, ó sea la distancia que existe entre los átomos y por la cual son separados. Los átomos, ó sea lo existente y lleno (*ἔν, πληρες, στερεόν*) y el espacio vacío, ó lo vacío, no existente (*μη ἔν, κενον, μανόν*) son dos concreciones que representan de una manera real y objetiva lo que los dos momentos del devenir de Heráclito, sér y no sér, representan de una manera puramente conceptual, ó sea como conceptos lógicos. El espacio vacío, como determinación de lo existente, tiene aquí, lo mismo que los átomos, realidad objetiva, y Demócrito afirmaba, aún en oposición con los eleatas, que «el sér no tiene más realidad que el no sér» (*μη μᾶλλον τὸ δὲν ἢ το μηδὲν εἶναι*).

4. *La necesidad.*—Como en Empédocles, nace también en la doctrina de Demócrito y aun con más urgencia, la cuestión del por qué de los cambios y del movimiento. ¿Cuál es la razón de que los átomos afecten esa variedad infinita de combinaciones, y esa riqueza de formas orgánicas é inorgánicas? La razón se encuentra, según Demócrito, en la esencia de los átomos, á los cuales el espacio vacío permite combinarse, unirse y separarse. Los átomos se mueven con distinto peso en el espacio vacío, por lo que chocan los unos con los otros; nace de aquí un movimiento cada vez más extenso (remolinos: *δίνη*) en la masa total, el cual engendra, por medio de la agrupación de los átomos de igual configuración, las distintas combinaciones de los átomos, que luego, obedeciendo á las leyes de su naturaleza, se deshacen nuevamente, de donde proviene la caducidad ó muerte de las cosas individuales. Pero con esta explicación del proceso de la materia, en realidad no se explica nada; sólo hay en ella la idea completamente abstracta de una infinita serie causal, pero no la razón suficiente de

todos los fenómenos del devenir y de las variaciones. Como última razón solo queda, puesto que Demócrito se pronunciaba expresamente contra el *νοῦς* (la razón) de Anaxágoras, la mera necesidad ó necesaria predeterminación (*ἀνάγκη*) á la cual llamaba acaso (*τύχη*) en oposición á las perquisiciones de las causas finales de la teología de Anaxágoras. La polémica relacionada con estas cuestiones, contra los dioses populares, cuya idea explicaba Demócrito por el temor ante los fenómenos atmosféricos y celestes, y un ateísmo y naturalismo cada vez más pronunciados, fueron los rasgos más salientes de la posterior escuela atomística, que en Diágoras de Melos, llamado el *Ateo*, toca en los lindes de la sofística.

5. *Puesto de los atomistas.*—Hegel caracteriza la posición de los atomistas en la siguiente forma: «En la filosofía eleática, el sér y el no sér son cosas opuestas, solo el sér existe, el no sér no existe; en la doctrina de Heráclito, sér y no sér son la misma cosa, y ambos juntos, es decir, constituyendo el devenir, forman el predicado de lo existente; pero el sér y el no sér, concretados en una representación objetiva, cual se presentan á la intuición sensible, son la oposición de lo vacío y lo lleno. Parménides hace consistir el sér en la universalidad abstracta, Heráclito en el proceso; la determinación de la esencia, del sér en sí, corresponde á los atomistas». Esto es tanto más cierto, cuanto que á los átomos les corresponde el predicado característico del sér en sí; pero el pensamiento de los atomistas es, análogamente al de Empédocles, explicar, por la hipótesis de esta substancia sin cualidad, existente en sí misma, la posibilidad del devenir. A este fin, el lado inverso del principio eleático, ó sea lo no existente, el vacío, es cultivado con no menor atención que el lado favorable, la constancia de juicio y falta de cualidad de los átomos. La atomística es, según esto, un lazo de unión de los principios eleático y heracliano. La eleática representa la indivisibilidad de esencia del átomo, Heráclito, su multiplicidad y variedad; la eleá-

tica, la afirmación de su absoluta impenetrabilidad; Heráclito, la aceptación del espacio vacío; es decir, de la nada; la eleática, la negación del devenir, esto es, del nacer y del morir; Heráclito, la afirmación del movimiento y de la capacidad de combinarse infinitamente. En todo caso, Demócrito se nos muestra más consecuente que Empédocles con su pensamiento fundamental, y hasta podemos decir que expuso de una manera acabada la explicación puramente mecanicista de la naturaleza: sus pensamientos capitales lo son de todos los atomistas y se han conservado como tales hasta los tiempos presentes. Sin embargo, el punto flaco de todos los atomistas fué ya perfectamente señalado por Aristóteles, cuando indicaba que implica contradicción concebir como indivisible lo corpóreo y lo espacial, derivando de este modo lo extenso de lo inextenso, y, finalmente, en lo que se refiere á la ciega necesidad de Demócrito, acusándola de desterrar el concepto de finalidad de la Naturaleza. También es de notar que carece de lo que desde la doctrina de Anaxágoras aparece: de una inteligencia que obra con arreglo á un fin.

#### § 10.—Anaxágoras.

1. *Su personalidad.*—Anaxágoras, nacido en el año 500 en Clazomena, de una rica y distinguida familia, es otro de los varones que única y exclusivamente consagraron su vida á la investigación de la Naturaleza y de sus leyes. Estableció, después de la guerra con los persas, su residencia en Atenas, y allí vivió largo tiempo, hasta que, acusado de impiedad, tuvo que huir á Lampsaco, donde murió á los setenta y dos años de edad. Él fué quien llevó la filosofía á Atenas, desde entonces centro de la vida espiritual en Grecia, y sobre todo, por sus relaciones con Pericles, Eurí-

pides y otros significados varones, dió decisivo impulso á la cultura de la época. Estas mismas relaciones dieron origen á la acusación de impiedad dirigida contra él, sin duda alguna, por los enemigos políticos de Pericles. Anaxágoras escribió una obra titulada «De la Naturaleza» (*π. φύσεως*) muy extendida en tiempos de Sócrates.

2. *Sus relaciones con los predecesores.*—El sistema de Anaxágoras se basa totalmente en las afirmaciones ó principios de sus predecesores, y es un nuevo intento de solución á los problemas que éstos habían planteado. Como Empédocles y los atomistas, Anaxágoras niega también el devenir en su sentido estricto. «Los helenos, dice en una de sus sentencias, admiten indebidamente el devenir y el perecer, pues las cosas ni son ni perecen, sino que proceden de una mezcla y desdoblamiento de las cosas anteriores á ellas, por lo que con más razón habrían debido llamar al devenir combinación ó mezcla y, al perecer, desdoblamiento». De este concepto, según el cual todo nacer es mezcla y todo perecer desdoblamiento ó disociación, se deduce también, según él, como para sus predecesores, la separación de la materia y de la fuerza motriz. La fuerza que engendra el movimiento, había sido concebida hasta entonces de una manera defectuosa. El poder mítico del amor y del odio, la necesidad inconsciente de la explicación mecanicista, no explicaban nada, y mucho menos la finalidad del devenir en la materia; el concepto de la acción final debía, por consiguiente, ser recogido en el concepto de fuerza motriz. Anaxágoras lo hizo así, en el mero hecho de hablar de una inteligencia (*νοῦς*) independiente de toda materia, cuya misión es formar el mundo según un fin determinado.

3. *El principio del νοῦς.*—Anaxágoras describe esta inteligencia como un sér libre, no mezclado con la materia, razón del movimiento, inmóvil en sí misma, activa en todas partes, purísima y sutilísima entre todas las cosas. Si bien estos predicados no la desligaban en absoluto de la

analogía física, impidiendo que apareciese aún en toda su pureza el concepto de inmaterialidad, sin embargo, el atributo del pensamiento y de la acción consciente que atribuía al *nous*, no dejaba lugar á duda respecto del carácter decididamente idealista de la doctrina de Anaxágoras. No obstante, Anaxágoras no acabó de realizar el principio que informa su doctrina. Esto se explica por el origen y por la hipótesis genésica de su principio. Sólo la necesidad de admitir una causa motriz que fuese susceptible de sustentar el atributo de la acción consciente, fué lo que le indujo á la idea de admitir un principio inmaterial. Su *nous* no es, por esta razón, sino un móvil de la materia: en esta función está circunscrita toda su actividad. De aquí la unánime acusación de los antiguos, y sobre todo de Platón y Aristóteles, respecto del carácter mecánico de su doctrina. Cuenta Sócrates, en el «Fedón» de Platón (97, c), que había acudido al libro de Anaxágoras en la esperanza de hallar en él el concepto de causa final; pero que sólo encontró en todo él, en vez de una explicación verdaderamente teleológica, una explicación mecánica del sér. Y del mismo modo que Platón, también Aristóteles acusa á Anaxágoras de que, si bien pone el espíritu como última razón de todas las cosas, sólo lo aplica á la explicación de los fenómenos como *Deus ex machina*, es decir, que lo emplea allí donde no puede utilizar la necesidad como causa natural de las mismas. Anaxágoras, pues, más bien dedujo que demostró el espíritu como poder sobre la Naturaleza, como verdad y realidad del sér material.

Contemporánea del *nous* era, según Anaxágoras, la masa primitiva y caótica de las cosas: «todas las cosas estaban juntas, formando un caos indefinido; apareció el *nous* é introdujo el orden en ellas». La materia primitiva (*σπερματα, χριματα*) no constaba de elementos generales como los de Empédocles, fuego, aire, tierra y agua (los cuales, según Anaxágoras, no son elementos primitivos ó cuerpos simples, sino materias ya compuestas), sino que eran materias

infinitamente varias que constituyeron después las cosas individuales (piedras, oro, substancia de los huesos, etc.); de aquí que fueran llamadas por los posteriores *Homeomerias*, ó sea partes iguales, «el núcleo de todas las cosas» preexistente en un estado de infinita pequeñez y simplicidad y en una mezcla caótica. El *nous* introdujo en esta masa, inmóvil por sí misma, un movimiento de torbellino que durará hasta el fin de los tiempos; por virtud de este movimiento se separa en ella todo lo semejante, pero sin desembarazarse de toda mezcla extraña: «en todo hay algo de todo»; cada cosa está compuesta predominantemente de elementos semejantes; pero tiene al lado de tales elementos parte de los que forman el resto del universo. En los seres orgánicos, el *nous* penetra aún más, siendo inmanente en todas las formas animadas (plantas, animales, hombres) y constituyendo, en distintos grados de tamaño y fuerza, su alma vivificadora. Según esto, el *nous* ordena todas las cosas según su propia naturaleza, en un universo que contiene las más variadas formas de existencia, y penetra en cada una de ellas como una fuerza de vida individual.

4. *Anaxágoras como terminación del realismo presocrático.*—Con el principio anaxagórico del *nous*, es decir, con la conquista del principio inmaterial, termina el primer período de la antigua filosofía griega. Anaxágoras resume todos los principios de las escuelas anteriores en su sistema. La materia infinita de los jónicos está representada por su primitiva confusión caótica de las cosas; el puro ser de los eleatas, en la idea del *nous*; el devenir de Heráclito, la fuerza motriz de Empédocles, en la fuerza creadora y ordenadora del eterno espíritu; los átomos, en las homeomerias. Anaxágoras es el punto de terminación y el punto de partida de dos ciclos de doctrinas filosóficas, uno que muere y otro que nace, este último por el establecimiento de un principio ideal, el primero por el desarrollo incompleto, pero en su totalidad completamente realista, de este principio.

## § 11.—Los sofistas.

1. *Relaciones de los sofistas con los filósofos anteriores.*— Los filósofos que hemos estudiado hasta aquí, suponían tácitamente que la conciencia subjetiva estaba ligada á la realidad objetiva y, por tanto, que la fuente de nuestros conocimientos era la objetividad. Con los sofistas aparece un nuevo principio, la idea de que las cosas son tales cuales aparecen al yo, y que no existe una verdad universal. Sin embargo, este nuevo punto de vista estaba ya preparado en cierto modo por la filosofía anterior. La doctrina de Heráclito del flujo de todas las cosas, la dialéctica de Zenón contra el mundo fenomenal, ofrecen bastantes armas para una escéptica negación de toda verdad fija y objetiva, y también en la doctrina de Anaxágoras del *nous* se elevaba ya desde luego el pensamiento contra toda objetividad. En este nuevo campo precipítanse ahora con ímpetu juvenil, recreándose en la demostración del poder de la subjetividad y destruyendo todas las determinaciones objetivas por medio de una dialéctica subjetiva, los sofistas. El sujeto se reconoce como superior al mundo objetivo, especialmente contra las leyes del Estado, contra la tradición, contra las creencias religiosas y contra la fe del pueblo; tratan de dar al mundo objetivo las leyes del pensamiento subjetivo y, en vez de ver en la experiencia objetiva la razón en su forma histórica, sólo ven en ella una materia bruta en la cual ejercitan su travesura. El carácter de la sofística es la reflexión ilustrada; por lo mismo no se trata de un verdadero sistema filosófico, pues sus doctrinas y afirmaciones ostentan las más veces un carácter tan popular y trivial, que, á causa del mismo, apenas merecen figurar en una historia de la filosofía: tampoco es una escuela, en el

usual sentido de la palabra, pues Platón, por ejemplo, cita un gran número de personas bajo la denominación de sofistas; es más bien una tendencia general de aquel ciclo de ilustración griega cuyas raíces se hunden en el carácter de las costumbres morales, religiosas y políticas de la vida helénica de aquel período.

2. *Relaciones de los sofistas con la vida general de aquel tiempo.*—Lo que la vida oficial de Grecia durante la guerra del Peloponeso era en la práctica, era en la teoría la sofística. Platón hace notar muy acertadamente en su «República», que las doctrinas de los sofistas no eran otra cosa que la expresión de los mismos principios que guiaban á las grandes muchedumbres en sus relaciones políticas y sociales, y la saña con que eran perseguidos por los hombres de Estado prácticos, revela justamente el celo con que veían en ellos, por decirlo así, los rivales y aguafiestas de su política. En efecto, si el absolutismo del sujeto empírico (esto es, la opinión de que el yo individual puede determinar á su albedrío lo que sea la verdad, el derecho, lo bueno, etcétera) es el principio teórico de la sofística, nos aparecerá íntimamente emparentado con el desenfrenado egoísmo en todas las esferas del Estado de aquel tiempo, así como de la vida privada. La vida pública había llegado á ser la palestra de toda pasión y de toda ambición personales; cada partido de los que agitaron á Atenas durante la guerra del Peloponeso, había ahogado y embotado el sentimiento moral; cada particular ponía sus intereses privados sobre los intereses de la república, y buscaba la medida de sus actos y de sus propósitos en su propio juicio y capricho. La afirmación de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, era seguida por todos fielmente, y el influjo de la palabra en las asambleas populares y en los tribunales, la venalidad de los partidos y de sus jefes, los flacos que la codicia, la vanidad y la parcialidad mostraban á los sagaces conocedores de los hombres, ofrecían otras tantas ocasiones para poner en ejercicio aquellas máximas. Las

costumbres habían perdido su poder, el orden del Estado estaba entregado al capricho de los tiranos, el sentimiento moral desacreditado, la fe en los dioses considerada como invención humana para intimidar la libre actividad, la piedad como un estatuto de origen humano, que cada cual podía alterar por la persuasión. Este rebajamiento de la necesidad natural y racional, del sentimiento común, al capricho de un hombre, es principalmente el punto en que la sofística se enlazaba con la conciencia general de aquellos tiempos, y es difícil determinar con exactitud qué parte tenía en él la ciencia y qué parte la vida práctica, es de cir, si la sofística sólo encontró la fórmula teórica para la vida práctica y los instintos de aquel tiempo, ó si la corrupción moral fué una consecuencia de perturbador influjo que la sofística ejerció sobre las ideas de sus contemporáneos.

Pero sería desconocer el espíritu de la historia si acusásemos á la época de los sofistas sin atenuación alguna, y no encontrásemos para ella ninguna especie de justificación. Tales fenómenos eran, en parte, resultado de la evolución de los tiempos. Si la fe en la religión popular se perdió tan súbitamente, era porque carecía de todo contenido moral. En los modelos de la mitología se consagraban todos los vicios y todas las infamias, y el mismo Platón, aunque enemigo de la fe tradicional, acusaba á los poetas de su pueblo por las bajas ideas que hacían correr respecto de los dioses y de los héroes, corrompiendo el sentimiento moral. También era inevitable que el progreso de las ciencias conmoviese la fe tradicional. Los físicos vivieron ya en abierta hostilidad con la religión del pueblo, y cuanto más de manifiesto se pusieron las causas naturales de los fenómenos que hasta entonces se habían tenido por efecto de la voluntad omnipotente de los dioses, más fácil fué que las personas ilustradas perdiesen la fe que hasta entonces habían conservado. No fué maravilla que el espíritu de los tiempos penetrase todas las regiones del arte y de la poesía, y

que á semejanza con el arte retórico de los sofistas, el estilo romántico sustituyese en la escultura al estilo severo de los antiguos; ni que Eurípides llevase á la escena el espíritu de los sofistas y su manera de reflexión moral, y que los personajes de sus obras, en lugar de representar como los antiguos una idea, sólo fuesen medio para producir rápidos efectos de escena.

3. *Direcciones de la sofística.*—Es difícil establecer una división concreta de la sofística y derivada del espíritu de los tiempos, pues este movimiento del pensamiento griego tiene de común con la Enciclopedia francesa del siglo XVIII la divulgación de todas las ramas de la ciencia. Así vemos á Protágoras aparecer como moralista, á Gorgias como retórico y político, á Pródico como gramático y sinonímico, á Hippias como historiador; además de sus estudios astronómicos y matemáticos, el último llegó hasta forjar una teoría de la Mnemónica; otros dedicábanse á la pedagogía, y otros á la explicación de los antiguos poetas; los hermanos Eutidemo y Dionisiodoro hacían objeto de enseñanza el manejo de las armas y la dirección de la guerra; varios de ellos, Gorgias, Pródico, Hippias, desempeñaban negocios diplomáticos: en resumen, los sofistas cultivaban, cada uno dentro de su idiosincrasia particular, todas las esferas de la ciencia: lo único común á todos era el método. También, si nos detenemos en la observación de sus relaciones con el público, de su afán de popularidad, fama y sed de oro, podremos colegir que su estudio y actividad no se inspiraba en un verdadero interés científico objetivo, sino en consideraciones de índole exterior y positiva. En su afán de viajar, carácter esencial de los últimos sofistas, iban de ciudad en ciudad, anunciándose como pensadores de oficio, y tratando de obtener con sus conferencias buenos salarios y el favor de la gente rica: se ocupaban, como era consiguiente, con preferencia, de cuestiones de interés general y de cultura pública, así como de las fantasías de algunos ricachos, y su propia fuerza consistía más bien en aptitudes mera-

mente formales, en alardes de disposición especial para el cultivo del ingenio, y en el arte de la palabra, que en positivo saber; sus mismos discursos morales eran, más que otra cosa, ó pedantescos ergotismos, ó sonoridades pomposas y vacías; aun allí donde la sofística se mostraba como historiadora, el discurso prevalecía sobre el asunto. Así se jactaba Hipias, según Jenofonte, de poder decir cada día una cosa nueva sobre el mismo asunto; de boca de otros se oía que ni siquiera hacía falta poseer conocimientos positivos sobre el asunto que se había de tratar, para poder hablar á capricho de todas las materias y resolver todas las cuestiones de una manera improvisada, y cuando recordamos que algunos sofistas hacían tema constante de sus disertaciones materias tan insignificantes como la sal, por ejemplo, no tendremos más remedio que confesar que para ellos el asunto sólo era un medio, mientras que la palabra ó el discurso era el fin, y no nos admiraremos de que la sofística cayese en aquella vana palabrería que Platón, especialmente en su «Pedro», fustiga tan despiadadamente á causa de su falta de fondo.

4. *Significación de la sofística en la historia de la cultura.*—El defecto capital, tanto científico como moral, de la sofística, se manifiesta por sí mismo después de lo dicho, y no necesitamos hacer más comentarios ni insistir en su frivolidad, inmoralidad, sed de goces y de riquezas, vanidad, egoísmo y puro afán polemista; todo esto ha sido expuesto y demostrado por muchos historiadores de la filosofía; pero en lo que no se ha parado mientes, es en los servicios que prestaron á la cultura de su tiempo. Si, como ya hemos dicho, sólo hubieran tenido el mérito negativo de provocar la oposición y censura de Sócrates y Platón, quedaría por explicar el desmedido influjo y la alta celebridad que alcanzaron, así como la revolución que operaron en el pensamiento de toda una nación. Sería inexplicable, por ejemplo, cómo Sócrates frecuentaba las conferencias de Pródico y le proporcionaba otros discípulos, si no hubiese

reconocido el mérito de una sana lógica en sus trabajos gramaticales. También Protágoras, en sus ensayos retóricos, obtuvo felices resultados y expuso admirablemente algunas categorías gramaticales. En general, los sofistas divulgaron entre el pueblo muchos conocimientos científicos, gran copia de fructíferos gérmenes; provocaron conocimientos teóricos, lógicos, filológicos; echaron la base de un tratamiento metódico de muchas ramas de las ciencias, fundando y provocando en parte aquella admirable actividad intelectual de la Atenas de entonces. Mayores fueron aún, si se quiere, sus servicios prácticos. Se les puede considerar como creadores y formadores de la prosa ática. Ellos fueron los primeros que hicieron del estilo en sí mismo objeto de atención y de estudio, haciendo profundas investigaciones sobre el arte de exponer. Sólo con ellos y por ellos empieza á iniciarse la elocuencia ática, y Antifón, así como Isócrates, fundador el último de la floreciente escuela griega de retórica, son adeptos de la sofística. Razones hartas para no considerar todo este fenómeno como un mero sistema de corrupción.

5. *Algunos sofistas.*—El primer sofista propiamente dicho, es decir, en la significación que del estudio hasta aquí hecho se deduce de la palabra, es Protágoras de Abdera, que floreció hacia el año 440. Se dedicó á la enseñanza y fué, por cierto, el primero que recibió retribución por enseñar; pero fué arrojado de Sicilia y Atenas por negar los dioses, siendo su obra sobre éstos quemada en la plaza pública. Empezaba con estas palabras: «Respecto de los dioses, yo no puedo saber si existen ó no existen, pues muchas cosas se oponen á ello, tanto la obscuridad del asunto como la brevedad de nuestra vida». En otro de sus escritos, desarrollaba su doctrina del saber y de la ignorancia. Partiendo de la opinión de Heráclito acerca del flujo eterno de todas las cosas, y aplicando esta teoría preferentemente al sujeto, enseñaba que el hombre es la medida de todas las cosas: para el que existe, existen las cosas; pero para el

que no existe, no existen (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν); es decir, que para el sujeto que percibe, es verdad lo que en el perpetuo flujo de las cosas y en sí mismo á cada momento percibe y siente; de aquí se deduce que entre el hombre y el mundo sensible no hay otra relación teórica que las percepciones sensibles, ni otra relación práctica que los placeres sensuales. Mas como quiera que estas percepciones difieren en cada uno de los hombres, y aun en cada hombre, en alto grado, quiere decirse que no puede existir ninguna verdad objetiva, y que sobre un mismo objeto se pueden mantener y aceptar como verdaderas las más opuestas opiniones; que sobre todas y cada una de las cosas cabe sostener con el mismo derecho el pro y el contra, y que no pueden existir el error ni la refutación. Este principio de que nada existe en sí, sino que todo es representación subjetiva, opinión y capricho, halla en la sofística su principal aplicación al derecho y á la moral: nada es por su naturaleza bueno ni malo, φύσει; sólo puede llamarse así por una estimación personal ó convencional, θεσει ὁ νόμος; de aquí que se pueda hacer ley y reconocer como tal lo que se quiera, lo que más ventaja reporte, en una palabra, lo que se tenga poder para promulgar. No parece que Protágoras llevase á la práctica las consecuencias de esta teoría; pues, según la opinión de los antiguos, no se le podía negar un carácter digno de estimación, y el mismo Platón (en el correspondiente diálogo), se contenta con reprocharle solamente de obscuridad en lo que se refiere á su moral, mientras en «Gorgias» y en «Filebo» arroja contra los sofistas posteriores la acusación de inmoralidad.

Al lado de Protágoras, Gorgias fué el más célebre sofista. Nacido en Sicilia (Leontini), marchó, durante la guerra del Peloponeso, á Atenas (año 437) para arreglar los asuntos de Siracusa, permaneciendo allí, aun después de arreglados satisfactoriamente sus negocios, por largo tiempo, y pasando después á Tesalia, donde murió, próximamente en

la época en que falleció Sócrates. La apariencia de ostentación de que se revestía, es más de una vez mencionada por Platón en tono burlesco; esta misma ostentación resplandecía en sus discursos, que trataban de deslumbrar por su ornamentación poética, por sus floreadas metáforas, por sus giros inusitados y por una multitud de formas de lenguaje desconocidas hasta entonces. Como filósofo se enlaza con los eléatas, señaladamente con Zenón, demostrando como fundamento de su esquematismo dialéctico que nada existe, ó que, si existe, el sér es incognoscible, ó, si puede ser conocido, no puede ser expresado ni participado. Su obra llevaba consecuentemente el título, bastante característico, «De la Naturaleza ó de lo no existente». La demostración del primer aserto, ó sea de que nada existe, se fundaba en que si existiese algo no podría ser ni la nada ni el sér, porque el sér, ó no habría tenido origen ó lo habría tenido; de no tener origen, habría que considerarle como infinito; ahora bien: el infinito no puede ser contenido, ni en sí mismo, porque nada puede ser continente y contenido á la vez, ni en otro objeto, puesto que es infinito; y si el sér no ha tenido comienzo, habrá salido de algo ó de nada; si salió de otra cosa, claro que existía antes, y si de la nada, ésta habrá dado de sí lo que no tenía; esta demostración, decimos, es la última consecuencia de la filosofía física destruyéndose á sí misma, pues reposa en la creencia de que todo sér es algo que existe en el espacio, esto es, un cuerpo mensurable.

Los posteriores sofistas llegan en sus consecuencias de extraordinaria temeridad más allá que Protágoras y Gorgias. En su mayor parte eran espíritus emancipados, que sometían á crítica la religión, el derecho y la moral de su patria. Especialmente son de citar Kricias el Tirano, Polo y Trasímaco. Los dos últimos hablan á menudo del derecho del más fuerte como ley de la Naturaleza, de la desenfrenada satisfacción de los placeres como derecho natural del más fuerte y del establecimiento de leyes limitativas

como invención astuta de los débiles; y Kricias, el más talentado á la vez que el más cruel de los treinta tiranos, describía en una de sus poesías la fe en los dioses como invención de astutos hombres de Estado. Mejor carácter ostenta Hipias de Elis, el historiador, si bien no cede á los demás en pompa y magnificencia del lenguaje; pero sobre todo Pródico de Keos, respecto del cual se decía proverbialmente «más sabio que Pródico» y de quien Platón y el mismo Aristófanes no dejan de hablar con cierta estimación. Se citaban con frecuencia en la antigüedad sus ensayos parenéticos sobre la elección de camino en la vida («Hércules en la encrucijada», adoptado por Sócrates en «Los Memorables» de Jenofonte, II, 1), sobre los bienes exteriores y su uso, sobre la vida y la muerte, etc., discursos en los cuales revela un sentimiento moral purificado y una fina observación de la vida, si bien comparado con Sócrates, como predecesor del cual se le señala, carece de un principio ético y científico. Los sofistas posteriores, según podemos ver en el «Entidemo» de Platón, cayendo en afectaciones vulgares y en vergonzosas codicias, hicieron consistir sus procedimientos dialécticos en paralogismos y sofismas.

6. *Advenimiento de Sócrates y característica del siguiente período.*—El acierto de la sofística es el reconocimiento del subjetivismo, de la autoconciencia (esto es, la afirmación de que todo lo reconocido por mí puede ser demostrado ante mi conciencia como racional); su error, la concepción de este subjetivismo como meramente empírico, finito y egoístico (esto es, la afirmación de que la voluntad caprichosa puede decidir lo que ha de considerar como razonable); su verdad es el establecimiento del principio de la libertad de la conciencia individual; su error es haber entronizado la voluntad arbitraria del individuo. La misión que estaba reservada á Sócrates, era depurar la verdad del principio de la conciencia y libertad individual con los mismos medios reflexivos que los sofistas habían empleado para exagerarlo; alcanzar un verdadero mundo de pensa-

mientos objetivos, un contenido en sí y por sí, y, en lugar de la subjetividad empírica, establecer la subjetividad absolutamente ideal, la voluntad objetiva y el pensamiento racional. Constituir en principio, en lugar de la subjetividad empírica, la subjetividad absoluta ó ideal, es lo mismo que afirmar que la verdadera medida de todas las cosas no es ni mi personalidad empírica, ni mi voluntad personal, ni la de otro cualquiera, sino que tal misión corresponde á mi pensamiento, á la razón universal, á la razón humana, personificada en mi individuo; mi razón, mi pensamiento, no son algo que me pertenece á mí especialmente, sino algo común á todas las criaturas racionales, algo universal, y en cuanto yo obro como criatura racional y pensadora, mi subjetividad es un principio universal. Todo individuo pensante tiene la conciencia de que lo que él considera recto, ajustado á deber, bueno ó malo, no sólo es tal para él, sino que, en consonancia con su carácter racional, tiene valor universal, valor general, en una palabra, objetividad. Este es, pues, en oposición con la sofística, el punto de partida de Sócrates, y por esto empieza con él la filosofía del pensamiento objetivo. Lo que Sócrates pudo hacer frente á la sofística fué lo siguiente: demostrar que la reflexión llega á los mismos resultados que implicaba antes la fe irreflexiva ó la obediencia, y que el hombre pensador llega, por medio de la libre conciencia y por la propia persuasión, á los mismos juicios y acciones á que le conducen la vida y las costumbres al hombre vulgar é inconsciente. Que, en efecto, el hombre es la medida de todas las cosas, pero el hombre como criatura racional, consciente y universal; tal es el pensamiento fundamental de Sócrates y el complemento positivo de los principios sofísticos.

Con Sócrates comienza el segundo período de la filosofía griega. Se divide en tres sistemas filosóficos, cuyos autores, ligados unos á otros por las relaciones de maestro á discípulo, representan tres generaciones sucesivas: Sócrates, Platón y Aristóteles.

## SEGUNDO PERÍODO

### Sócrates, Platón, Aristóteles.

#### § 12.—Sócrates.

1. *Su personalidad.*—En Sócrates aparece el nuevo principio filosófico como sentimiento personal. Su filosofía es una obra completamente individual; la vida y la doctrina son inseparables en él. Por consiguiente, una exposición detallada de su filosofía, tendrá que ser esencialmente biográfica, y lo que Jenofonte nos relata como doctrina concreta de Sócrates es, por lo mismo, una mera abstracción de los sentimientos expresados por Sócrates en conversaciones ocasionales. Platón nos ha descrito de este modo la original personalidad de su maestro; la glorificación del Sócrates histórico es el motivo especial de sus ulteriores y sazonados diálogos, y entre éstos, «El Banquete» es la más brillante apoteosis del héroe encarnado en la persona de Sócrates, del sentimiento filosófico transformado en carácter.

Sócrates nació en 469. Era hijo de Sofronisco, escultor, y de Fanereta, comadrona. Fué educado por su padre para el oficio de escultor, y no dejó de demostrar cierta habilidad para su cultivo; Pausanias llegó á ver en la Acrópolis tres estatuas representando á las tres Gracias vestidas, que

se atribuían á Sócrates. Por lo demás, es escasamente conocida la historia de sus estudios. Se sabe que utilizó las enseñanzas de Pródico y del músico Damón; pero estaba ajeno á toda relación personal con los verdaderos filósofos que florecieron anterior ó coetáneamente. Se hizo á sí mismo, él solo, por lo cual llegó á ser el punto de partida de una nueva filosofía. Aunque los antiguos le designan como discípulo de Anaxágoras ó del físico Arquelaos, lo primero es evidentemente falso, y lo segundo, por lo menos, muy poco verisímil. No buscó otros medios de ilustración que los que le ofrecía su ciudad natal. Con excepción de un viaje de vacaciones y de la campaña que hizo por Pótida, Delión y Anfípolis, no abandonó nunca Atenas.

Podemos fijar aproximadamente el año 423 como la época en que empezó á consagrarse al estudio, teniendo en cuenta la de la primera representación de las «Nubes» de Aristófanes, puesto que no conocemos la fecha de la sentencia del oráculo de Delfos que le diputó por el más sabio de todos los hombres. En las tradiciones de los socráticos aparece siempre como el más viejo de todos ó, por lo menos, como anciano. Su estilo era sencillo, su tono el de la conversación popular; tomaba sus imágenes de los objetos más próximos é insignificantes (sus contemporáneos le reprochaban que no hablaba más que de bestias, herreros, zapateros y curtidores), todo lo contrario en un todo á la ambiciosa ostentación de los sofistas. Así le encontramos en la plaza pública, en el mercado, en el gimnasio, en los talleres, ocupado desde la mañana hasta la noche, conversando con los jóvenes y adultos, y hasta con los viejos, del objeto de la vida y de la vocación de los hombres, convenciéndoles de su ignorancia y despertando en ellos el dormido deseo de saber. En todo esfuerzo humano, ya fuese dirigido en pro de la república, ó de la economía doméstica, ó de la industria, ó bien á la ciencia ó al arte, sabía encontrar, como verdadero maestro de obstetricia intelectual, el punto de arranque para la adquisición de verdaderos conocimientos ó de

sentimientos morales, aun cuando á menudo sus esfuerzos se viesen malogrados ó rechazados amargamente, ó recompensados con la ingratitud. Mas persuadido de que la regeneración del Estado sólo podía lograrse por medio de una hábil educación de la juventud, permaneció fiel á su vocación hasta el fin de su vida. Completamente griego en estas relaciones con la generación nueva, se caracteriza él á sí mismo como ardiente erótico. También era un verdadero griego por la preponderancia que en él tenían estas relaciones de amistad sobre la vida de familia. Nunca demostró preocuparse mucho por su mujer ni por sus hijos; la difamadora y, á veces, exagerada malignidad de Xantipa, nos deja entrever que su hogar no fué muy tranquilo.

Como hombre, y en su sabiduría práctica, Sócrates es descrito con los más brillantes colores por todos los que de él hablan. «Era, dice Jenofonte, tan piadoso, que no hacía nada sin consultar á los dioses; tan justo, que jamás hizo la menor ofensa á nadie; tan dueño de sí mismo, que jamás eligió lo grato en vez de lo bueno; tan inteligente, que en la elección de lo mejor ó lo peor nunca falló»; en una palabra, era «el mejor y más dichoso de los hombres» (Jenof., *Mem.*, I, 1, 11; IV, 8, 11). Pero lo que prestaba á su persona tan atractiva fisonomía, era la feliz concordancia y armónica combinación de los rasgos de su carácter, la perfección de un natural tan universal como característico. Lo que más admirablemente le caracterizaba en esta virtualidad multilateral, era la aparente contradicción de cualidades opuestas, conciliadas en una especie de lazo armónico; su dominio de todas las debilidades humanas. En una palabra, era el perfecto original de aquel brillante encomio que Alcibiades hace en el «Banquete» de Platón. Pero también en el sobrio relato de Jenofonte encontramos siempre una figura clásica, un hombre de refinada cultura social, de ática urbanidad, infinitamente alejado de todo exceso desagradable, un hombre tan valiente en el campo de batalla como en la bacanal, dueño de sí mismo absolutamente, mostran-

do en todas sus acciones el más libre desembarazo, verdadero modelo del tipo ateniense de los mejores tiempos, sin acidez, ajeno á las disensiones y tiesa reserva de los posteriores, ejemplo de hombre piadoso y virtuoso. Una de las más curiosas características era en él la creencia en cierta voz interior (*δαίμόνιον*) que le hacía revelaciones sobre la dicha y la desdicha, sobre el éxito y el fracaso de las acciones humanas, advertencias acerca de los hombres; esta voz no era otra cosa que el sano y perspicaz instinto, rico en presentimientos, del profundo observador de la vida, de un alma que barruntaba involuntariamente el bien y el orden aun en los hechos más individuales, y nada más injusto que la acusación que le dirigían sus adversarios interpretando este demonio como la negación de las divinidades del pueblo griego y como intento de introducir nuevos dioses. Es indudable que Sócrates, al sustituir este presentimiento interior á las antiguas profecías y presagios, señala un progreso con respecto al antiguo espíritu griego; pero este progreso fué involuntario, revestía aún la forma de fe en una inspiración transcendental, sin manifestarse opuesta á las ideas dominantes, y Sócrates se ajustó siempre á la religión popular, si bien en él se manifestaba esta religión en la forma filosófica de la creencia en una inteligencia suprema y ordenadora del Universo.

2. *Sócrates y Aristófanes*.—Parece ser que Sócrates llegó á obtener el aplauso público por todas las dotes que adornaban su personalidad. Ya la Naturaleza le había dotado de un exterior chocante. Su nariz remangada en arco, sus ojos salientes, su cabeza calva, su abultado estómago, daban á su figura notable semejanza con los silenos, comparación que en el «Banquete» de Jenofonte y en el «Simposion» de Platón, figura dirigida á él, con tanta profundidad como delicadeza. A esta figura habría que añadir su pobre vestimenta, la desnudez de sus pies, la actitud de su cuerpo y la mirada de sus ojos, que frecuentemente se detenía alrededor de los objetos. Después de todo esto, no

debemos extrañarnos de que la escena ateniense se apoderase de tan extraña personalidad. Pero en Aristófanes reviste este fenómeno mayor interés. Aristófanes era el más ardiente admirador de los buenos tiempos antiguos, el más entusiasta panegirista de la constitución y de las costumbres viejas. Siendo su principal tendencia despertar y aguzar en el pueblo el entusiasmo por aquellos tiempos antiguos, necesariamente tenía que satirizar con saña todas las nuevas tendencias en política, arte y filosofía; en una palabra, las nuevas luces que, mano á mano con una democracia decadente, iban apareciendo. De aquí sus acerbas burlas contra Cleón el demagogo (en los «Caballeros»), contra Eurípides (en las «Ranas») y contra Sócrates el sofista (en las «Nubes»). Este último, el representante de una filosofía destructora y artificiosa, debía parecerle tan perjudicial como en política los partidarios del movimiento que amenazaba dar al traste con todo lo establecido. En consonancia, vemos que el pensamiento fundamental de las «Nubes» es entregar á Sócrates al desprecio público como representante de la sofística, falsa ciencia inútil, fomentadora del ocio, que echaba á perder á la juventud y que destruía la disciplina y la moral. Esta consideración debe disculpar la obra de Aristófanes, si bien no la justifica, y su retrato de Sócrates, en el cual reunía todos los rasgos característicos de la sofística, por bajos y ociosos que fuesen, á pesar de la inequívoca semejanza, no puede ser justificado ni siquiera por la gran semejanza formal que unía á Sócrates con los sofistas; las «Nubes» sólo pueden ser consideradas como una lamentable equivocación, como una injusticia producto de la ciega pasión, y Hegel, al intentar defender (Conf. sobre Hist. de la fil., II, 82) la conducta de Aristófanes, olvida que el poeta cómico puede caricaturizar, pero nunca refugiándose en la calumnia, como en este caso. En general, toda la tendencia político-social de Aristófanes se basa en una gran equivocación sobre el progreso histórico. Los buenos tiempos antiguos que

describe son una ficción. Así como un hombre adulto no puede volver á la infancia por un camino natural, así también es imposible que en un tiempo en que la reflexión ha destruído y corroido toda espontaneidad y sencillez, retornen la moralidad inconsciente y la sencilla ingenuidad de las épocas primitivas. El mismo Aristófanes denuncia la imposibilidad de tal retroceso cuando, con cínica burla, entrega á las carcajadas del vulgo todas las autoridades divinas y humanas; y por muy patriótico que aparezca el fondo de sus escenas cómicas, demuestra que tampoco él se movía en el suelo de la antigua patria, de la vieja moralidad, sino que también era hijo de su tiempo.

3. *La condenación de Sócrates.*—A esta misma tendencia que le confundía con los sofistas, á este mismo movimiento de restauración de la antigua moral y disciplina patrias, valiéndose para ello de medios de fuerza, fué sacrificado Sócrates veinticuatro años más tarde. Después de haber vivido muchos años en Atenas, luego del tumulto de la guerra del Peloponeso y de la dominación de los treinta tiranos y después de la restauración de la democracia, fué acusado por Melito, joven poeta, Anito, demagogo, y Licón, orador, tres hombres en todos conceptos insignificantes, y sin mediar á lo que parece motivos de enemistad personal, de haber negado á los dioses, de introducir nuevas divinidades, y de seducir á la juventud. Consecuencia de esta acusación fué su condenación. Habiéndose negado á escapar de su prisión considerándolo como vergonzoso, después de convivir treinta días en la cárcel con sus discípulos merced á un acaso favorable, bebió la cicuta en el año 399. El primer motivo de la acusación fué, como hemos dicho, su identificación con los sofistas, y la creencia sincera de que su doctrina y su obra estaban impresas del mismo carácter peligroso de la sofística que tanto daño había hecho. Todas las acusaciones, si bien basadas en el error, tendían al mismo punto: son también las mismas por las que Aristófanes simbolizó á los sofistas en la persona de Sócrates. Aquella

«seducción de los jóvenes», aquella introducción de una nueva moral, de una nueva ilustración y pedagogía, era justamente lo que se achacaba á los sofistas. Uno de los tres acusadores, Anito, aparece en el «Menon» de Platón como enconado enemigo de los sofistas y de su método educativo. Lo mismo respecto de la negación de los dioses: ya anteriormente Protágoras había tenido que huir de Atenas acusado de negar la divinidad. Cinco años después de la muerte de Sócrates, Jenofonte, que no presencié el proceso, escribió sus «Memorables» para defender á su maestro: tan extendidas y arraigadas estaban las preocupaciones contra él.

A estos motivos de condenación hay que agregar otro probablemente decisivo, un motivo político. Sócrates no era aristocrático, pero tenía la suficiente firmeza de carácter para no acomodarse á los delirios de la soberana masa; y harto convencido de la necesidad de una dirección inteligente de los negocios públicos, para no regocijarse con la democracia ateniense. Así, durante toda su vida debió aparecer ante ésta como mal ciudadano. Nunca se había ocupado de política, pero en cierta ocasión aparece como revestido de un cargo público, como jefe del Pritaneo, cargo en el cual tuvo que oponerse á la voluntad del pueblo y del poderoso; entonces subió á la tribuna pública por primera vez en su vida á los setenta años para encargarse de su propia defensa (véase «Apología» de Platón y «Memorables» de Jenofonte, I, 1, 18). De aquí que solo considerase aptos para los cargos públicos á los hombres instruidos é inteligentes; que creyese perniciosas las tendencias democráticas, sobre todo en lo que se refería á la elección por suerte de los funcionarios; que diese la preferencia al Estado espartano sobre el ateniense, y que por su íntima amistad con los jefes del partido oligarca, excitase la desconfianza de los demócratas. Entre otros oligarcas y partidarios de Esparta, Kricias, uno de los treinta tiranos, había sido discípulo suyo, además de Alcibiades, dos hombres que habían

causado tanto daño al pueblo ateniense. Cuando leemos que dos de sus acusadores eran hombres prestigiosos del partido democrático y que lo eran también sus jueces, que habían huído de los treinta y que más tarde contribuyeron á la caída del gobierno oligárquico, comprenderemos que en el caso de su condena creyeron obrar en interés del principio democrático, aun cuando no hubiese bastantes pruebas para su condenación. Tampoco debemos extrañarnos de que se llevase su proceso tan precipitadamente en un pueblo educado en la guerra del Peloponeso, y que tan dispuesto estaba á tomar resoluciones como á arrepentirse de ellas. Y si tenemos en cuenta que Sócrates se avergonzó de emplear los medios de fuga utilizados por los reos de delitos bochornosos y rehusó alcanzar el perdón del pueblo por medio de quejas y adulaciones, afrontando á sus jueces con la orgullosa convicción de su inocencia, nos admiraremos de que su muerte fuese decretada sólo por una mayoría de seis votos contra tres. Y aun hubiera podido escapar á la pena de muerte si se hubiese prestado á inclinarse ante la decisión del pueblo soberano; pero como no consintiese en estimar la pena (esto es, proponer la conmutación de la pena pedida por el acusador por otra, que en el presente caso pudiera haber sido una pena pecuniaria) porque esto equivalía á reconocerse como culpable, tal orgullo naturalmente había de indignar á los excitables atenienses, de modo que se explica cómo ochenta de los jueces, que estaban inclinados á su exculpación, votasen su muerte. De este modo aquella acusación, que quizá sólo tuvo en un principio el exclusivo objeto de abatir el orgullo del aristocrático filósofo, y obligarle á reconocer la competencia y la majestad del pueblo, tuvo el más lamentable resultado, de que más tarde los mismos atenienses se arrepintieron.

La opinión de Hegel, que vió en la muerte de Sócrates una trágica colisión entre dos poderes de igual importancia, en la tragedia de Atenas, y que reparte la culpa por igual en ambos lados, es completamente insostenible histórica-

mente, pues ni Sócrates representaba exclusivamente el espíritu moderno de la subjetividad, ni sus juzgadores representaban la antigua moral irreflexiva; en cuanto á lo primero, porque Sócrates, aun cuando su principio era inconciliable con la esencia de la moral griega primitiva, estaba, sin embargo, tan dentro de lo establecido, que las acusaciones aducidas contra él eran en este respecto completamente falsas é infundadas; y en cuanto á sus jueces, tampoco es verdad el aserto de Hegel; puesto que en aquella fecha, después de la guerra del Péloponeso, las antiguas costumbres hacía tiempo que habían cedido su paso á la cultura moderna, y el proceso de Sócrates más bien debe mirarse como intento de restauración á la vez de la antigua constitución y de las antiguas costumbres y modo de sentir. Por tanto, la culpa no es igual por ambos lados, y debe quedar sentado que Sócrates fué víctima de un error, de una injustificada reacción.

4. *Fuentes de la filosofía socrática.*—Conocida es la antigua disputa sobre si es Jenofonte ó Platón quien nos ha legado un retrato más fiel y acabado de Sócrates y sobre cuál de los dos debe ser considerado como fuente de la filosofía socrática. Tal cuestión decídese cada día más en favor de Jenofonte. Es cierto que en todos los tiempos se han hecho esfuerzos de todo género por demostrar que los «Memorables» de Jenofonte son fuente superficial é insuficiente, porque su contenido sencillo y poco especulativo no parece justificar la revolución que en el reino del pensamiento se atribuye á Sócrates, ni conviene al esplendor de que su nombre aparece rodeado en la historia, ni al papel que Platón le asigna; porque, además, los «Memorables» de Jenofonte tienen ante todo un fin apologético, y la defensa que de Sócrates hace se encamina más al hombre que al filósofo; porque, en fin, producen la impresión de que la filosofía se hubiera traducido al lenguaje no filosófico de la razón común. Por consiguiente, se distingue así entre un Sócrates exotérico y un Sócrates esotérico, aquél dedu-

cido de Jenofonte y éste de Platón. Pero la preferencia de Platón sobre Jenofonte no tiene en su abono ningún verdadero derecho, en tanto que Jenofonte sólo quiere ser historiador y sólo aspira á la verdad histórica; mientras que Platón en pocos pasajes se conduce como historiador; ni lo que dice de Sócrates quiere que pase por auténticas manifestaciones ó discursos del mismo, por lo que no hay ninguna razón de índole histórica para preferir á Platón como fuente de datos socráticos. En segundo lugar, la postergación de Jenofonte depende en gran parte de la falsa creencia de que Sócrates tuvo una filosofía, quiero decir una filosofía especulativa, de un desconocimiento histórico de los límites en los cuales el carácter filosófico de Sócrates está condicionado y como comprimido. En realidad, no hay una doctrina socrática, sino una vida socrática, y precisamente por esto se explica la disparidad de tendencias de sus discípulos.

Con especial energía aboga por Jenofonte (á más de G. Pfeiderer, «Sócrates y Platón», Tubinga, 1896) M. Döring, «La vida de Sócrates como sistema de reforma social», Munich, 1895, donde ya no se afronta la cuestión como la disyuntiva entre Platón ó Jenofonte, sino que se trata de resolverla por medio de comprensivas relaciones históricas y literarias, y principalmente con el testimonio de Aristóteles (R. Joël, «El Sócrates de Jenofonte ó auténtico», Berlín, 1893-1901, y Huberto Röck, «El Sócrates auténtico», Innsbruck, 1903, cree que el Sócrates histórico hay que buscarlo en toda su fidelidad en Aristófanes).

5. *Carácter general de la filosofía de Sócrates.*—La filosofía de Sócrates está determinada en parte por la oposición á la anterior y en parte por la oposición á la sofística.

La filosofía presocrática era esencialmente una investigación naturalista; con Sócrates, el espíritu torna sobre sí mismo, sobre su propia esencia, por primera vez; pero lo hace de una manera indirecta, considerándose como espíri-

tu activo, como espíritu moral. La filosofía positiva de Sócrates es exclusivamente de naturaleza ética, se ocupa sólo de la virtud, tan exclusiva y unilateralmente, que llega casi, como siempre que aparece un principio nuevo, al menosprecio de todos los esfuerzos anteriormente hechos en el terreno de la filosofía naturalista y de las matemáticas. Obedeciendo siempre á puntos de vista éticos, Sócrates encuentra á la Naturaleza «irracional» tan poco digna de ser un objeto de estudio, que sólo la considera teleológicamente como medio de una actividad exterior; llega hasta prohibir el paseo, según se lee en el «Fedro» de Platón, pues los árboles y los parajes no enseñan nada. Sólo considera tema digno del hombre y punto de partida del filósofo el conocimiento de sí mismo, el γνῶθι σεαυτόν! délfico, declarando toda otra ciencia tan insignificante y sin valor, que se jactaba de no saber nada y sólo consideraba sabios á los hombres que tenían conciencia de su propia ignorancia.

El resto de la filosofía socrática es la oposición contra la filosofía de su tiempo. El verdadero tema de su filosofía, desarrollado en el mismo plano de la sofística, no puede ser otro que vencerse por sí mismo, por su propio principio. Ya hemos indicado arriba que Sócrates participaba del punto de vista de los sofistas; muchas de sus afirmaciones, y principalmente su máxima de que nadie hace el mal conscientemente, y de que si alguien engaña á sabiendas ó á sabiendas realiza cualquiera acción mala, será mejor que el que hace todo esto inconscientemente, revelan á la primera ojeada el sello de la sofística; el pensamiento capital de la sofística de que toda acción moral debe ser consciente, es también el suyo. Pero mientras los sofistas se dedicaban á destruir toda determinación concreta por la reflexión subjetiva, á hacer imposible toda medida objetiva, Sócrates reconoce la actividad universal del pensamiento objetivo y libre como la medida de todas las cosas, y de este modo el deber moral y toda acción moral

en general venía á fundarse, no en el yo caprichoso del individuo, sino en la verdadera ciencia, esencia del espíritu. De la idea de la ciencia deriva una objetividad puramente lógica, existente en sí y por sí misma é independiente del capricho del individuo, á la cual trata de dar un valor moral absoluto. Hegel se expresa también así, diciendo que Sócrates sustituyó la moral espontánea con la moral reflexiva, entendiendo por moral el bien obrar que se funda en la reflexión y en los principios morales, y por moral espontánea la moral ingenua, inconsciente; la virtud que es consecuencia de las costumbres dominantes en un país (1). Como supuesto lógico, esta tendencia ética tenía el establecimiento del concepto, el método de una formación lógica. «Sócrates, dice Jenofonte (Mem., IV, 6, 1) se propuso investigar el «qué» de cada cosa», y Aristóteles dice expresamente (Met., XII, IV) que «se deben atribuir á Sócrates dos méritos especiales: el método de la inducción, el haber sido el primero que dió definiciones, las dos piedras angulares de la ciencia». Qué relación tienen ambos con el principio de Sócrates, vamos á verlo á continuación.

6. *El método socrático.*—Respecto del método socrático. debemos establecer, en oposición á lo que hoy se llama método, que en Sócrates no llega á la conciencia, abstraído de su contenido, sino por la forma y arte de su filosofía, que no tiende á la promulgación de un sistema, sino á la formación del sujeto para la vida y el pensamiento filosófico. Es sólo la técnica subjetiva de su procedimiento pedagógico, el estilo peculiar de su esfera filosófica.

---

(1) Por la imposibilidad de traducir literalmente los dos términos de esta distinción, pierde su fuerza original el paralelo que establece Hegel. En efecto: en alemán, *Sittlichkeit*, derivado de *Sitte*, costumbre, significa aproximadamente lo mismo que *Moralität*, con la diferencia de matiz de que el primer vocablo, por su origen etimológico, se refiere preferentemente á la moralidad instintiva, y el segundo, de origen latino, tiene una significación más objetiva.—(N. del T.)

El método socrático tiene dos fases, una positiva y otra negativa. La negativa es la célebre ironía socrática. Proclamándose ignorante y aparentando que trata de aprender de su interlocutor, desconcierta á éste por continuas preguntas, por inesperadas consecuencias y por las contradicciones en que le sumerge. La perplejidad en que es sumido el interlocutor al ver que realmente ignora aquéllo que pretende saber, consume el proceso de negación de su misma ciencia; el supuesto sabio desconfía de sus suposiciones, de los principios indubitados en que se apoya: «nuestra ciencia ha sido refutada»—es el estribillo de la mayor parte de sus discursos.

De este modo, el resultado del método socrático es la persuasión del sujeto de que no sabe nada, como se deduce de la mayor parte de los diálogos que Platón y Jenofonte nos transmiten. Pero hay otro aspecto de la ironía de Sócrates que pierde ya su apariencia negativa.

El lado positivo del método socrático es la *Mayeutica* (arte de comadrear) ó parto del espíritu. Sócrates se compara á sí mismo con su madre Fanereta, comadrona, porque no se declaraba en estado de producir pensamientos, sino de ayudar á otros á producirlos y de distinguir el cerebro vacío de pensamiento del rico en tal materia (Platón, Teet., 149). Manifiéstase más propiamente este arte de comadrear en las incesantes preguntas y descomposición de las ideas de su interlocutor, obligándole y ayudándole de este modo á producir un nuevo pensamiento antes desconocido para él; en suma, á dar á luz nuevas ideas. Uno de los principales medios para este fin era la inducción (*λόγοι ἐπακτικοί*), ó sea la elevación de la representación á concepto. Partiendo el filósofo de un caso concreto en una representación habitual y tomando el fenómeno cotidiano y trivial, comparando entre sí los datos individuales y separando lo accidental y fortuito de lo esencial, llega á formar una verdad general, una determinación universal de la conciencia. Por ejemplo, para formar el concepto de

la justicia ó de la valentía, tomaba varios casos individuales de hechos justos ó valerosos, y extraía de ellos la esencia, el concepto general de estas virtudes. Pronto se comprende qué fin tenía la inducción socrática: formar definiciones adecuadas (*τὸ ἐπιζῆσθαι καθόλου*). Podré definir un concepto cuando haya desarrollado su «qué», su esencia, su contenido. Podré definir el concepto de justicia, separando lo común, la unidad lógica de sus diversas formas de manifestación. Precisamente de aquí parte Sócrates. Aristóteles dice en una de sus obras (*Etic. Eud.*, 1, 5): «investigar la esencia de la virtud es, según Sócrates, el objeto de la filosofía, y por esto investiga qué es lo que constituye la justicia y qué es lo que constituye la valentía (es decir, busca la esencia, el concepto de la justicia), pues tiene toda virtud por una ciencia». Fácil es comprender en qué relación está este su método de las definiciones ó formación de los conceptos con sus actividades prácticas. Sólo por esto retorna al concepto de cada virtud particular, por ejemplo, de la justicia, estando persuadido de que la ciencia es el más seguro camino para la formación de estos conceptos, para la adquisición de un claro conocimiento de los mismos en cada caso particular. Toda acción moral, creía, debe nacer de un concepto.

Según esto, el método socrático se puede caracterizar por la capacidad de encontrar la esencia de varios fenómenos, lo general que les sirve de fondo común, su lógica unidad, por medio de la inducción. Este método parte del supuesto de que la esencia de los objetos puede ser concebida por el pensamiento, de que el concepto es el verdadero ser de las cosas. Se ve por esto que la doctrina de las ideas de Platón no es más que la objetivación de este método, que en Sócrates sólo aparece como capacidad ó virtualidad subjetiva. Las ideas platónicas son los conceptos generales socráticos con existencia real. Admirablemente expone Aristóteles (*Metaf.*, XIII, 4) las relaciones del método socrático y de las ideas platónicas con las siguientes palabras: «Só-

crates no afirma la existencia de los conceptos generales como substancias individuales é independientes, pero sí Platón, el cual las llama ideas».

7. *La doctrina socrática de la virtud.*—La única doctrina positiva que de Sócrates ha llegado hasta nosotros es que la virtud es ciencia, sabiduría, inteligencia; es decir, que consiste en actos nacidos de un claro conocimiento del fin, de los medios y de las condiciones de cada una de nuestras acciones, no en una habilidad ó fuerza nativa ó adquirida mecánicamente. Obrar sin conciencia es una contradicción y destruye el concepto mismo de acción; obrar conscientemente nos lleva con seguridad á un fin. Por consiguiente, nada de lo que se hace sin conciencia puede ser bueno, como nada de lo que se hace conscientemente puede ser malo; sólo la falta de conciencia es lo que impulsa á los hombres á obrar mal. De aquí se deduce también la máxima de que nadie es libremente malo, los malos lo son contra su voluntad, y que quien hace el mal conscientemente es mejor que quien lo hace inconscientemente. Sócrates no concede que alguien pueda saber lo que es el bien sin ponerlo inmediatamente por obra; no considera el bien como los sofistas, es decir, como algo arbitrario, sino como aquéllo de lo cual depende la salud, tanto de los particulares como de la sociedad humana, porque el bien es la única conducta lógica, y para él es contradictorio que el hombre que busca su bienestar pueda á la vez desdeñarlo. Por esto deduce del conocimiento del bien, las buenas acciones, con la misma necesidad que de las premisas la consecuencia lógica.

La máxima de que la virtud es ciencia, tiene por lógica consecuencia la unidad é igualdad de todas las virtudes, en cuanto el conocimiento que condiciona una acción buena, cualquiera que sea su objeto, es uno y el mismo en cuanto á la enseñanza práctica y pedagógica, mediante la cual, por medio de la enseñanza y el ejercicio, se puede obtener algo universalmente humano.

Con estas tres máximas, en las cuales se puede encerrar todo lo que se llama filosofía socrática, echó el filósofo la primera piedra de una ciencia moral. No trató de desarrollar su principio ni de exponer una doctrina moral concreta, pues se contentaba con hacer referencias en el estilo tradicional á las leyes del Estado y á la ley no escrita del orden moral universal; además sirvióse con frecuencia, para fundamentar ó demostrar sus máximas éticas, de motivos de utilidad exterior y eudemonísticos, esto es, que adujo el provecho particular y las consecuencias útiles de la virtud, turbando así la pureza de su punto de vista ético.

### § 13.—Las pequeñas escuelas socráticas.

1. *Sus relaciones con Sócrates.*—La muerte de Sócrates fué la transfiguración de la vida socrática en un arquetipo universal, que siguió ejerciendo su influjo como principio espiritual en distintas direcciones. Esta elevación de Sócrates á la categoría de tipo entregado á la admiración universal, es el carácter común de las escuelas inmediatamente postsocráticas. El principio socrático de que el hombre debe dar unidad y ley á sus actos por medio de la inteligencia, entrañaba como consecuencia ineludible la de determinar un fin universal y verdadero á su actividad; pero como este fin no estaba determinado concretamente en la doctrina socrática, sino que el filósofo sólo había legado su vida completa y multilateral, el problema debía quedar encomendado á la concepción individual que cada uno tuviese de la personalidad de Sócrates, y no nos debe extrañar que, en consonancia con la diversidad de individuos, se resolviese el problema de muy distintos modos. Sócrates dejó multitud de discípulos, pero no fundó escuela. Tres son estas principales interpretaciones: la tendencia de An-

tístenes ó el cinismo, la de Arístipo ó cirenaica y la de Euclides ó megárica; tres concepciones, cada una de las cuales contiene ciertamente un verdadero momento de la vida de Sócrates, pero que predicaban separado y desgarrado, como verdadera esencia del carácter del maestro, lo que en la vida de éste constituía una unidad armónica. Son, por tanto, completamente unilaterales y dan una falsa idea de Sócrates; pero no es toda la culpa de ellos: Arístipo, que por su carácter de conocimiento teórico vuelve á Protágoras, y Euclides, que por su carácter metafísico recuerda á los eléatas, atestiguan con preferencia el carácter embrionario, desordenado y subjetivo de la filosofía socrática y no hacen sino reproducir, en sus defectos y unilateralidad, flacos y defectos inherentes á la doctrina del maestro.

2. *Antístenes el Cínico*.—El más próximo al maestro, y apareciendo como secuaz literal, celoso y burdo y hasta, á menudo, caricaturesco imitador de su doctrina, es Antístenes (Atenas, 444 a. de Cristo). Primeramente fué discípulo de Gorgias y maestro de la sofística; se retiró indudablemente á una edad avanzada; pero figuró siempre como inseparable compañero de Sócrates y fundó, después de su muerte, una escuela en Cinosargo para los no nacidos en Atenas, un gimnasio. Del nombre de aquella ciudad, según unos, y según otros de su vida á estilo de perro, sus discípulos y adherentes tomaron el nombre de cínicos. La doctrina de Antístenes es sólo una expresión abstracta del ideal de virtud socrática. Como Sócrates, también él concebía la vida virtuosa como último fin del hombre, como fin necesario, suficiente para la felicidad, la virtud como inteligencia ó ciencia y, por consiguiente, como materia de enseñanza y de acuerdo; pero su ideal de virtud, según se manifestaba en la persona de Sócrates, consistía para Antístenes en la emancipación de toda necesidad (en su exterior asemejábase á un mendigo con su mochila y su cayada) y en el desprecio de todos los intereses espirituales; la virtud es para él la evitación de todo mal, por ejemplo, de los

placeres y de la concupiscencia que nos encadenan á las necesidades y á los goces, por lo que no puede ser demostrada dialécticamente, sino que consiste sólo en la fortaleza socrática: el sabio se basta á sí mismo, independiente de todo, indiferente á la honra, á la familia y á la vida del Estado (rasgo este último completamente antitradicional), contra la riqueza, el honor y los placeres. En este ideal de Antístenes, más bien negativo que positivo, echamos de menos por completo aquella bella humanidad y multilateral sensibilidad del maestro, y aun más un desarrollo de fecundos elementos dialécticos que contenía la filosofía socrática. El cinismo degeneró luego en un decidido menosprecio de toda ciencia y en un mayor menosprecio de toda moral pública, completa y desvergonzada caricatura del espíritu socrático. Este carácter reviste especialmente en aquel último discípulo que el maestro conservó, pues á los demás los rechazó, Diógenes de Sinope. Estos cínicos, á los cuales se ha llamado con razón los capuchinos de Grecia, conservaban un recuerdo de su origen socrático en el enaltecimiento de la virtud y de la filosofía; pero buscaban la virtud por el «camino más corto», en la vuelta al estado natural, como ellos decían, esto es, retirándose en sí mismos, en la emancipación de toda necesidad, en la renunciación al arte y á la ciencia y, en general, á todo fin humano determinado. El sabio, decían, debe dominar toda necesidad ó ambición, emanciparse de las leyes civiles y morales y hacerse igual á los dioses. Una vida sencilla y fácil conceden los dioses al que sabe limitarse á lo estrictamente necesario, y esta verdadera filosofía es accesible á todos por medio de la perseverancia y la fuerza de renunciación. La filosofía y los intereses filosóficos cesan en esta filosofía de mendigos; lo único que poseemos de Diógenes son anécdotas y sarcasmos.

Vemos, pues, que la ética de las escuelas cínicas se pierden en máximas negativas y defensivas, consecuencia natural de la originaria falta de contenido del concepto de la

virtud socrática y de su carencia de desarrollo. El cinismo es el lado negativo de la socrática.

3. *Aristipo el Cirenaico*.—Aristipo de Cirene, considerado por unos discípulo de Sócrates hasta su muerte, y por Aristóteles, en cambio, señalado como sofista (en favor de esta última hipótesis concurre la circunstancia de que tomaba dinero por sus enseñanzas), aparece en Jenofonte como un hombre entregado á los placeres. Conocido fué en la antigüedad por su habilidad para vivir, con la que escapaba de todos los lances de la fortuna, por su conocimiento de los hombres, que le proporcionó el medio de procurarse siempre lujo y placeres. En trato con hetairas y tiranos, alejado de los asuntos políticos para conservar su independencia, vivió la mayor parte del tiempo en el extranjero para emanciparse de todo lazo, y trató de llevar á la práctica el principio de que el hombre debe dominar á las circunstancias, no las circunstancias al hombre ( $\xi\chi\omega\ \sigma\upsilon\kappa\ \xi\chi\omicron\mu\iota$ ). Por poco que á tal hombre pueda serle aplicado el nombre de socrático, sin embargo, no deja de tener algunos puntos de contacto con su maestro. Sócrates había señalado como el supremo fin de la vida la virtud y la felicidad coordinadas, es decir, que dió considerable importancia á la idea moral; pero como quiera que no desarrolló su concepto abstracto de la virtud en el caso concreto, la obligatoriedad de la ley moral tenía un carácter eudemonológico, haciéndola fundamento de la felicidad. Sólo este aspecto de la doctrina conservó Aristipo, elevándolo á principio y consagrando el placer como supremo fin de la vida y como suprema felicidad. Pero este placer de Aristipo es el placer inmediato, presente, corporal, no la felicidad como estado total de vida á que debe aspirarse: todas las limitaciones morales y todos los deberes deben desterrarse ante este placer, y la dicha que proporciona no es perjudicial, ni dañina, ni impía; lo que á él se opone es sólo opinión y preocupaciones, como los sofistas. Pero al señalar Aristipo como medio para la consecución y conservación

de este placer la inteligencia, el dominio de sí mismo y la moderación, la virtud de no dejarse dominar por un placer determinado y, en general, la cultura del espíritu, muestra que en él todavía no se había extinguido del todo el espíritu socrático y que el nombre de pseudo-socrático que le da Schleiermacher no deja de ser apropiado.

Los demás nombres de la escuela cirenaica, Aristipo el *Menor* (llamado *μητροδιδάκτος*, discípulo de su madre Areta, hija del primer Aristipo, que aumentó el número de los filósofos de la escuela cirenaica), Teodoro, Hegesias, Annikeris y Eumero, sólo deben ser aquí ligeramente indicados. Los posteriores desarrollos de la escuela se concretan á la cuestión de determinar lo que debe entenderse por placer, es decir, si ha de ser el placer del momento ó el de toda la vida, si ha de ser espiritual ó corporal, positivo ó negativo, es decir, la mera ausencia del dolor. Teodoro (llamado *ἄθεος*) tenía por el sumo placer el goce que el espíritu recibe de la inteligencia, de su capacidad para conducirse libre de toda traba de prejuicios y de tradiciones, en todas las ocasiones de la vida. Hegesias opinaba que, para el que vive con pureza, el placer es inaccesible y, por tanto, no debe tratar de conseguirse; apartar el dolor, poniendo para ello á contribución todas las fuerzas del espíritu, es el fin del sabio y el único que le está deparado al hombre, pues la vida está llena de dolor. Annikeris enseñaba, por último: no se debe practicar el retraimiento de la familia ni de la sociedad, pues el verdadero fin del hombre es sacar de la vida todo el partido que se pueda y compensar los males y dolores que acarrear los amigos y la patria con los placeres que proporcionan; es decir, que trataba de cohesionar los placeres con las exigencias de la vida y de la sociedad, con las cuales suelen estar en tan irreconciliable oposición. Evemero es principalmente conocido por su opinión de que los dioses y los héroes no son sino hombres á quienes, á causa de su mérito, se les ha venerado como á dioses después de su muerte (Evemerismo).

4. *Euclides y los megaricos*.—La unión de la dialéctica y de la ética es el carácter de todas las incompletas escuelas socráticas; la única diferencia es que, en unas, la ética está puesta al servicio de la dialéctica, y en otras, la dialéctica al servicio de la ética. Lo primero sucede especialmente con las escuelas megaricas, cuya característica esencial ya era señalada por los antiguos como la combinación de los principios socrático y eleático. La idea del bien es en la esfera ética lo que la idea del sér en la física; por tanto, se puede considerar como una verdadera transformación de la doctrina eleática la afirmación de Euclides de que el sér igual á sí mismo, es bueno consigo mismo (verdadero en sí) y sólo existe este bien; todo lo cambiante, vario y compuesto que se opone á este bien, es mera apariencia. Pero este bien igual á sí mismo no es el sér sensible, sino el sér lógico, la verdad, la razón. Para los mismos hombres, ésta es el único bien; el único fin del hombre, enseñaba más tarde Stilpo, es la razón y la ciencia; completa apatía respecto de todo lo que no se relacione con la ciencia del bien, que viene á ser una exageración unilateral de la tendencia de Sócrates á la observación reflexiva de las cosas, y la tranquilidad del alma que la acompaña, una especie de cinismo refinado y espiritualizado.

Las demás noticias sobre Euclides son escasas y no deben ser mencionadas aquí. La escuela megarica siguió bajo la dirección de diferentes jefes, pero sin fuerza de vida y sin un fermento substantivo de desarrollo orgánico. Así como el hedonismo (la doctrina del placer, de los cirenaicos) es el paso para Epicuro, y el cinismo es el paso para el estoicismo, así la escuela de Megara (Ebulides, Alexinos y otros) es el paso al escepticismo. Sus sofismas (el cornudo, el velado, el mentiroso, el sorites, etc., de los cuales se habla en toda lógica formal), en gran parte empleados al modo de Zenón en la polémica contra las representaciones y la experiencia sensible, eran en la antigüedad muy conocidos y discutidos. Parentesco con la de Megara tenía la

escuela de Elis, fundada por Fedón, no muy conocida, que fué después trasladada á Eritrea, de donde se llamó eliritreica.

5. *Platón como perfecto socrático.*—Las tentativas hechas hasta entonces para edificar sobre los cimientos de la doctrina socrática, habían resultado estériles, por carecer de un germen susceptible de madurez. El Sócrates completo sólo le pudo abarcar uno de sus discípulos: Platón. Partiendo de la idea socrática de la sabiduría, reunió en un foco todos los elementos y rayos de la verdad diseminados en su maestro y en los filósofos anteriores, y elevó la filosofía á totalidad, á sistema. El principio de que el concepto es el verdadero sér, el único sér real, fué enunciado de un modo embrionario por Sócrates, pero no fué desarrollado por él; sólo concibió el conocimiento lógico como exigencia práctica; su filosofía no es un sistema: es sólo un instinto de desarrollo filosófico de conceptos y un método filosófico; sólo Platón dió á los conceptos ó ideas un desarrollo y una exposición sistemática.

El sistema de Platón es la doctrina de Sócrates objetivada, la conciliación y combinación de toda la filosofía anterior.

#### § 14.—Platón.

1. *Vida de Platón.* a) *Su juventud.*—Platón, cuyo nombre primitivo era Aristokles, hijo de Aristo y de Periktione, nació, de una noble familia ática, en el año 427 a. de Cristo. Recibió una esmerada educación, si bien, fuera de los insignificantes nombres de sus maestros, no han llegado hasta nosotros noticias detalladas de sus primeros estudios. Parece extraño que el joven no abrazase la carrera política y prefiriese el retraimiento de la vida filosófica, si tenemos en cuenta los buenos auspicios con que pudo empezar

aquella, pues Critias, uno de los Treinta, fué primo de su madre, y Carmidas, que más tarde, bajo el dominio de los oligarcas, halló la muerte peleando contra Trasíbulo en el mismo día que Critias, era su tío. Y sin embargo, ni una vez siquiera le vemos hablar en las asambleas populares. Á la vista de la incipiente degeneración y de la corrupción política de su patria, demasiado orgulloso para solicitar el favor de esa fiera de muchas cabezas que se llama Demos, y más adicto en general al dorismo que á la democracia y en especial á la vida oficial de Atenas, prefirió hacer de la ciencia la ocupación de su vida en vez de luchar como patriota con inevitable fracaso. No quiso ser mártir de sus convicciones políticas. b) *Años de aprendizaje*.—Á los veinte años trabó Platón relación con Sócrates, en cuyo trato vivió ocho años. Fuera de algunas increíbles anécdotas, no sabemos nada de tales relaciones. En los «Memorables» de Jenofonte (III, 6) es mencionado Platón una vez de pasada; pero de modo que no deja duda sobre las estrechas relaciones del discípulo con el maestro. Platón mismo no dice en sus diálogos nada de sus relaciones personales con Sócrates; sólo una vez («Fedón», 59, 6) enumérase entre los amigos más íntimos de Sócrates. Pero cuál fué el influjo que ejerció sobre él; cómo vió en Sócrates la perfecta representación del sabio, cómo no sólo en su doctrina, sino también en su vida y en sus actos, vió el más fecundo germen filosófico, qué significación tuvo en general la personalidad de su maestro, son cosas que harto revela en sus escritos al poner siempre en boca de su maestro su propio sistema, incomparablemente más desarrollado que el de aquél, al hacer de él el centro de sus diálogos y el que dirige la conversación. c) *Viajes*.—Á la muerte de Sócrates, 399 a. Cristo, abandonó Platón su ciudad natal ante el temor de que la naciente reacción contra la filosofía hiciese también presa en él, y en compañía de otros socráticos se dirigió á Megara, al lado de su antiguo condiscípulo Euclides, el fundador de la escuela megárica (v. pár. 13, 4). Puro socrá-

tico hasta entonces, el trato de los megarenses, en los cuales se había ya operado la antes mencionada modificación de la socrática, le estimuló y le fecundó. Ya veremos más adelante qué influjo tuvo esta permanencia en Megara en el desarrollo de su filosofía y en el fundamento dialéctico de la doctrina de las ideas. Todo un periodo de su actividad de escritor, todo un grupo de sus diálogos, encuentra en los estímulos sufridos en esta ciudad su explicación satisfactoria. Después de Megara, recorrió Platón Cirene, Egipto, la Grecia Magna y Sicilia. En la Grecia Magna trabó conocimiento con los pitagóricos, que entonces estaban en su apogeo. Su estancia entre ellos fué para él muy provechosa; como hombre, ganó en sentido práctico, en amor á la vida, en interés por la cosa pública; como filósofo, adquirió nuevos estímulos científicos y asuntos para su pluma. Las huellas de la influencia pitagórica se extienden á las obras de su último período. Especialmente, parece haberse suavizado su aversión á la vida pública y á la política por su comercio con los pitagóricos. Mientras en el «Teetetes» se manifiesta de la manera más acentuada la oposición entre la filosofía y la política, los últimos diálogos, y especialmente la «República» y la «Política», sobre el cual parece haber tenido gran influencia el pitagorismo, revelan una vuelta á la realidad, y el conocido axioma de que el político debe ser filósofo, es expresión característica de esta evolución, y se destaca del tono general de Platón. Su viaje á Sicilia le hizo trabar amistad con el viejo Dionisio, así como con Dión, cuñado del mismo. Por cierto, no se conciliaba el modo de sentir del tirano con la filosofía. Platón mismo se evidenció de tal manera, que su vida estuvo en peligro. Después de este paréntesis de diez años de viajes, volvió Platón á Atenas. d) *Platón, jefe de la Academia; sus años de profesorado.*—Á su vuelta, Platón reunió en torno de sí un círculo de discípulos. El lugar en donde enseñaba era la Academia, el gimnasio de Academos, fuera de Atenas, en donde Platón poseía un jardín, heredado de

su padre. Sobre el aspecto de su escuela y sobre su vida ulterior, carecemos de noticias casi completamente. Su vida se deslizó dulcemente, interrumpida sólo por su tercer viaje á Sicilia, en donde entre tanto había llegado al poder el joven Dionisio. Esta segunda y tercera estancia de Platón en la corte de Siracusa es rica en acontecimientos y vicisitudes, y nos muestra al maestro en las más variadas situaciones y relaciones, descritas por Plutarco en la vida de Dión; aun para su mismo carácter filosófico, el viaje á Sicilia es de gran significación, en cuanto en todos los detalles se revela con gran verosimilitud; persiguió fines políticos, tratando de realizar allí su ideal político y moral y, por la educación filosófica del nuevo príncipe, reunir la filosofía y el poder en una misma mano, ó por lo menos, en cierta medida, introducir por medio de la filosofía un cambio saludable en la constitución de Sicilia en sentido aristocrático. Sus esfuerzos fueron, sin embargo, estériles, pues las circunstancias no le eran favorables, y el carácter del joven Dionisio, que era una de esas naturalezas mediocres que no se preocupan más que de la fama y son incapaces de nada serio y profundo, defraudó las esperanzas que Platón, según el relato de Dión, alimentaba con respecto á él. En lo que se refiere á la obra filosófica de Platón en la Academia, salta á los ojos el manifiesto cambio de actitud de la filosofía respecto de la vida pública. Platón no hizo, como Sócrates, de la filosofía un objeto de conversación social y de comercio diario en la plaza pública y en las calles con todo el que tenía gusto en ella; vivía, por el contrario, retirado del tráfico del mundo y encerrado dentro del círculo de sus discípulos. En la misma medida que la filosofía es ahora sistema, cesa de ser popular, comienza á exigir previos conocimientos, es asunto de escuela, asunto esotérico. Sin embargo, era aún tan grande el respeto que inspiraba el nombre de un filósofo, y en especial el de Platón, que desde diferentes Estados le daban el encargo de redactar códigos, lo que llegó á hacer en algunas ocasiones. Objeto de ado-

ración de una falange de discípulos, entre los que se contaban mujeres en traje de hombres, en posesión hasta el último momento de su vida de todo el vigor de su espíritu, alcanzó la edad de ochenta y un años. Según unos, ocupado en escribir, y según otros, en un banquete de boda, pasó á la muerte como á un dulce sueño, 337 a. de C. Sus restos fueron enterrados en Keramico, no lejos de la Academia.

2. *Desarrollo interior de la filosofía y de los escritos platónicos.*—Que la filosofía platónica es esencialmente evolutiva y que no (como admiten Schleiermacher y Munk) se debe considerar como un plan completo y acabado dispuesto en ordenación sistemática y didáctica, de la cual sean los escritos particulares como partes constitutivas, sino que estos trozos especiales son más bien diversos grados de un desarrollo interior, estaciones, por decirlo así, en el viaje filosófico del pensador, es un dato de gran importancia para la perfecta comprensión de la obra platónica. Incluyendo las cartas de Platón (apócrifas), poseemos de él treinta y seis obras en conjunto. Sobre la autenticidad de algunas hay disparidad en los eruditos; pero nadie duda de la autenticidad de las más célebres y hermosas (como el «Fedro», «El Banquete», «Fedón» y «La República ó el Estado»). Se han realizado varias tentativas, iniciadas ya en la antigüedad, para ordenar las obras de Platón; el gramático alejandrino Aristófanes de Bizancio las reunió en trilogías, y el pitagórico Trasilo (vivió en tiempo de Tiberio) en tetralogías. Del último proceden los segundos títulos (del asunto del diálogo) de los diálogos platónicos. Las obras de Platón se imprimieron por primera vez en traducción latina, por el platónico del Renacimiento Marsilio Ficino (1433-39), en Florencia (1483); en griego, por primera vez, en Venecia (1513) por Aldo Manucio. De las ediciones completas modernas, son de mencionar las de G. Stallbaum, Leipzig, 1821, y de K. Fr. Hermann, 1851, y de Martin Schanz, 1875 (aún no terminada); de las traducciones alemanas, la de F. Schleiermacher, Berlín, 1804; la de

Hieron. Müller (con una introducción de Carlos Steinhart), Leipzig, 1850-66. Traducciones de diálogos aislados aparecieron en la «Biblioteca filosófica». Const. Ritte ha emprendido en estos últimos tiempos la empresa, digna de loa, de hacer una entre traducción y compendio, conteniendo todo el pensamiento de cada diálogo (Leipzig, 1896. «Diálogos». Compendio I de los escritos del último período: Stuttgart, 1903). De la abundantísima literatura sobre Platón, citaremos los siguientes: H. Bonits, «Estudios platónicos», 3.<sup>a</sup> edic., Berlín, 1886; George Grote, «Platón», nueva edición, 1885; W. Lutoslawski, «The origin and growth of Plato's logic.», 1897; W. Windelband, «Platón (Frommanns Klassiker der Philosophie IX)», 3.<sup>a</sup> edic., Stutt., 1901,

La actividad literario-filosófica de Platón se divide en tres periodos, que se pueden clasificar, desde el punto de vista cronológico ó biográfico, en el período de aprendizaje, de los viajes y del profesorado, con relación al influjo exterior que obró sobre ellos el período socrático, heráclito-eleático y pitagórico, y en relación con el contenido, en período antisofístico-ético, dialéctico ó período medio, y sistemático ó constructivo.

El primer período, el socrático, se caracteriza al exterior por el dominio del elemento mímico-dramático, y con respecto al punto de vista filosófico, por la adhesión al método y á los principios de la socrática. No familiarizado aún con los datos de los eruditos anteriores, y más bien apartado del estudio de la filosofía por el carácter de la socrática, se limita Platón á un estudio analítico de los conceptos, especialmente de los conceptos éticos, y á una reproducción bastante abundante en recuerdos literales, pero insuficiente filosóficamente, de su maestro. Su Sócrates no revela aún otro concepto de la vida ni otro punto de vista científico que el Sócrates histórico de Jenofonte. Por esto sus esfuerzos, así como los de sus condiscípulos, se dirigen ante todo á la ciencia práctica. Sus campañas se dirigen con preferencia, como las de Sócrates, contra la ignorancia

reinante en la vida de los hombres y contra la superficialidad y falta de fundamento de los sofistas, que contra las opuestas direcciones de la ciencia. Todo este período tiene un carácter ecléctico. El más alto punto en que llegan á culminar los diálogos de este período, es la tendencia, también yacente en el interior de la socrática, á establecer la certidumbre de un contenido absoluto, de la realidad objetiva del bien.

Muy distinta debería ser la historia del desarrollo de las ideas de Platón, si la hipótesis de un moderno erudito sobre la fecha del «Fedro» fuese cierta. En efecto, si el «Fedro» (como opina Schleiermacher) fuese el primer diálogo de Platón, revelaría esta circunstancia otra procedencia completamente distinta de Platón que la de un mero discípulo de Sócrates. Las doctrinas de este diálogo, de la preexistencia del alma y de sus periódicas transmigraciones, de la afinidad de la belleza terrestre con la verdad divina, de la inspiración divina en oposición con el sentimiento humano, el concepto del amor, los elementos pitagóricos, todo ello está tan lejos de afirmar su origen socrático, que todo aquéllo que suponemos adquirido por Platón durante su carrera filosófica, habría que colocarlo en el punto de partida de su desarrollo filosófico. Esta inverosimilitud y otras muchas razones, nos inducen á seguir considerando á «Fedro» como de fecha posterior; según lo cual, el desarrollo de Platón será el siguiente:

En el primer período hay que colocar (en caso de que sean auténticos) los pequeños diálogos que tratan de cuestiones y temas socráticos y están tratados á estilo socrático. Así, por ejemplo, el «Carmidas» trata de la moderación; el «Lisis», de la amistad; el «Laches», de la valentía; el pequeño «Hippias», de la injusticia; el primer «Alcibiades», de las cualidades intelectuales y morales que debe tener el político, etc. El sello juvenil y la falta de madurez de tales diálogos, la pompa escénica, completamente inadecuada á su contenido, la pobreza é insuficiencia del asunto,

la forma de investigación, indirecta y falta por completo de resultados positivos satisfactorios, el procedimiento analítico y formal de explicar los conceptos, son circunstancias que nos hacen considerar estos diálogos como los primeros que escribió en su edad juvenil.

El «Protágoras» es el tipo característico del período socrático. Al dirigir toda su polémica contra los sofistas y ocuparse preferentemente de su aspecto exterior; de su influjo entre los contemporáneos y de su método de enseñanza, en oposición al de Sócrates, sin entrar en el fondo del carácter filosófico de su doctrina, y cuando al ocuparse exclusivamente en su filosofía en su sentido estricto, trata exclusivamente de la virtud como ciencia, en su unidad y demostrabilidad (véase pár. 12, 7), representa este diálogo la tendencia, el carácter y los defectos del primer período de la manera más luminosa.

El tercero y último grado de este período está representado por el «Gorgias», escrito poco después de la muerte de Sócrates. Dirigido contra la sofística identificación del placer y la virtud, del bien y de lo agradable, es decir, contra la afirmación de una absoluta relatividad moral, demuestra que el bien, muy lejos de reconocer su origen en el derecho del más fuerte, esto es, en el capricho del sujeto, es algo completamente substantivo, con valor objetivo y, por consiguiente, lo solo verdaderamente útil, y que por esto el placer, como medida de las cosas, debe ceder su puesto á la más elevada categoría del bien. En esta polémica, dirigida directamente contra la doctrina sofística del placer, en la tendencia á establecer un principio firme, permanente, contra todo subjetivo albedrío, consiste principalmente el progreso del «Gorgias» sobre el «Protágoras».

En el primer período (socrático), la filosofía platónica, por la incorporación de las categorías eleática y pitagórica, se había hecho madura y fecunda; elevarse á las más altas cuestiones de la filosofía con ayuda de estas categorías y

emancipar de este modo la filosofía socrática de sus lazos con la vida práctica, fué la tarea del segundo período.

El segundo período, el período dialéctico ó megárico, se caracteriza al exterior por un retroceso en la forma y en las intuiciones poéticas y, á veces, por obscuridad y dureza en el estilo, é interiormente, por el desarrollo y dialéctica fundamentación de la doctrina de las ideas como mediación con la eleática.

Por su viaje á Megara, Platón se puso en contacto con sus adversarios, y por su viaje á Italia, con otras tendencias filosóficas, de las cuales debía servirse para elevar la socrática á su verdadera significación: allí conoció las teorías filosóficas de los predecesores, para cuyo estudio, por la falta de publicidad en aquellos tiempos, ni siquiera existían los medios necesarios en Atenas. Por medio del comercio con estas diversas tendencias trató, como ya lo habían hecho sus discípulos de más edad, de penetrar en los últimos fundamentos de la ciencia, elevándose de los estrechos límites de la ética, y de transformar la teoría de los conceptos de Sócrates en su teoría de las ideas. Platón pudo haber llegado, sólo por la universalización científica de la doctrina socrática, á demostrar que toda acción humana descansa en el conocimiento y que todo pensar se funda en el concepto; pero el tema que se propuso realizar en los diálogos megáricos, fué, introducir esta doctrina socrática del concepto, en el círculo del pensamiento especulativo, establecer la unidad lógica como lo permanente en los cambios fenomenales, y establecerlo por medio de la dialéctica; descubrir las bases del conocimiento, aun á obscuras, en la socrática, atacar en sus fundamentos científicos las doctrinas de sus adversarios y perseguirlos hasta en sus últimos baluartes.

El «Teetetes» figura á la cabeza de este grupo. Sus contenido principal es la polémica contra la doctrina del conocimiento de Protágoras, contra la identificación del pensar y de la percepción sensible, ó sea contra la absoluta

relatividad de todo conocimiento. Así como antes del «Teetetes», el «Gorgias» trataba de demostrar la substantividad de la ética, así ahora el «Teetetes», subiendo de la ética a la teorética, trata de demostrar la substantividad de los conceptos lógicos, fundamento necesario de toda representación y de todo pensamiento; en una palabra, la objetividad de la verdad, la existencia inmanente de la ciencia, independiente de toda percepción sensible. Estos conceptos son los conceptos genéricos: igualdad, desigualdad, identidad, diversidad, etc.

Al «Teetetes» siguen el «Sofista», el «Político» y «Parménides», con los que se cierra el grupo megárico. El primero de estos diálogos investiga el concepto de la apariencia, esto es, del no sér; el último, el del sér. Ambos implican acomodación con la eleática. Después de reconocer la unidad lógica y la determinación lógica del pensar como lo permanente en los cambios fenomenales, debía parar mientes en los eléatas, los cuales habían llegado á los mismos resultados, aunque por opuestos caminos, es decir, á afirmar que en la unidad reside toda verdadera substantividad y que la multiplicidad, como tal, sólo es apariencia. Al llevar á sus últimas consecuencias este pensamiento fundamental de la eleática, en lo cual ya le habían precedido los megáricos, debía caer tanto más fácilmente en la tentación de elevar sus conceptos genéricos (ideas) á substancias metafísicas. Pero por otro lado no podía, si no quería sacrificar totalmente la existencia de la pluralidad, convenir con la rigidez y el exclusivismo de la unidad eleática; antes bien, debía, por medio de desarrollos dialécticos del principio eleático, tratar de demostrar que lo Uno era, á la vez, una totalidad orgánica que incluía en sí la pluralidad. El «Sofista» realiza esta doble relación con el principio eleático demostrando el sér de la apariencia ó de lo no existente, es decir, de la multiplicidad marcada con el sello de la negación, y la concreción ó determinación de las ideas, y lo hace por estilo polemista, contra la doctrina eleática, mientras que

el «Parménides» lo hace de un modo irónico, convirtiendo la Unidad eleática, por medio de sus consecuencias lógicas, en su contrario y resolviéndola en la multiplicidad. El progreso interior de la doctrina de las ideas en los diálogos del grupo megárico consiste, pues, en que el «Teetetes», en oposición con la teoría heráclito-protagórica del devenir absoluto, establece la realidad substantiva y objetiva de las ideas, en que el «Sofista» afirma sus mutuas relaciones y su capacidad para combinarse, y el «Parménides», por último, su complejidad dialéctica, sus relaciones con el mundo fenomenal y su participación en el mismo.

El tercer período empieza con el regreso del filósofo á su patria. Reúne en sí la perfección de forma del primero con el profundo contenido filosófico del segundo. Los recuerdos de su juventud parecen haber revivido en aquel tiempo en el alma de Platón, así como haber recobrado la frescura y abundancia de estilo de aquel período, mientras que al mismo tiempo su estancia en países extranjeros, y especialmente su conocimiento de la física pitagórica, parecen haber enriquecido su espíritu con un tesoro de imágenes é ideales. Esta resurrección de los antiguos recuerdos se revela principalmente en la preferencia que dan los diálogos de este período á la persona de Sócrates, de modo que, en cierta medida, la filosofía platónica es la reencarnación de la socrática, elevando el Sócrates histórico á la doctrina de las ideas. En oposición con los dos anteriores períodos, caracterízase el tercero exteriormente por el predominio de las formas míticas, que se relacionan con el creciente influjo del pitagorismo propio de este período; á interiormente, y en lo que respecta á lo especulativo, por el empleo ó aplicación de la doctrina de las ideas á las esferas concretas de la psicología, ética y ciencias naturales. La teoría de que las ideas tienen realidad objetiva y son asiento de toda ciencia y verdad, y que, por el contrario, los fenómenos del mundo sensible sólo son copias de las mismas, es aquí supuesta y como demostrada anteriormen-

te, y sirve de base para la explicación de las distintas disciplinas como base dialéctica. Manifiéstase también la tendencia á reunir en sistema las hasta entonces separadas y aisladas disciplinas, así como las anteriores tendencias de la filosofía, esto es, los trabajos preparatorios de la filosofía socrática en lo que se refiere á la ética, de la eleática en lo que se refiere á la dialéctica y de la pitagórica por lo que se refiere á la física.

Partiendo de aquí, tratan el «Fedro» (programa de Platón á su ingreso en la Academia), así como el «Simposion» (banquete), ambos partiendo del amor como el verdadero instinto creador de la filosofía, de someter á una crítica incipiente las teorías y prácticas retóricas de su tiempo y demostrar, en oposición con éstas, que sólo entregándose por completo á las Ideas se consigue aquella firmeza y decisión que presta un principio científico, único que nos puede preservar de toda arbitrariedad, ligereza y vulgaridad. Desde este mismo punto de vista trata «Fedón» de fundar la inmortalidad del alma por medio de la doctrina de las Ideas; el «Filebo», de iluminar desde las más altas categorías del sistema los conceptos de placer y de sumo bien, y desde ese mismo punto de vista, finalmente, la «República» y el «Timeo», como obras acabadas, tratan de fundamentar la esencia del Estado y de la Naturaleza, el universo físico y espiritual.

Una vez explicado aquí el desarrollo interior de la filosofía platónica, pasemos á su exposición sistemática.

3. *División del sistema platónico.*—Como quiera que Platón no hizo división alguna de su filosofía, sino sólo nos legó la historia de su pensamiento, la exposición de su desarrollo filosófico, nos limitaremos, en lo que se refiere á la división de su filosofía, á meras indicaciones. Según esto, se ha dividido la filosofía platónica en práctica y teórica, y también en una filosofía de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero. Más exacta es otra división que tiene su fundamento en antiguas tradiciones. En efecto, algunos de los

antiguos decían que Platón había sido el que por primera vez reunió los dispersos miembros de la filosofía en un todo, conservando así tres partes en la filosofía: lógica, física y ética. Pero es más cierto aún lo que Sexto Empírico afirma: que Platón había hecho virtualmente la división de la filosofía, pero no de una manera concreta y expresa; sus discípulos Xenócrates y Aristóteles fueron los que la hicieron de un modo expreso. En las tres partes conocidas puede muy bien encajarse y distribuirse sin violencia todo el sistema de Platón. Es cierto que hay muchos diálogos que mezclan más ó menos la lógica, la ética y la física, y aun allí mismo donde Platón trata estas disciplinas aisladas, va de la una á la otra, como sucede con la física y la ética, partiendo ésta de la primera y volviendo á ella, y atravesando todo el sistema la dialéctica; pero no por esto dejan de corresponder los diálogos especiales á la mencionada división. Que «Timeo» tiene un contenido predominantemente físico, la «República» predominantemente ético, no se puede negar, y aun cuando la dialéctica no está representada exclusivamente en ningún diálogo, sin embargo, el grupo megárico completado en Parménides, que el mismo Platón considera exteriormente como tetralogía, tiene el fin común de exponer el concepto de la ciencia y su objeto, que no es otro que el sér, y ofrece un contenido completamente dialéctico. Ya, por los anteriores desarrollos de la filosofía, debió de verse conducido Platón á distinguir estas tres partes, y supuesto que es difícil que Xenócrates encontrase esta división tripartita y Aristóteles hace alusión á ella como conocida, no debemos titubear en considerarla como el fundamento del sistema de Platón.

Pero Platón tampoco enunció el orden de estas tres partes. Sin embargo, la dialéctica precede indudablemente á todas como fundamento de toda filosofía posible, puesto que Platón establece la máxima de que toda investigación filosófica debe empezar con el previo establecimiento de las Ideas («Fedón», pág. 99; «Fedro», pág. 237), y explica des-

pués todas las esferas concretas de la ciencia desde el punto de vista de la doctrina de las Ideas. Más dudosa es la colocación de las otras dos partes. Pero como la física no se completa sino con la ética, y, por el contrario, la ética tiene por fundamento la investigación física de las fuerzas vivas en la naturaleza, necesariamente la física debe preceder á la ética.

Platón excluyó expresamente la ciencia matemática de la filosofía. La consideraba, es cierto, como medio de ilustración para el pensamiento filosófico, como escalón necesario del conocimiento, sin el cual nadie puede entrar en la filosofía, pues supone sus conceptos ya conocidos y no da cuenta de ellos, procedimiento que no puede seguir la ciencia pura; al mismo tiempo se sirve para su demostración de imágenes representativas, aun cuando no trata de éstas, sino sólo de aquéllas que se conoce por medio de la razón. Figura para él entre la perfecta opinión y la ciencia, siendo más clara que la primera y más oscura que la segunda («Rep.», VII, 526, 533; VI, 510).

4. *La dialéctica platónica.* a) *Concepto de la dialéctica.*— El concepto de la dialéctica ó lógica fué empleado por los antiguos en más estricto sentido que lo usó Platón, pues éste lo usó muy á menudo como sinónimo de filosofía. Sin embargo, otras veces la trata como rama especial de la filosofía. La distingue, como ciencia de lo eterno é inmutable, de la física ó ciencia de lo contingente, sin existencia propia y en eterno devenir, y también de la ética, en cuanto trata, no del bien en sí y por sí, sino de su representación concreta en las costumbres y en el Estado, tanto, que la dialéctica es, en cierto modo, la filosofía en su más alto sentido, mientras que la física y la ética están con ella en relación de dos ciencias menos exactas y, por decirlo así, incompletas. Platón definía la dialéctica, en la usual significación de la palabra, como el arte de desarrollar conocimientos científicos por medio de preguntas y respuestas, en forma de diálogo («Rep.», VII, 534). Como quiera que, se-

gún Platón, el arte de comunicarse en la conversación es, á la vez, el arte de bien pensar, y el pensar y el hablar eran para los antiguos cosas inseparables, y todo proceso de pensamiento era una viva conversación, de aquí que definiere la dialéctica como la ciencia de hacer perfectos discursos y de relacionar y distinguir rectamente los géneros de las cosas, es decir, los conceptos («Sofista», pág. 253; «Fedro», pág. 266). La dialéctica es para él de dos clases: ó trata de saber lo que debe ó no relacionarse, ó trata de saber como debe ser separado ó unido. Añádase á esta definición que, para Platón, lo único que tiene existencia real son los conceptos genéricos, ó sea las ideas, y tendremos una tercera definición, que aparece en Platón con mucha frecuencia (especialmente en el «Filebo», pág. 57), de la dialéctica, la ciencia del sér, de lo substantivo, la ciencia de todas las ciencias. Podemos definirla en pocas palabras como la ciencia de lo absolutamente existente ó de las Ideas.

b. *¿Qué es la ciencia?* aa) *En oposición con las sensaciones ó representaciones sensibles.*—El «Teetetes» está consagrado especialmente á la explicación de este punto contra el sensualismo de Protágoras. La máxima de Protágoras era que todo conocimiento es percepción y que ambos términos son una sola y misma cosa. De aquí se deduce—consecuencia que el mismo Protágoras saca—que las cosas son tal como parecen, que la sensación ó percepción no engaña. Pero como la sensación ó percepción varía hasta lo infinito en cada individuo, y á veces en un mismo individuo, se sigue de aquí que no puede haber determinaciones objetivas ó predicadas en absoluto, que no podemos saber lo que la cosa es en sí, y que todo concepto, grande, pequeño, ligero, pesado, aumentado, disminuído, etc., solo tiene una significación relativa, y por consiguiente, que también los conceptos genéricos, como reunión de partes múltiples, carecen de toda permanencia y de toda consistencia. En contra de la teoría de Protágoras, hace Platón las siguientes consideraciones: Primero. La doctrina de Protá-

goras lleva á las más disparatadas consecuencias. Si el sér y el no sér, el conocimiento y la percepción son una misma cosa, será, en consecuencia, el animal irracional, que solo posee percepciones, la medida de todas las cosas, y si la representación, como expresión de mi estado subjetivo, de mis distintos estados, no me engaña, no habrá ya ciencia ni método científico, no habrá discusión ni refutación. En segundo lugar, la doctrina protagórica es una contradicción en lógica, pues según ella, Protágoras dará la razón á todo el que demuestre sinrazón; pues, según él mismo afirma, nadie puede equivocarse, sino que cada uno representa la verdad; la pretendida verdad de Protágoras no es, pues, verdad para nadie, ni siquiera para él mismo. Tercero. Protágoras suprime la ciencia de lo futuro. En efecto, lo que yo tengo por provechoso, demuéstrase luego que no es tal. Pero como lo provechoso siempre se refiere á lo futuro, el hombre no poseerá, en cuanto hombre, una medida para juzgar del futuro, sino que el uno creará ésto y el otro aquéllo; de donde se deduce que no el hombre como tal, sino solo el sabio, puede ser tal medida. Cuarto. La teoría de Protágoras suprime la percepción misma. La percepción se basa, según él, en una relación del objeto percibido y del sujeto perceptor, y es el producto común de ambos. Pero según su opinión, los objetos están en tan ininterrumpido flujo y movimiento, que no pueden ser fijados ni por la vista ni por el oído. Este continuo movimiento hace imposible todo conocimiento por medio de los sentidos (y dada la supuesta identidad de ambos, todo conocimiento). Quinto. Protágoras desconoce el apriorismo del conocimiento pensado. Dedúcese de un análisis de la percepción sensitiva que no todo conocimiento se verifica por mediación de la actividad de los sentidos, sino que hay también fuera de esta actividad funciones intelectuales, las cuales presuponen un terreno de conocimientos extrasensibles. Nosotros vemos con los ojos y oímos con los oídos; ahora bien: la función de relacionar unas con otras en la

unidad de la conciencia estas percepciones adquiridas por la mediación de los sentidos, no es función ya de los órganos corporales. Pero hay más. Nosotros comparamos las diferentes percepciones unas con otras, función que tampoco corresponde ni puede corresponder á los sentidos, puesto que la percepción de la visión no la adquirimos por medio del oído y viceversa; sobre la percepción misma, por último, establecemos determinaciones que tampoco debemos á los sentidos, puesto que les aplicamos los conceptos de sér ó no sér, semejanza y desemejanza, unidad y diversidad, etc. Estas determinaciones, á las cuales pertenecen especialmente las de hermoso y feo, bien y mal, forman un cierto territorio del conocimiento que hace al alma independiente de toda percepción sensible y le presta una actividad propia. El aspecto ético del asunto lo pone de manifiesto también Platón, en otros diálogos, en su polémica contra el sensualismo. Opina (en el «Sofista») que á los que todo lo materializan y sólo tienen por verdadero lo palpable, se les debe hacer mejores antes de enseñarles, y de este modo reconocerán la verdad del alma y la justicia y la racionalidad en ella, y confesarán que ésta, si bien no es palpable ni visible, también tiene realidad.

bb. *La ciencia en relación con la opinión.*—La opinión (imaginación), como la percepción sensible, tampoco puede identificarse con la ciencia, la opinión errónea, desde luego; pero ni siquiera la opinión exacta, pues puede ser también engendrada por un hábil discurso («Teetetes»), sin que pueda equivaler por esto á un verdadero conocimiento. La recta opinión, que en cuanto material es verdad, pero en cuanto formal es insuficiente, está en el punto equidistante de la ciencia y la ignorancia, por lo que participa de ambas.

cc). *La ciencia en relación con el pensar.*—Ya antes se ha demostrado, en oposición con el sensualismo de Protágoras, que existe en el alma, independientemente de la percepción sensible y de la sensación, una fuerza por la cual

es capaz de concebir lo universal en sí mismo, de percibir, por medio del pensamiento, el verdadero sér. Según esto, hay una doble fuente de conocimiento: sensación é imaginación y pensamiento racional. Una de ellas, la sensación, refiérese á lo que está en constante devenir, en perpetuo cambio, lo puramente momentáneo ó temporal, lo que en un continuo pasar ó perecer va de lo que era á lo que es y á lo que será («Parménides», pág. 152): es, por consiguiente, una fuente impura é incierta de conocimiento; el pensar, por el contrario, refiérese á lo permanente, á lo que ni será ni pasará ó perecerá, sino que se mantiene siempre igual («Timeo», pág. 51). Hay dos maneras de ser, dice el «Timeo» (pág. 27): de un lado, «lo que siempre es y nunca llega á ser ó cambia; de otro lado, lo que siempre llega á ser ó cambia, pero nunca es». Lo primero, lo que siempre permanece en el mismo estado, es concebido por la razón; lo otro, por el contrario, lo que siempre está cambiando y perece, y realmente no es nunca, es concebido por medio de la percepción sensible y sin la razón. La verdadera ciencia nace de la fuerza interior del alma, desligada de todo lo corporal, de toda impureza sensible («Fedón», pág. 65). En este estado, el alma percibe las cosas puras, como son («Fedón», pág. 66) en su eterna esencia y en su constitución inmutable. De aquí que en «Fedón» (pág. 64) describa el verdadero estado del filósofo como una voluntad de morir, como el anhelo de escapar á las ligaduras del cuerpo como impedimento para conocer y hacerse puro espíritu. Según todo esto, la ciencia es el conocimiento del verdadero sér ó las Ideas; el medio de hallar y reconocer estas ideas, el órgano de esta percepción, es la dialéctica, como arte de aislar y purificar los objetos, y recíprocamente, el verdadero objeto de la dialéctica son las Ideas.

c). *La doctrina de las Ideas y su génesis.*—La doctrina platónica de las Ideas es el producto común del método socrático de formar los conceptos, de la doctrina del absoluto devenir de Heráclito y de la doctrina eleática del sér

absoluto. Á la primera debe Platón la idea de la ciencia de los conceptos; á la segunda, la intuición de lo sensible como mero devenir, y á la tercera, la hipótesis de una región de la absoluta realidad. En otro lado, en el «Filebo», relaciona Platón la doctrina de las Ideas con el pensamiento pitagórico de que todo es concebido de la unidad y la pluralidad, de lo finito y de lo infinito. El propósito del «Teetetes», del «Sofista» y del «Parménides», es acomodarse con los principios de los eléatas y de Heráclito; en el «Teetetes» lo hace polémicamente contra el principio del devenir absoluto; en el «Sofista», polémicamente contra el principio del sér abstracto, y en «Parménides», irónicamente respecto á la unidad eleática. Ya hemos hablado del «Teetetes»; en el «Sofista» y en «Parménides», la doctrina de las Ideas toma la siguiente forma:

El «Sofista» tiene aparentemente el fin de determinar la realidad del sofista como la caricatura del filósofo; pero su verdadero fin es demostrar la realidad de lo aparente, esto es, de lo no existente, explicar la relatividad de lo existente y de lo no existente especulativamente. La doctrina de los eléatas había terminado por proscribir todo conocimiento sensible y por declarar como mera apariencia lo que creemos percibir en la multiplicidad de las cosas, en el devenir. Era realmente contradictorio negar la existencia de lo no existente, y sin embargo, admitir su existencia en la imaginación de los hombres. En esta contradicción se fijó desde luego Platón, demostrando que una opinión falsa, que supone una falsa imagen ó una falsa idea, no es posible si no se puede pensar lo falso, lo no verdadero, es decir, lo no existente en general. Esta es, dice, la mayor dificultad en la idea de lo no existente, que aquéllo que se niega tiene que existir lo mismo que lo que se afirma para contradecirse. Pues si bien no se puede expresar y no se puede pensar ni como uno ni como mucho, es preciso, puesto que hablamos de ello, que le asignemos un sér. Cuando se afirma que existe una falsa opinión, se presupo-

ne, por lo menos, la idea de lo no existente, pues no puede ser llamada falsa sino la opinión que, ó tiene lo no existente por existente, ó lo existente por no existente. En una palabra, si realmente existe una falsa representación, existe un real y verdadero «no existente». Después de haber establecido Platón de este modo la realidad de lo no existente, explica las relaciones de lo existente con lo no existente, es decir, las relaciones del concepto en general, su virtud de combinación y de oposición. Si lo no existente tiene la misma realidad que lo existente, y lo existente no tiene más que lo no existente, es decir, si lo no grande es tan real como lo grande, claro está que cada concepto representará uno de los lados de una oposición y podrá ser concebido como existente y como no existente á la vez; será existente con relación á sí mismo, como algo idéntico á sí mismo, y no existente con relación á los demás innumerables conceptos que le pueden ser referidos, y con los cuales no puede tener comunidad porque difieren de él. El concepto de lo idéntico (*ταυτόν*) y de lo distinto (*θάτερον*) representan la forma de la oposición en general, son la fórmula general de combinación entre todos los conceptos. Esta recíproca relación de los conceptos como existentes y no existentes, por medio de la cual pueden ser ordenados entre sí, es el fundamento de la dialéctica, la cual deberá juzgar qué conceptos pueden reunirse y cuáles no. Platón indica, á manera de ejemplo, en el concepto del sér, el movimiento (= del devenir) y el reposo (= del sér) lo que en el lazo de los conceptos entre sí y de su recíproca exclusión resulta. En efecto, de los citados conceptos no pueden ser ligados entre sí los de movimiento y reposo, pero sí cada uno de ellos con el concepto de lo existente; el concepto del reposo es, en relación consigo mismo, un existente; en relación con el del movimiento, un no existente, ó sea un distinto. De este modo, la doctrina platónica de las Ideas, después de haber encontrado en el «Teetetes» sus fundamentos (la afirmación de la realidad objetiva de las Ideas) se

desarrolla en el «Sofista» hasta formar la doctrina de la comunidad de los conceptos, es decir, de su recíproca ordenación y subordinación. La categoría que condiciona esta relación recíproca, es la categoría de lo no existente ó de lo distinto. En sentido moderno, puede ser expresado el pensamiento fundamental del «Sofista», que el sér no puede existir sin el no sér, ni el no sér sin el sér, de la siguiente manera: la negación no equivale al no sér, sino á determinación, y á la inversa, toda determinación y concreción de los conceptos, toda afirmación, sólo es posible por la negación, por exclusión, por oposición; de modo que el concepto de oposición es el alma del método filosófico.

La doctrina de las Ideas aparece en el «Parménides» como consecuencia y desarrollo del principio eleático. Ya, por su manera de exponerla, puesto que la pone en boca de Parménides, es presentada la doctrina platónica como la opinión propia de este filósofo. En consecuencia, aparece como pensamiento fundamental del diálogo de este nombre, que lo uno no puede ser pensado por sí solo, es decir, sin pensar á la vez lo múltiple, ni ésto sin pensar aquélló, que ambos se presuponen y condicionan recíprocamente, lo cual constituye la más marcada contradicción con la doctrina eleática. Sin embargo, Parménides, en cuanto en la primera parte de su poesía trata de explicar lo Uno y en la segunda trata de explicar lo múltiple, si bien considerándolo como opinión vulgar y errónea, en cierto modo supone ó establece una interior relación entre estas dos partes de su filosofía, y en este sentido se puede considerar la doctrina de las Ideas como desarrollo, como verdadero sentido de la filosofía de Parménides. Esta relación dialéctica entre lo Uno y lo no-uno ó lo múltiple, la expone Platón en cuatro antinomias que aparentemente tienen un resultado negativo, en cuanto demuestra que tanto si admitimos lo Uno como si lo rechazamos, caemos en contradicción. Pero el sentido positivo de dichas antinomias, que Platón no expone expresamente, sino que deja que el lector lo deduzca

como consecuencia lógica de ellas, es el siguiente: la primera antinomia demuestra que si tomamos lo Uno en oposición abstracta contra lo múltiple, no es Uno, es decir, no puede ser imaginado; la segunda, que en este caso también es inimaginable la realidad de lo múltiple; la tercera, que lo Uno, ó sea la Idea, no puede ser pensado como no existente, pues lo no existente, en absoluto, no tiene ni concepto ni predicado, y si lo no existente es aislado ó excluído de toda comunidad con el sér, todo devenir y todo perecer, toda semejanza ó diferencia, toda imagen ó explicación de él es negada; la cuarta, por último, que lo no existente no puede ser pensado sin lo Uno, es decir, lo múltiple no puede ser pensado sin la Idea. ¿Qué fin se propone Platón con esta explicación de la relación dialéctica de los conceptos de lo Uno y de lo múltiple? ¿Quiere hacer patente en el concepto de lo Uno, como en un ejemplo, la formación dialéctica de los conceptos, ó es simplemente la explicación de dicho concepto el único objeto del diálogo? Indudablemente, tenemos que admitir esta última hipótesis si no queremos quitar toda finalidad al diálogo y si queremos hallar alguna relación entre sus dos partes. Pero ¿cómo es que Platón trata en un diálogo especial del concepto de lo Uno? Si recordamos que ya los eléatas habían puesto la oposición del mundo real y del mundo fenomenal en la oposición de lo Uno y de lo múltiple, y que el mismo Platón concibe sus Ideas como la unidad en la multiplicidad, como lo Uno y lo idéntico en lo mucho, y allí usa como sinónimos los términos «Idea» y «lo Uno» y hace consistir la dialéctica en la facultad de relacionar lo Uno con lo múltiple («República», VII, 537), veremos claramente que lo uno, que constituye el objeto de la investigación del «Parménides», representa las ideas en general, es decir, en su forma lógica, y que, por consiguiente, Platón, en su dialéctica de lo Uno y de lo múltiple, representa la dialéctica del mundo de la Idea y del mundo de la apariéncia, ó sea que quiere fundar y concretar la perfecta doctrina de la Idea dialéctica-

mente, como la unidad en la variedad de los fenómenos. Mientras en el «Parménides» se demuestra, de un lado, que lo Uno sin lo múltiple no puede ser concebido, y por otra parte, que lo Uno debe ser tal que posea en sí la variedad, nace de aquí la consecuencia natural, por una parte, de que el sér del mundo fenomenal ó de lo múltiple sólo posee verdad en tanto que contiene en sí lo Uno (concepto), y por otra parte, que el concepto posee la capacidad de poder ser en el mundo fenomenal, no en cuanto concepto abstracto, sino como variedad en la unidad. La materia, y éste es el postulado indirecto de Parménides, carece, considerada como una masa divisible hasta el infinito ó inconcreta, de toda realidad; es, en relación con el mundo de las ideas, un no existente ( $\mu\eta\ \epsilon\upsilon\nu$ ). Si, por otro lado, las Ideas, como lo verdaderamente existente, toman en ella apariencia, toda realidad en la apariencia es la idea misma, el mundo fenomenal trae su existencia ó recibe su existencia del mundo de las ideas que en él se revela; pero recibe una existencia en precario, y solo le corresponde ó conviene un sér, en cuanto tiene por contenido el concepto.

d). *Representación positiva de la doctrina de las Ideas.*—Según las diversas fases de sus relaciones históricas ó positivas, pueden ser definidas las Ideas como lo común en lo diverso, lo universal en lo particular, lo uno en lo múltiple, lo fijo y permanente en lo variable. En sentido subjetivo, las Ideas son los principios ciertos en sí y no derivados de la experiencia, del conocimiento, reguladores innatos de nuestra inteligencia; y en sentido objetivo, los principios inmutables del sér y del mundo fenomenal, unidades sencillas emancipadas del tiempo y del espacio y que se encuentran allí donde se halla algo substantivo. La doctrina de las Ideas nace de la necesidad de expresar la esencia de las cosas, lo que cada cosa es en sí, lo que en el pensamiento encontramos idéntico al sér de las cosas, el mundo real como mundo intelectual unido al mismo. Esta necesidad del conocimiento científico es lo que Aristóteles

asigna como motivo á la doctrina platónica de las Ideas. «Platón — dice («Metafísica», XIII, 4) — llegó á la doctrina de las Ideas por haberse convencido de la verdad del principio de Heráclito con respecto al mundo sensible, y consideró éste como en eterno flujo. Más para que pueda existir ciencia de algo y opiniones científicas es preciso, dice Platón, que existan otras naturalezas, otras esencias al lado de las sensibles, que tengan existencia; pues de lo que está en perpetuo cambio, en perpetuo flujo, no puede haber ciencia». La idea de ciencia exige, pues, la realidad de las Ideas, y esta exigencia sólo se puede cumplir á condición de que el concepto sea el fundamento de todos los seres. Esto es lo que sucede en la doctrina de Platón. Según él, no es posible ni una verdadera ciencia ni un verdadero sér sin la substantividad de los conceptos (Ideas).

Pero ¿qué es la Idea de Platón? Ya de lo dicho se infiere que, para él, no son solamente ideas los conceptos ideales de lo bueno y de lo bello. Existe una Idea, como ya su nombre lo dice, donde quiera que existe un concepto de género, un concepto universal. En consonancia con esto, Platón habla de Idea de la cama, de la mesa, de lo fuerte, de la salud, de la voz, del color, de ideas de meros conceptos de relación ó de cualidad, de ideas de figuras matemáticas y hasta de ideas de lo no existente y de ideas de aquéllo que por su naturaleza implica contradicción con respecto á la idea de la maldad y del vicio. En general, existirá una Idea allí donde con un solo nombre se designen muchas cosas («República», X, 596), ó, según la expresión de Aristóteles («Metafísica», XII, 3), Platón establece para toda clase de seres existentes una Idea. En este sentido exprésase Platón especialmente al principio del «Parménides». En este lugar, el joven Sócrates es preguntado por Parménides qué es lo que entiende por Idea. Entonces Sócrates señala incondicionalmente como Ideas las ideas morales, la idea de lo justo, de lo bueno y de lo bello, y con cierta vacilación indica luego las físicas, como hombre, fuego y agua. No con-

sidera como Ideas las que se refieren á una masa informe ó á parte de una masa, como cabellos, barro, basura; pero es advertido por Parménides que, si quiere ser verdadero filósofo, no debe despreciar tales cosas, sino que debe convenir que, aunque de una manera muy lejana, también tienen participación en las Ideas. Aquí se da á entender que ninguna región del sér deja de tener su idea, aun lo aparentemente accidental é irracional del conocimiento, vindicando de este modo hasta los seres más insignificantes y considerándolos como seres de razón.

e). *Relaciones de las Ideas con el mundo fenomenal.*—Análogas á las diferentes definiciones de las Ideas, son las diferentes denominaciones que Platón da á lo sensible y al mundo fenomenal. Lo llama lo múltiple, lo divisible, lo ilimitado, lo inconcreto y sin medida, lo que deviene, lo relativo, lo grande y lo pequeño, lo no existente. Pero la cuestión de las relaciones entre el mundo de las Ideas y el mundo de los fenómenos, no la expone con claridad ni parece tener sobre ella una opinión decidida. Cuando nos dice, y es lo que suele hacer con más frecuencia, que las relaciones de las cosas con los conceptos son una participación, ó sea que las cosas son copias imperfectas ó sombras, y que las ideas son los modelos, no hace sino velar el problema, pero no resolverlo. La dificultad estriba en la contradicción que revela el admitir por un lado, como lo hace Platón, la realidad del devenir, de una región del devenir, y de afirmar por otro lado las Ideas como lo único substantivo y existente en realidad, como substancias en reposo y siempre iguales á sí mismas. Es verdad que Platón se manifiesta formalmente consecuente en cuanto considera la materia, no como abstracto positivo, sino como lo no existente, y se guarda mucho de considerar lo sensible como lo existente, sino como algo parecido á lo existente («República», X, 597). Desde este punto de vista también es consecuente la exigencia de Parménides, respecto de la perfecta filosofía, de encontrar la Idea en todos los objetos

de la Creación, hasta en el más insignificante, de suerte que para la ciencia no puede quedar una parte inconmensurable del sér, haciendo así imposible todo dualismo. Finalmente, exprésase Platón algunas veces como si concibiese el mundo de las impresiones sensibles sólo como una ilusión subjetiva, como producto de una idea subjetiva, de una forma de representarse las Ideas, el sujeto, equivocada. En esta concepción, el fenómeno pierde toda substantividad frente á la Idea: ya el fenómeno no existe y se convierte en la Idea misma en forma de no existencia. Pero cuando considera lo sensible como una mezcla de lo sustantivo con lo no existente («Timeo», pág. 35), cuando describe las Ideas como existentes en sí mismas y atravesando todas las cosas como una cadena («Sofista», pág. 253), cuando admite la posibilidad de que la materia se muestre rebelde contra la fuerza plasmante de la Idea («Timeo», pág. 56), cuando da indicios de admitir un alma enemiga del mundo («Leyes», X, 896) y un principio antidivino en el mundo («Política», pág. 268), cuando en «Fedón» describe las relaciones del cuerpo y del alma como las de dos cosas heterogéneas y enemigas, queda, aún descontando la forma mítica que domina en «Timeo» y la forma oratoria que impera en «Fedón», lo bastante para confirmarnos en la mencionada contradicción. El que más la refleja es el mismo «Timeo». Al mismo tiempo que Platón considera el mundo sensible formado por el Creador según el modelo de las Ideas, deja, en esta actividad creadora del Demiurgo, algo que le capacita para recoger en sí el modelo de las Ideas. Este algo lo equipara Platón con la materia que es trabajada por el artesano (de aquí el nombre posterior *υλη*); lo considera como una cosa indeterminada y sin forma que es capaz de adquirir todas las formas (*επιμαρτυρον*), algo invisible y sin figura que es muy difícil designar (y que por cierto Platón lo indica de muy confusa manera). Con esto es negada indudablemente la realidad de la materia: considerándola Platón como el espacio, la define solamente como el lugar que

ocupa lo sensible, como determinación negativa de lo sensible, creyendo que sólo tiene parte en el sér en cuanto admite en sí las formas ideales. Pero es, sin embargo, forma objetiva de la Idea; el mundo sensible nace de la mezcla de las Ideas con este abstracto, y cuando define la materia con expresión metafísica, como «lo otro», por lógica necesidad conforme á la explicación dialéctica, será tanto un existente como un no existente. Como á Platón no se le oculta esta dificultad, tiene que contentarse con aludir, por medio de imágenes y comparaciones, á una hipótesis de la cual no puede prescindir, pero que tampoco concibe claramente. No puede prescindir de ella sin elevarse al concepto de una creación absoluta ó considerar la materia como la última emanación del espíritu absoluto, como base de su unión consigo mismo, ó declararla resueltamente una mera ilusión del sujeto. De esta manera, el sistema platónico es un esfuerzo fracasado contra el dualismo.

f). *Las ideas del Bien y de la Divinidad.*—Si en los conceptos está representada la verdad, éstos, sin embargo, están contenidos los unos en los otros, de modo que un concepto más elevado contiene en sí otros menos elevados, y partiendo de una idea podremos hallar todas las demás («Menón», pág. 81); es claro que las Ideas deberán formar un organismo articulado, una serie en la cual las más bajas serán como fundamento y supuesto de otra más alta. Esta serie debe terminar por fin en una Idea que no esté comprendida en otra Idea más amplia ó superior. Esta Idea suma, la «última en el conocimiento», fundamento supuesto de todas las demás, es para Platón la Idea del Bien, entendiendo por bien, no el bien moral, sino el bien metafísico («República», VII, 517).

Cuál sea este bien, Platón no se atreve á revelarlo sino en imagen. «Así como el sol, dice en la «República» (VI, 506), es causa de la visión y causa, no sólo de que las cosas sean vistas en la luz, sino también de que crezcan y vivan, así el bien posee tal fuerza y belleza, que no sólo es causa

de la ciencia en el alma, sino que presta verdad y sér á todas las cosas que pueden ser objeto de la ciencia; y así como el sol no es la vista ni las cosas vistas, sino que está sobre éstas, del mismo modo el bien no es la ciencia ni la verdad, sino que está sobre ambas, y ambas no son el bien, sino sólo semejantes al bien». La idea del bien excluye toda presuposición, puesto que el bien tiene valor absoluto y presta valor á todas las cosas. Es, á la vez, la última razón del conocer y del sér, de la razón y de lo razonado, de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y de lo real, y se eleva sobre estas determinaciones («República», VI, 508-517). No intenta Platón derivar todas las Ideas de la Idea del Bien; sigue en este punto un procedimiento empírico: da por supuesta una clase de seres, determina su esencia común y considera á ésta como Idea. Realmente, le es imposible derivar unas Ideas de otras, ver en ellas un progreso inmanente de unas á otras, pues que hace una hipóstasis de los conceptos particulares, declarándolos por esto mismo algo firme y acabado en sí.

Ahora bien: ¿cómo se eleva Platón de esta Idea del bien y, en general, de la Idea del mundo á la Divinidad? Es esta una ardua cuestión. Debemos tener por verisímil que Platón concibió las dos Ideas, la de la Divinidad y la del bien, como idénticas; si consideró esta suprema causa como personal ó no, es cuestión que apenas se puede contestar de una manera categórica. La consecuencia del sistema, en efecto, excluye un dios personal. Lo verdaderamente existente es lo universal, la Idea, por lo que la Idea absoluta, ó sea la Divinidad, solo puede ser lo absolutamente universal. Pero con tan escaso fundamento se puede afirmar que Platón haya llegado á tener conciencia de esta consecuencia, como que haya sido consciente y filosóficamente un deísta. Pues si bien cuando trata de representaciones populares ó míticas habla de dios ó de los dioses, demuestra, con el empleo de la palabra en plural, que sólo se refiere á las creencias populares; cuando habla, en cambio, en estilo filosófi-

co, asigna á la divinidad personal un lugar muy incierto al lado de la Idea. Lo más probable es, pues, que no tuviese todavía ideas concretas sobre la cuestión de la personalidad de Dios, que considerase la idea religiosa de Dios por su propia representación y que la defendiese con un interés ético contra el antropomorfismo de los poetas míticos («República», «Leyes»), que tratase de referirla y ajustarla á la fe natural y universal («Leyes»); pero como filósofo nunca hizo uso de ella.

5. *La física de Platón.* a) *La Naturaleza.*—Con el concepto del devenir, que forma la cualidad primordial de la Naturaleza, y con el concepto del verdadero sér, que concebido como bien es el fundamento de toda explicación teleológica de la Naturaleza, lígase la física con la dialéctica. La Naturaleza, como destituida de razón y perteneciendo sólo á la región de la mera percepción sensible, no puede aspirar á la misma exactitud de observación que la dialéctica; en la física sólo puede formarse una opinión probable, nunca cierta; de aquí que la forma del conocimiento natural no sea la ciencia, sino la fe. Por esta razón, Platón muestra menos inclinación á las investigaciones físicas que á las morales y dialécticas, y esto en sus últimos años; solo les dedica un diálogo, el «Timeo», y lo hace aquí con menos independencia, con menos originalidad que en otras materias, es decir, casi influído por la doctrina pitagórica. La dificultad del «Timeo» aumenta por la forma mítica, que ya en otros diálogos llama la atención. Si aceptamos su relato tal como se manifiesta en la primera lectura, tendremos, antes de la creación del mundo, un creador (Demiurgo) como principio móvil, y al lado suyo, de una parte, el mundo de las Ideas, que igual eternamente á sí mismo (*μονοειδὲς ἀεί ὄν*) se nos ofrece como eterno modelo inmóvil; por otro lado, una masa caótica, informe, fluctuante, irregular, que contiene en sí el germen del mundo inmaterial, pero sin tener aún naturaleza y figura determinadas. De la combinación de estos dos elementos, forma ahora el creador el

alma del mundo, es decir, del principio dinámico invisible del orden y del movimiento del mundo que, no obstante, es extenso; este alma del mundo la extiende el Demiurgo como un inmenso andamiaje ó red sobre el inmenso lugar que después ha de ocupar el mundo, y lo divide en los dos círculos de estrellas y planetas, el último de los cuales se divide á su vez en siete círculos; en dicho andamiaje es colocado después el mundo material, que, por la organización de la masa caótica en sus cuatro elementos, toma realidad, y por el desarrollo del mundo orgánico acaba de consolidarse. Difícil es hacer en esta cosmogonía del «Timeo» una separación de lo mítico y lo filosófico; sobre todo, es muy difícil deslindar la historia de la construcción del mundo, es decir, la sucesión temporal de sus diversos períodos ó actos. Más clara es la significación del alma del mundo. El alma es en el sistema platónico el mediador entre las Ideas y lo corporal, el médium por el cual se forma é individualiza la materia, vive y funciona; en una palabra, pasa de la multiplicidad desordenada á la unidad organizada; de un modo análogo también los números en Platón, son los mediadores entre la Idea y el fenómeno, en cuanto por ellos la suma del sér material toma determinadas relaciones cuantitativas, como multitud, tamaño, figura, partes, situación, distancia: en una palabra, se ordena aritmética y geoméricamente, en vez de existir como masa indiferenciada é ilimitada. En el alma del mundo se reúnen estas dos cosas. Es el medio universal y penetrativo entre la Idea y la materia, el gran esquema del mundo que da á la materia forma y organización, la gran fuerza universal que sostiene á la materia (por ejemplo, á los cuerpos celestes) en dicho orden, los mueve (es decir, los hace girar) y por este ordenado movimiento los transforma en copia real de la Idea. La concepción platónica de la Naturaleza es, en oposición con el ensayo de explicación mecánica de los filósofos anteriores, completamente teleológica y fundada en el concepto del bien. Platón concibe el mundo como obra de

la desinteresada voluntad divina, que lo quiere formar á semejanza suya; es formado por su Demiurgo de la mejor manera con arreglo al modelo de las Ideas eternas; es una copia del bien permanente é invariable, animada por un alma viva y racional. Formada según un modelo perfecto, corresponde á la Idea del sér único que todo lo llena: no se puede concebir una serie infinita de mundos. Por la misma razón es esférica, por ser ésta la forma más perfecta y regular que comprende en sí á todas las demás; su movimiento es circular porque éste, significando la vuelta en sí mismo, aseméjase al movimiento de la razón. Los detalles del «Timeo», la formación de los cuatro elementos, de los siete planetas según la medida de la octava musical, la consideración de las estrellas como seres inmortales celestes, la afirmación de que la tierra está inmóvil en el centro del universo (opinión que después, con ayuda de ciertas hipótesis, pasó á formar el sistema de Ptolomeo), la reducción de todas las formas corporales á figuras geométricas, la división de todas las criaturas vivas, conforme á los cuatro elementos, en seres de fuego ó de luz (dioses ó demonios), animales del aire, del agua y de la tierra, su explicación de la naturaleza orgánica, y en especial de la construcción del cuerpo humano, sólo debe indicarse aquí. El valor filosófico de estos detalles estriba no tanto en su contenido material (pues revelan más que nada el estado de los conocimientos naturales en su época), como por la teoría que implican del mundo como obra y creación de la razón, como organismo y ordenamiento, armonía y belleza, como autorrealización del bien. Sobre el «Timeo» de Platón, véase Henri Martín, «Études sur le «Timée» de Platón», 2 tomos, París, 1841.

b). *El alma*.—La doctrina del alma, en cuanto no forma parte de la explicación de la moral concreta, sino que se refiere sólo á los fundamentos de las acciones morales, es una parte constitutiva, por decirlo así, del final de la física platónica. Las almas individuales poseen la misma naturaleza y modalidad que el alma del mundo; la perfección

del mundo entraña la pluralidad de almas individuales, pluralidad por la que el principio de la racionalidad y de la vida se individualiza en un gran número de existencias individuales. El alma es en sí imperecedera y, por la razón de que es partícipe, posee naturaleza divina; está destinada al conocimiento de lo divino y eterno, á una vida pura y beatífica en la contemplación de las Ideas. Pero no menos esencial es en ella su unión con un cuerpo material y mortal; las existencias ó criaturas mortales, á causa de la integridad de los géneros, deben también estar representadas en el universo, lo que determina el que las almas entren á habitar en los cuerpos. El alma, mientras está ligada al cuerpo, toma parte en sus movimientos y variaciones, y está en tal concepto vuelta, por decirlo así, á lo perecedero y corruptible, á las vicisitudes de la vida sensible, al influjo y á la concupiscencia de los sentidos; rige y contiene por un lado al cuerpo; mas por otra parte es dominada por él, é inclinada á la vida sensible con olvido ó menosprecio de su alto origen, rebajada á la finitud y contingencia de las representaciones y de la voluntad. Este comercio del alma con el cuerpo está condicionado por las potencias sensibles é inferiores, por lo que Platón distingue en el alma dos partes constitutivas: la racional (*λογιστικόν*) y la irracional ó concupiscente (*ἐπιθυμητικόν*), entre las cuales aparece como tercera parte ó miembro intermedio el valor (*θυμός, θυμοειδές*), el cual es más noble que la concupiscencia; pero que, como quiera que también se muestra en los niños y en los animales y obra á menudo irreflexivamente, pertenece también á la parte natural del hombre y no puede ser confundido con la razón. El alma, pues, con arreglo á la doctrina de Platón, durante su unión con el cuerpo y con el mundo sensible, está en una posición inadecuada á su naturaleza. En sí, es divina, en posesión de su verdadero conocimiento, independiente y libre; en la realidad es lo contrario, débil, sensible, sujeta al dolor y bajo el dominio de la naturaleza corporal, sumergida en el mal y en la perversión por todas

las inquietudes, dolores y luchas que el predominio del principio sensible, por la necesidad de la conservación física y por la lucha por la posesión de los goces, determina en ella. Sin embargo, queda en la misma un vago presentimiento de su alto origen, la nostalgia de su patria, el mundo ideal que se revela en el amor por la ciencia, en el entusiasmo por la belleza (Eros), en la lucha del espíritu para señorearse del cuerpo; pero esta nostalgia demuestra al mismo tiempo que la verdadera vida del alma no es la existencia sensible actual, sino que está situada en el futuro, después de su separación del cuerpo. El alma que se entrega á la sensualidad, está sujeta á un destino inferior, que se cumple por su transmigración á otros cuerpos inferiores y en formas de existencias más bajas, de las cuales solo se librará cuando se haya purificado en el curso de los tiempos; el alma pura que soporta inmaculada la prueba de su convivencia con el cuerpo, vuelve, después de la muerte, al estado de perfecta bienaventuranza, para tornar, después de haber gozado esta bienaventuranza, á la vida corporal otra vez. No siempre se muestra Platón congruente consigo mismo en la descripción de este estado anterior y futuro á la vida del alma. «Fedro» y «Fedón», la «República» y el «Timeo» discrepan en este punto bastante, pero Platón, como los pitagóricos, toma bastante en serio la cuestión. Es verdaderamente creencia suya que el curso del mundo, la historia del universo, consiste precisamente en este ir y venir de las almas de lo divino á lo terrestre. La psiquis es de naturaleza demasiado noble para contentarse con esta vida; es divina y eterna; pero no es puro sér como la idea, sino que tiene en sí ya algo de la naturaleza de «lo otro»; es espiritual y material, libre y esclava á la vez; estos dos elementos contradictorios de su esencia, se ponen de manifiesto en esta alternativa de estados superiores é inferiores en forma de sucesión temporal. El alma ofrece el enigma de tener correspondencia y comunicación tanto con el ideal como con la más baja sensibilidad; tal enigma se solucio-

na, según Platón, precisamente en esta doctrina de la esencia y del destino del alma. Todo ello parece infinitamente alejado de la doctrina de Sócrates: el postulado socrático de que el hombre debe proceder de una manera no sensible, sino inteligente, aparece envuelto en un filosofema especulativo, que quiere explicar por qué en el hombre están reunidos lo sensible y lo racional. Pero precisamente la circunstancia de que toda la filosofía de Platón está concentrada en este punto del destino ético y de la naturaleza moral del alma, nos le muestra como discípulo neto de su maestro, el cual suscitó en él esta idea elevada de la sublimidad del espíritu con relación á la sensibilidad.

6. *La ética platónica.*—La cuestión fundamental de la ética de Platón, que no es otra cosa que la doctrina de las Ideas puesta en práctica, es en él, como en los demás socráticos, la determinación del sumo bien, del fin que toda voluntad y acción humana debe proponerse según este fin; determinase la doctrina de la virtud, que forma la base del Estado, considerado como realización objetiva del bien en la convivencia humana.

a) *El sumo bien.*—Cuál es el fin supremo del hombre, aparece claro del conjunto del sistema platónico. El bien absoluto consiste, no en la vida de lo no existente, de lo perecedero, de lo variable, de lo sensible, sino en la exaltación al verdadero sér, al sér ideal. Y lo es tanto para la vida universal, como para el alma. Su misión y su destino es huir de los males interiores y exteriores de la sensibilidad, la emancipación y purificación de todo influjo corporal, la lucha por llegar á ser puro y justo y, por lo tanto, semejante á Dios («Teetetes» y «Fedón»); el camino para conseguir este fin es la filosofía. La filosofía no es para Platón, como para Sócrates, una pura teorética, sino la vuelta del alma á su verdadera esencia, el renacimiento espiritual, en el cual recobra los conocimientos perdidos del mundo ideal, la conciencia de su origen divino, su primitiva superioridad sobre el mundo sensible: en la filosofía purifícase el espíri-

tu de toda escoria, vuelve á sí mismo, recobra la libertad y la paz, que al sumergirse en la materia perdió. Era natural que Platón, partiendo de esta opinión, llegase á una oposición completa con el hedonismo sofisticado cirenáico; el «Gorgias» y el «Filebo» están especialmente consagrados á la refutación de esta doctrina. Demuestra allí que el placer es algo sin fundamento ni medida, y que no puede proporcionar en la vida ninguna clase de orden ni de armonía; que es algo muy relativo, puesto que se puede trocar en dolor y lleva tanto más dolor consigo, cuanto más incondicional homenaje se le presta, y que implica contradicción querer poner el placer, cosa sin valor en sí, por encima de la fuerza y la virtud del espíritu. Por otra parte, como en su teórica, tampoco admite Platón en su filosofía práctica la abstracción cínico-megárica, que fuera del conocer no quiere admitir ninguna otra actividad espiritual positiva y concreta, ninguna ciencia ó arte especial, así como ningún embellecimiento de la vida por el placer. Al lado de la filosofía pura, tienen también aquí las ciencias y artes y aquellas especies de placeres que no perjudican la armonía espiritual, las puras y desinteresadas alegrías que proporcionan las bellezas naturales y espirituales, su justificación. La vida ideal no se compone exclusivamente de concepto ó de placer, sino que es un compuesto de ambas, en el cual el conocimiento está por encima, como elemento que aporta la medida, el orden y la racionalidad á la voluntad y á las acciones. No se puede menos de reconocer en el concepto de Platón acerca del sumo bien, cierta vacilación. En efecto, como quiera que tan pronto considera la existencia sensible como lo no existente, como la mera perturbación y caricatura del sér ideal, ó como una hermosa copia del modelo eterno, así en la ética tan pronto aparece una marcada inclinación hacia un ideal ascético, hacia una concepción ascética de la sensibilidad como origen del mal y de la perversión («Fedón»), como una concepción más positiva, en la cual una vida sin placeres es considerada como

abstracta, monótona é insípida, dando por esta razón á la belleza y á los bienes terrestres sus derechos («Simposión» «Filebo»).

b). *La virtud*.—En la doctrina de la virtud, Platón es al principio completamente socrático. Afirma que la virtud es ciencia y que por tanto se puede aprender («Protágoras», «Menón») y si concedemos, como se deduce de sus posteriores investigaciones dialécticas, que lo uno es á la vez múltiple y lo múltiple uno, y que por consiguiente la virtud puede ser considerada á la vez como una y como múltiple, sin embargo considera como distintivo de la virtud la unidad; especialmente en los diálogos anteriores se complace en considerar cada una de las virtudes como la reunión de todas las demás. En la clasificación de las virtudes se sirve Platón la mayor parte de las veces de la división popular en cuatro; sólo en la «República» intenta una fundamentación científica de las mismas, refiriéndolas á las tres potencias que supone en el alma. La virtud de la razón es la sabiduría (*σοφία*) que es al mismo tiempo la virtud directiva, la medida de todas las demás virtudes, puesto que la razón debe gobernar el alma; la virtud del ánimo es la valentía (*ἀνδρεία*) ayudante de la razón ó del ánimo penetrado de la recta sabiduría, el cual se entrega á la lucha contra el placer y el dolor, considerados con la más perfecta representación de lo temible y lo no temible; la virtud que rige la concupiscencia, ajustándola á una medida conveniente, es la templanza (*σωφροσύνη*), y, por último, aquella virtud que rige la distribución y desarrollo de las potencias del alma, la ordenadora del alma y, por tanto, el lazo que da unidad á las otras tres virtudes, es la Justicia (*δικαιοσύνη*).

El último concepto, el concepto de la justicia, es como aquél que reúne todos los hilos que mueven las otras tres virtudes, el que nos conduce al círculo de la vida moral individual y es el fundamento de todo un mundo moral. La justicia en «grandes caracteres», la moralidad realizada

en la vida en común, es el Estado. Sólo en él se consigue una perfecta armonía de la vida humana.

c). *El Estado*.—Generalmente se considera el Estado platónico como un Estado ideal, como una quimera, concebida sí, por un cerebro genial, pero irrealizable entre los hombres ó por lo menos en el estado en que éstos se encuentran actualmente. El mismo Platón no vió la cosa de otra manera, y como que en su «República» sólo se propuso trazar el plan de un Estado ideal, en las «Leyes», como él mismo lo declara expresamente, quiso indicar lo que era realizable en la práctica, construyendo un Estado con arreglo al sentido común. Pero ésta no fué la primera intención de Platón. Si bien declara que el Estado que describe no lo podemos hallar sobre la tierra y que es sólo un modelo divino según el cual debe formarse el filósofo (IX, 592), exige, sin embargo, que dirijamos todos nuestros esfuerzos para acercarnos á él lo más posible, y hasta investiga las condiciones ó medios con el concurso de los cuales se podría realizar tal Estado, por lo que las instituciones especiales de su Estado están concebidas teniendo en cuenta los defectos y las diferencias de carácter de los hombres para los cuales se destinan. A un filósofo como Platón, que sólo veía en las Ideas la única realidad y verdad, tal concepción tan apartada de la Idea debía parecerle el error mismo, y la opinión corriente, que le hace escribir su «República» con la persuasión de que era irrealizable, desconoce por completo el punto de vista de la filosofía platónica. Mucho más fuera de lugar encontramos la cuestión de si tal Estado es posible y de si es el mejor. El Estado platónico es el Estado Ideal de los griegos, expuesto en forma de relato. Pero la Idea como lo racional en cada momento de la historia, no es un ideal falso ni falto de vigor, precisamente porque es una realidad absoluta, lo esencial y necesario en lo existente. El verdadero ideal no *debe* ser real, sino que es real por sí mismo y lo únicamente real; si una idea fuese demasiado buena para llevarla á cabo, ó la realidad empírica demasia-

do mala para ella, se trataría entonces de una idea defectuosa, de un ideal falso. Por lo mismo Platón no se entregó á la exposición de teorías abstractas; el filósofo no desprecia su tiempo, sino que trata de conocerlo y comprenderlo en su verdadera significación. Esto es lo que hizo Platón; está dentro de la realidad de su tiempo; lo que constituye el verdadero contenido de la «República» de Platón es la vida del Estado griego elevada á la Idea. Platón representó en ella la moralidad griega por su lado esencial. Si la República platónica nos aparece como un ideal inconciliable con la realidad empírica, en lugar de deberlo á su idealidad, lo deberá á un defecto de la antigua vida pública. La característica del concepto del Estado griego, es la subordinación de la libertad subjetiva personal, antes de que empezase á sumirse en el desenfreno. Así en Platón lo moral es el fundamento de lo esencial. Las instituciones de su Estado, por mucha que fuera la burla que ya en la antigüedad suscitaron, son sólo las consecuencias sacadas con inexorable rigor de la idea del Estado griego, en el cual, á diferencia de los nuevos Estados, ninguna esfera legal era independiente de él, ni entre los ciudadanos ni entre las corporaciones. El principio de la libertad individual faltaba, y precisamente este desconocimiento de tal principio fué el que afirmó Platón enfrente de las tendencias disolventes de su tiempo, con perfecta consecuencia.

El carácter general del Estado de Platón, es, como queda dicho, el sacrificio, la exclusiva subordinación de lo individual á lo general, á la vida oficial, la identificación de la moral con la virtud política. La moralidad, decía Platón, debe ser general, debe llegar á ser general, y para ello debe subordinarse el principio sensible al principio inteligible. Para que esto pueda suceder debe estatuirse un orden general, esto es, oficial, que tenga por objeto la educación de los hombres, en todas las virtudes, el fomento de las buenas costumbres, y debe dirigirse toda voluntad particular y todo fin individual al bien general. El principio sensible es en el hom-

bre tan poderoso, que sólo puede ser contrarrestado por instituciones generales y por la supresión de toda iniciativa egoísta, por la absorción del particular por el todo social; sólo por este medio es posible la virtud y con ella la verdadera felicidad; la virtud debe ser real en el Estado, único modo de que lo sea en los particulares. De aquí la severidad y el rigor de la concepción platónica del Estado. En el perfecto Estado todo debe ser común de todos, alegrías y tristezas; todos deben tener los mismos ojos, los mismos oídos y las mismas manos. El hombre sólo tiene valor en cuanto hombre universal. Para alcanzar esta perfecta generalidad y unidad, debe ser desterrada toda singularidad y particularidad, propiedad privada y vida de familia; en su lugar se estatuirá la comunidad de bienes y de mujeres; educación y enseñanza, elección de estado y de profesión, y aun toda actividad particular en el orden científico y artístico, todo esto debe ser sacrificado á los fines del Estado y debe ser dirigido y gobernado por las autoridades oficiales superiores. El individuo debe resignarse á disfrutar de aquella felicidad que el Estado le concede ó le depara. La construcción platónica del Estado ideal, desciende en este punto hasta los pormenores más insignificantes. De este modo Platón establece las más detalladas prescripciones ó indicaciones sobre los dos medios de ilustración de las clases superiores, la gimnástica y la música, sobre el estudio de las matemáticas y de la filosofía; sobre la elección de instrumentos musicales, sobre la medida de los versos, sobre los ejercicios corporales y sobre los servicios de las mujeres en la guerra, sobre el matrimonio, sobre las edades en que se debe estudiar cada dialéctica, en que se debe contraer matrimonio y en que se deben engendrar los hijos: el Estado es sólo para él un establecimiento de enseñanza, una familia en grande. Hasta exige que el arte de la poesía lírica se ejerza bajo la dirección de jueces competentes. La épica y la lírica, el mismo Homero y Hesiodo, deben ser desterrados del Estado, la una porque excita los ánimos y

seduce y perturba las voluntades, la otra porque nos presenta imágenes indignas de los dioses. Con el propio rigorismo se previene el Estado platónico contra la degeneración física: los débiles ó defectuosos de nacimiento, los niños enfermos, deben perecer, los enfermos no deben ser alimentados ni cuidados. Encontramos aquí la oposición fundamental del antiguo Estado natural contra el moderno Estado jurídico. Platón no reconoció la ciencia, la voluntad ni la iniciativa del individuo, y, sin embargo, dió al individuo el derecho á exigir todo esto. La misión reservada al Estado moderno era la conciliación de estas dos fases, el fin general con los fines particulares, asociar la omnipotencia del Estado á la mayor libertad posible de la voluntad individual consciente.

Las instituciones políticas del Estado platónico son resueltamente aristocráticas. Crecido en el odio contra los excesos de la democracia ateniense, Platón prefería la monarquía absoluta á todas las demás formas de gobierno, á condición de que el trono fuese ocupado por un consumado filósofo. Conocida es la máxima de Platón de que sólo cuando los filósofos llegaran á dominar ó cuando los actuales dominadores reuniesen el poder y la filosofía, podría realizarse el ideal del Estado (V, 473). Le parecía lo mejor que sólo mandase uno, pues la ciencia política es patrimonio de pocos. A este ideal de un perfecto gobernante único, encarnación de la ley, y dirigiendo el Estado según la ciencia absoluta, renuncia Platón en las «Leyes», y prefiere por lo mismo una constitución mezcla de monarquía y democracia. De la aristocrática tendencia del ideal político de Platón, nace ahora la más acentuada división de clases y la exclusión del tercer estado de la gobernación. Realmente, Platón calcó sobre la división psicológica de espíritu y materia, de mortal é inmortal, la división en señores y súbditos; esta distinción fundamental es señalada por él como la condición necesaria de todo Estado; pero así como en la psicología introdujo el grado medio del Valor, entre la

clase poderosa y la clase obrera introdujo el término medio de la clase militar. Así encontramos tres estados ó clases: la clase de los dominadores (*ἀρχοντες*), correspondiente á la razón; la clase de los guerreros (*φύλακες, ἐπικούροι*), correspondiente al valor, y la clase de los obreros (*χρηματισται*), correspondiente á los apetitos sensitivos. A estas tres clases corresponden tres distintas funciones: á la primera, la función legislativa; á la segunda, la función de la defensa del territorio contra los enemigos exteriores, y á la tercera, la del cuidado de las necesidades materiales, como la agricultura, la ganadería y la construcción de edificios. Por cada una de las tres clases y sus funciones corresponde al Estado una virtud especial: por la clase de los dominadores, la sabiduría; por la de los guerreros, la valentía; por la de los obreros, la obediencia á los señores, la prudencia, que es por esto la virtud preferente del tercer estado; de la perfecta relación de estas tres virtudes en la vida del Estado, nace la justicia del Estado, virtud que representa la organización total, la distribución perfecta de las partes. Platón se ocupa muy ligeramente de la tercera clase, ó sea de la clase de los trabajadores: la considera sólo como un medio para el Estado. Ni siquiera considera necesario el legislar para la masa del pueblo. Menor es la diferencia entre los señores y los guerreros: Platón pide más bien, como si la razón fuese el más alto desarrollo del valor, y en analogía con la división originaria de la psicología, que ambas clases se comuniquen, queriendo que los dominadores sean elegidos entre los mejores guerreros. Por esta razón el Estado debe vigilar muy escrupulosamente la educación de los guerreros, dando á su valor, sin arrebatarle su fuerza característica, un carácter racional. Se elegirá á los más virtuosos y que mejor educación dialéctica hayan recibido de entre los guerreros, y una vez que hayan cumplido los treinta años, se les examinará y obligará al desempeño de los cargos públicos. A continuación de estas pruebas, no interrumpidas y soportadas con dignidad, los que habiendo

llegado á los cincuenta años, hubieren salido de ellas con honor y hubieren demostrado estar imbuídos de la idea del Bien, serán obligados á realizar este ideal en el Estado, pero cada uno de ellos entrará en la gobernación cuando le llegue su turno, dedicando el resto del tiempo á la filosofía. De esta manera debe ser elevado el Estado con arreglo á la Idea del bien, derivada del dominio de la razón.

7. *Resumen.*—Con Platón llega la filosofía griega á su punto culminante de desarrollo. El sistema de Platón es la primera construcción completa del universo natural y espiritual partiendo de un principio filosófico, el modelo de toda especulación elevada, de todo idealismo metafísico y ético. Sobre el sencillo cimiento socrático, alcanza aquí la idea filosófica, por primera vez, una realización vasta; el espíritu filosófico, que en Sócrates sólo se dibuja vagamente como un instinto esquemático, se eleva en Platón á la conciencia de sí mismo; el vuelo aquilino del genio de Platón debía llevar á completa realización lo que Sócrates sólo había bosquejado. Pero á la vez Platón transformó la filosofía en una oposición ideal con la realidad empírica, que teniendo sus raíces antes en el genio de su fundador que en el carácter y el espíritu de los griegos, exigía un complemento en una concepción realista del universo, misión que estaba reservada al genio de Aristóteles.

#### § 15.—La antigua Academia.

En la antigua Academia no dominaba un espíritu inventivo: fuera de algunas continuaciones, sólo hallamos pausa y progresivo retroceso de la filosofía de Platón. A la muerte de Platón, su sobrino Espeusipo continuó sus enseñanzas en la Academia durante ocho años; le sucedió Xenócrates; después desempeñaron la cátedra Polemón, Krantor y Krates. Nos encontramos en un tiempo en que se

crearon instituciones de enseñanza para la alta cultura, y en que unos maestros se sucedían á otros transmitiéndose las enseñanzas. En general, la antigua Academia, en cuanto podemos colegir por las escasas noticias que de ella nos quedan, se caracteriza por un predominio de la erudición, por la preponderancia del elemento pitagórico, señaladamente de la doctrina de los números, con el cual coincide el enaltecimiento de las ciencias matemáticas, especialmente de la aritmética y de la astronomía, y la decadencia de la doctrina de las Ideas y, finalmente, por la aparición de representaciones demonológicas fantásticas, en las cuales jugaba un papel muy principal la veneración de las estrellas. Más tarde se hicieron esfuerzos por volver á la auténtica doctrina de Platón. Krantor pasa por el primer comentador de los escritos platónicos. En la filosofía académica hay que distinguir tres períodos: el llamado platónico-pitagórico (la antigua Academia), el escéptico (media Academia) y el ecléctico (nueva Academia). Los dos últimos son susceptibles aún de otra división en dos escuelas. Daremos aquí, desde luego, una tabla-resumen de las cinco Academias y de sus representantes:

LA ANTIGUA platónico-pitagórica)	{ Speusipo. Xenócrates. Filip. de Knido. Heráclito de Ponto. Polemo. Krantor. Krates.
LA MEDIA (escéptica).	{ 2. <sup>a</sup> Academia.—Arquesilao (315-241). Un discípulo y sucesor de Krates. 3. <sup>a</sup> Academia.—Karnéades (214-219). Clitómaco.
LA NUEVA (ecléctica).	{ 4. <sup>a</sup> Academia.—Filón de Larisa (m. 80 a. de C.) Discípulo y sucesor de Clitómaco. 5. <sup>a</sup> Academia.—Antioco de Ascalón (m. 68 a. de C.) Discípulo y sucesor de Filón de Larisa, Trasilo, Ario, Dídimo, etc.

Así como Platón fué el único socrático verdadero, así Aristóteles fué el único verdadero discípulo de Platón, aunque acusado de infidelidad por sus condiscípulos. Ya volveremos sobre este punto, pues sus relaciones con Platón y el progreso que significa con respecto á éste, serán examinados en la exposición de su filosofía (véase pár. 16, 3, c. aa).

### § 16.—Aristóteles.

1. *Vida y escritos de Aristóteles.*—Aristóteles nació en el año 384 a. de Cristo, en Estagira, colonia griega de Tracia. Su padre, Nicómaco, fué médico y amigo del rey macedonio Amintas; la primera circunstancia pudo influir en la dirección científica de los estudios de su hijo; la segunda, en su posterior llamamiento á la corte macedónica. Habiendo perdido prematuramente á sus padres, marchó á los diecisiete años á Atenas junto á Platón y permaneció á su lado veinte años. Diversas versiones corren sobre sus relaciones personales con Platón, algunas favorables, como la que supone que Platón le llamaba, á causa de sus incessantes estudios, el *Lector*, y comparándole con Xenócrates, hizo observar la necesidad que éste tenía de la espuela y aquél del freno; algunas también desfavorables. Entre las inculpaciones de sus rivales, encuéntrase la de ingratitude con su maestro, y si bien la mayor parte de estas anécdotas merecen poca fe, tanto más cuanto que, después de la muerte de Platón, Aristóteles continuó sus relaciones amistosas con Xenócrates, sin embargo, si atendemos á los escritos de Aristóteles, éste no puede librarse de la tacha de cierta reserva contra Platón y su filosofía, si bien se explica psicológicamente. A la muerte de Platón, Aristóteles pasó con Xenócrates junto á Hermeias, tirano de Atarneo, con cuya hermana Pitias contrajo matrimonio cuando Her-

meias cayó bajo los astutos golpes de los persas. A la muerte de Pitias casó con Herpilis, de la cual tuvo un hijo, á quien llamó Nicómaco. En el año 342 fué llamado por el rey macedonio Filipo para que educase á su hijo Alejandro, entonces de trece años. Padre é hijo honraronle altamente, y el segundo le ayudó más tarde con real munificencia en sus estudios. Cuando Alejandro marchó á Persia, dirigióse Aristóteles á Atenas y allí enseñó en el Liceo, único gimnasio abierto á él, puesto que Xenócrates ocupaba la Academia y los cínicos el Cinosargo. De los oscuros pasillos (*περιπατοι*) del Liceo, en los que Aristóteles solía filosofar paseando, recibieron sus discípulos el nombre de peripatéticos. Parece ser que Aristóteles enseñaba por la mañana á los discípulos más adelantados las ciencias más profundas (investigaciones acromáticas), y por la tarde á un más grande número que cultivaba las ciencias de cultura general (ensayos exotéricos). Á la muerte de Alejandro, en cuyo disfavor cayó en los últimos tiempos, fué, después de haber enseñado trece años en Atenas, acusado por los atenienses (probablemente por razones políticas) de crimen contra los dioses, por el cual motivo abandonó á Atenas para que los atenienses no se manchasen por segunda vez con la sangre de un filósofo. Murió en el año 322, en Calcis de Eubea.

Aristóteles dejó extraordinario número de escritos, de los cuales ha llegado hasta nosotros la parte menor (una sexta parte) y de importancia muy desigual, pero en forma que deja espacio á muchos problemas y reflexiones. Es cierto que el relato de Estrabón sobre la suerte de los escritos aristotélicos estropeados en la cárcel de Troas, se ha demostrado ser fábula ó por lo menos se ha limitado á los manuscritos originales; pero la forma fragmentaria y bosquejada de varios de ellos, justamente los más importantes, por ejemplo la *Metafísica*, y la multitud de recensiones y refundiciones en las que una misma obra, por ejemplo la *Ética*, se nos ofrece; el desorden y las manifiestas re-

peticiones de un mismo escrito y la distinción, ya anunciada por el mismo Aristóteles, de doctrinas acromáticas y esotéricas, da motivo para creer que en la mayor parte de los casos sólo estamos en presencia de lecciones orales transcritas por sus discípulos.

Los escritos de Aristóteles aparecieron por primera vez impresos en 1489 en traducción latina, en Venecia, en casa de Aldo Manucio por los años 1495-98. La más importante colección completa de los tiempos modernos, de la cual se hacen generalmente las citas, es la de la Academia de Berlín, en 5 tomos (1831-1870), dirigida por J. Bekker y Chr. A. Brandis (5 tomos de Rose y Bonitz). Una edición crítica aparece ya en 1868 en la Biblioteca Teubneriana. Las más importantes ediciones especiales son las del «*Orgánon*», de Th. Waits, Leipzig, 1844-46; la de la *Metafísica* de H. Bonitz, Bonn, 1848. Del mismo una traducción editada por Wellmann, Berlín 1890; la de la *Física* por C. Prantl, Leipzig, 1854 y 1879, y la recientemente descubierta *Ἀστυνομίαν πολιτείαν* de Kaibel y V. Wilamowitz, Berlín, 1892. Nuevos tratados sobre su vida y su doctrina tenemos: de G. H. Lewes Aristotle, Londres, 1864, alemán de J. B. Carus, Leipzig, 1865 y de H. Siebeck «*Frommanns Klasiker der Philosophie*». 2.<sup>a</sup> edic., 1902. Entre los numerosos escritos sobre la filosofía de Aristóteles, son de mencionar: H. Bonitz, «*Estudios Aristotélicos*», 1-5, Viena, 1862-67; Trendelenburg, «*Elementa logices Aristoteleæ*», 9 edición, 1892 (con aclaraciones 3.<sup>a</sup> edic., 1876); Enrique Maier, «*La silogística de Aristóteles*», Tubinga, 1896-1900; W. F. Volkamnn, «*Los Principios de Aristóteles. Psicología*», Praga, 1858; Gustavo Teichmuller, «*Investigaciones Aristotélicas*», 1, 2, Halle, 1867-69; A. Doring, «*La doctrina del Arte de Aristóteles*», Jena, 1876.

2. *Carácter general y clasificación de la doctrina de Aristóteles.*—Con Aristóteles, la filosofía, cuyo contenido y forma eran en Platón completamente populares, se hace universal y pierde su particularidad helénica: el diálogo

platónico se convierte en seca prosa; en lugar de los mitos y de las formas poéticas, aparece un estilo fuerte y sobrio; el pensamiento intuitivo en Platón, se hace discursivo en Aristóteles, es decir, que la intuición inmediata del primero, se trueca, en el segundo, en reflexión y concepto. Separándose de la unidad platónica del sér, Aristóteles dirige la mirada con preferencia á la diversidad de los fenómenos, busca la idea exclusivamente en sus realizaciones concretas, y concibe, por consiguiente, lo singular, no en su relación con la idea, sino antes bien y preferentemente en sus determinaciones características y en sus recíprocas diferencias. Con igual interés recoge los datos de la Naturaleza, de la Historia y de la Psicología. Pero siempre persigue lo particular, siempre necesita un dato para desarrollar su pensamiento dentro de él, siempre es lo empírico, lo positivo, lo que provoca y dirige su especulación. Toda su filosofía es descripción del dato, y sólo en cuanto concibe lo empírico en su totalidad, es decir, sintéticamente y porque emplea constantemente la inducción, merece el nombre de filosofía.

Este carácter de la filosofía aristotélica explica desde luego su tendencia enciclopédica, en cuanto todo lo que se da en la experiencia, tiene igual derecho á ser estudiado. Aristóteles es por lo mismo el fundador de varias disciplinas desconocidas hasta entonces; no sólo es el padre de la lógica, sino también de la historia natural, de la psicología experimental y del derecho natural.

Explícate además por la inclinación de Aristóteles al dato empírico, su predilección por la física; pues la Naturaleza es lo inmediato, lo positivo. Hay que añadir, además, que Aristóteles fué el primer filósofo que concedió atención á la historia: el primer libro de la Metafísica es el primer ensayo de una historia de la filosofía, así como su *Política* es la primera historia crítica de las diferentes formas de gobierno y constituciones. Así como la primera es la crítica de sus antecesores, así, en la segunda, la crítica

de la constitución de su tiempo es el fundamento de su propia teoría: ésta brota en él como consecuencia siempre del estudio histórico.

Es claro que por esto mismo el método de Aristóteles debe ser también otro distinto que el de Platón. En lugar de ser sintético y dialéctico como el último, es predominantemente analítico y regresivo, es decir, que parte de lo concreto y retrocede hasta sus últimos fundamentos y determinaciones. Platón tomaba su punto de partida en la Idea para esclarecer y explicar el dato empírico, Aristóteles toma su punto de partida en el dato empírico, para subir desde él á la Idea. Su método es, por consiguiente, la inducción, esto es, la formación de proposiciones generales y máximas, inferidas de una cierta suma de hechos y fenómenos; su procedimiento lógico una sencilla ponderación de hechos, fenómenos, circunstancias y posibilidades. Generalmente se conduce como observador reflexivo. Renunciando á la universalidad y necesidad de sus resultados, se contenta con alcanzar una verdad aproximativa, una verisimilitud dotada del mayor grado de posibilidad. Con frecuencia afirma que la ciencia no sólo comprende lo universal y necesario, sino lo que suele ocurrir ordinariamente, y que sólo está fuera de su dominio lo puramente casual. La filosofía tiene, por consiguiente, para él el carácter de un cálculo aproximativo, y su forma de exposición suele ser á veces la de una proposición dudosa. De aquí que desaparezca de ella toda huella de ideales políticos, de aquí su repugnancia contra toda expresión y énfasis líricos en la filosofía, repugnancia que por un lado le llevó á la creación de una terminología filosófica, pero que, en cambio, le conduce á interpretar mal á sus predecesores. Por otra parte, también se deduce de aquí su incondicional adhesión á la realidad empírica.

Relacionado con el carácter empírico de su filosofía, por último, está el carácter fragmentario de sus escritos, la carencia de una ordenación y clasificación sistemática.

Siempre de la mano del dato, yendo de lo particular á lo particular, toma el dominio de lo real para sí y le hace objeto de uno de sus escritos, pero la mayor parte de las veces descuida mostrar el hilo que relaciona todas las partes entre sí y las reúne en un todo sistemático. Así reconoce una pluralidad de ciencias coordinadas, cada una de las cuales tiene su fundamento independiente, pero no una ciencia universal que las comprenda á todas. Podemos, sí, encontrar un pensamiento que relaciona todas sus obras: cada uno de sus escritos persigue la idea de un todo, pero en la exposición falta de tal modo toda sistemática ordenación, cada uno de sus escritos es de tal modo una monografía completa y acabada, que se siente uno perplejo muy á menudo ante la cuestión de qué es lo que Aristóteles ha tenido ó no ha tenido por una parte de la filosofía. En ninguna parte da un esquema ó bosquejo, rara vez ofrece resultados definitivos ó explicaciones generales; aun las mismas diversas partes de la filosofía que admite, discrepan las unas de las otras. Tan pronto distingue entre ciencias prácticas y teóricas, como coloca al lado de éstas una ciencia de la producción artística, como habla de tres partes, ética, física y lógica; la filosofía teórica la divide á su vez tan pronto en lógica y física, como en teológica, matemática y física. Pero ninguna de estas clasificaciones la considera como fundamento de su sistema, no les da valor y hasta habla á veces contra el método de la división y sólo en consideración á la finalidad es por lo que nosotros damos preferencia á la división tripartita de Platón.

3. *Lógica y Metafísica.* a). *Concepto y relaciones de ambas.*—El nombre de Metafísica fué creado por los comentaristas aristotélicos y no significa otra cosa que lo siguiente: escritos ó libros que en la colección aristotélica aparecen fuera de los físicos (*μετὰ τὰ φυσικά*). Platón llamó á estas obras, dialécticas, y Aristóteles les dió el nombre de «primera filosofía» (*πρώτη φιλοσοφία*) por lo que la física será para él «segunda filosofía». Las relaciones de esta «primera filo-

sofía» con las demás ciencias, las determina Aristóteles de la siguiente manera: «toda ciencia, dice, toma una región determinada de la Naturaleza por objeto de sus investigaciones, pero ninguna de ellas llega hasta el concepto de la esencia. Es necesario, por lo tanto, una ciencia que se ocupe de lo que las demás consideran hipotéticamente como objeto de la experiencia. Este es el objeto de la primera filosofía, en cuanto se ocupa en el sér en cuanto sér, mientras las demás sólo tratan del sér en sus determinaciones concretas. Esta ciencia del sér y de sus últimos fundamentos es la Metafísica, que supone las otras disciplinas formadas, por lo que es la primera filosofía. Si sólo hubiera seres físicos, la física sería la primera y única filosofía; pero como quiera que existe un sér inmaterial é inmóvil que es el fundamento de todos los seres, así habrá también una primera filosofía, y por ser primera, universal». Este primer fundamento de todos los seres, no es otro que Dios, por lo cual llama Aristóteles también á la primera filosofía Teología.

Es difícil determinar las relaciones de esta primera filosofía, como ciencia de los últimos fundamentos de las cosas, con la otra ciencia que se denomina comúnmente la «lógica de Aristóteles» y que está contenida en la colección de escritos llamada «Organón». El mismo Aristóteles no explica las relaciones de dichas ciencias detenidamente, y esto á causa de la forma inacabada de la Metafísica. En efecto, ambas ciencias las comprende igualmente con un solo nombre: la investigación de la esencia de las cosas («Metafísica», VII, 17) y la doctrina de las Ideas. (XIII, 5) las considera expresamente como investigación lógica; el principio lógico de la contradicción, como supuesto de todo pensar, hablar y filosofar, trata de demostrarlo en la «Metafísica» (III, 2; IV, 3); incluye también en la «Metafísica» la explicación de las categorías, con las cuales hizo después un libro aparte, incorporado al «Organón»; por lo que puede, al menos, afirmarse con seguridad que no hacía una separación esencial de las investigaciones del «Organón» y las

de la «Metafísica», y que la usual distinción entre la lógica formal y la metafísica no es aceptada por él, aun cuando no se haya cuidado de condicionarlas recíprocamente.

b). *La lógica*.—El objeto, tanto de las facultades lógicas naturales como de la lógica en cuanto ciencia y arte, es el siguiente: formar silogismos y juzgar y hacer demostraciones por medio de este procedimiento. Pero los silogismos consisten en proposiciones, y las proposiciones en conceptos. Según este punto de vista natural residente en los mismos objetos, divide Aristóteles el contenido de las doctrinas lógicas y dialécticas de los diferentes libros del «Organón». El primer libro del «Organón» es «Las Categorías», obra que nos ofrece el primer ensayo de ontología, en cuanto trata de los conceptos particulares, las determinaciones universales de las cosas, los predicados de todo objeto pensado. Aristóteles enumera diez predicados ó categorías: Substancia (οὐσία), Cantidad (ποσόν), Cualidad (ποιόν), Relación (πρός τι), Lugar (ποῦ), Tiempo (ποτέ), Situación (κείμεθα), Estado (εἶναι), Actividad (ποιεῖν), Pasión (πάσχειν). El segundo libro trata del «discurso» como expresión del pensamiento, del juicio (περὶ ἑρμηνείας, *de interpretatione*), y expone la doctrina de las partes del discurso, de las proposiciones y de los juicios. La tercera parte la constituyen «Los Analíticos», los cuales explican cómo puede ser referido el silogismo á sus principios y ordenarse según el primer miembro de la proposición. Los «Primeros Analíticos» (*Analytica priora*) contienen, en dos libros, la doctrina general del silogismo. Los silogismos son, según su contenido y objeto, ó apodícticos, los cuales contienen una verdad cierta y rigurosamente demostrada, ó dialécticos, los cuales están fundados sobre la discusión y la probabilidad, ó, finalmente, sofísticos, que son los que dan como ciertas determinadas conclusiones que no lo son. La doctrina de los silogismos apodícticos y, por tanto, de la demostración, es expuesta en los dos libros de los «Segundos Analíticos» (*Analytica posteriora*); la de los dialécticos, en los ocho li-

bros de los «Tópicos»; la de los sofísticos, en la «Refutación de los sofistas» (*περι σοφιστικῶν ἐλέγχων*).

El ulterior contenido de la lógica aristotélica, es conocido de todos por las ordinarias exposiciones ó tratados formales de esta ciencia, en las que Aristóteles suministra casi constantemente la materia (por lo que Kant pudo decir con razón que, desde Aristóteles, la lógica no había avanzado ni retrocedido un paso). Sólo en dos puntos ha progresado la actual lógica formal sobre la de Aristóteles: en la adición de los silogismos hipotéticos y disyuntivos á los categóricos que sólo consideró Aristóteles, y en la adición á las tres primeras formas del silogismo, de la cuarta. Pero la imperfección de la lógica aristotélica, disculpable en el fundador de esta ciencia, el procedimiento completamente empírico, no sólo se ha conservado, sino que se ha elevado á principio por la oposición antiaristotélica de la forma y el contenido del pensamiento. Aristóteles sólo dió en realidad en su lógica una historia natural del pensamiento, esto es, reunió los hechos lógicos en relación con el pensamiento silogístico. Cuanto más elevada es esta conciencia de las operaciones lógicas, esta abstracción del contenido material del pensamiento, tanto más ostensible es la falta de toda consecuencia y fundamentación científicas. Enumera las diez categorías mencionadas sin dar un fundamento ó principio para su división; para él es indudable que existen muchas categorías, y aun las cita en algunas de sus obras. Del mismo modo admite las figuras del silogismo empíricamente: las considera sólo como formas de las determinaciones del pensamiento, y permanece así dentro de la lógica racional, si bien declara el silogismo como única forma de la ciencia. Ni en su *Metafísica* ni en su *Física* emplea las reglas del procedimiento silogístico formal que desarrolla en el «*Organón*», demostrando con esto que en su sistema no practicó ni las categorías ni la analítica en general; sus investigaciones lógicas no encajan en general en el desarrollo de su pensa-

miento filosófico, sino que más bien tienen el valor de una investigación gramatical, puramente provisional.

c). *La Metafísica*.—De todos los escritos de Aristóteles el que menos constituye un todo acabado es la Metafísica, siendo más bien una colección de bocetos que obedecen sí á una idea fundamental, pero á los cuales falta una relación interna y un completo desarrollo. Pueden dividirse en siete grupos principales: 1) Crítica de los sistemas filosóficos anteriores desde el punto de vista de los cuatro principios aristotélicos, I libro. 2) Exposición de las Aporías ó cuestiones preliminares filosóficas, III. 3) El principio de contradicción, VI. 4) Las definiciones, V. 5) Explicación del concepto de substancia (*οὐσία*) y del sér lógico (del *τι ἢ εἶναι*) ó del concepto materia (*ὕλη*), forma (*εἶδος*) y objeto deducido de los dos primeros (*σύνολον*) VII, VIII. 6). Potencialidad y actualidad, XI. 7. Del primer motor inmóvil ó espíritu divino, XII. Á esto hay que añadir la polémica, que ocupa toda la Metafísica, y especialmente los libros XIII y XIV, contra la doctrina platónica de las Ideas y la de los números.

aa). *Crítica aristotélica de la doctrina platónica de las Ideas*.—En la refutación que Aristóteles hace de la doctrina platónica de las Ideas, es donde hay que buscar la diferencia específica de los dos sistemas, por lo cual veremos volverse á Aristóteles siempre que encuentra ocasión (especialmente «Metafísica» I y XIII) contra los académicos. Platón concibió en las Ideas toda realidad, porque la Idea era para él aún algo rígido y no evaporado en la vida y en el movimiento de la existencia. Así que enfrente del mundo fenomenal sucumbía aún á despecho de Platón, no conteniendo en sí el principio del sér de los fenómenos. No se le ocultó esto á Aristóteles, cuando replicaba á Platón que sus Ideas son sólo «cosas sensibles eternizadas» y no se puede explicar por medio de ellas ni el sér ni el devenir de las cosas sensibles. Para escapar á esta conclusión, presta á lo espiritual una relación de origen con el fenómeno,

determinando la relación entre ambos como la de lo real con lo posible, la de la forma con la materia, considerando el concepto como la absoluta realidad de la materia, y la materia como el concepto con existencia propia. Aristóteles funda sus objeciones contra la doctrina platónica de las Ideas del siguiente modo:

Aparte de que Platón no presenta suficientes pruebas para demostrar la realidad objetiva é independiente de las cosas sensibles, de las Ideas, es dicha teoría completamente inútil, puesto que no sirve para explicar lo existente. Las Ideas carecen de todo contenido característico. No tenemos sino recordar cómo nacieron. Para poder explicar la ciencia, Platón trató de establecer determinadas sustancias independientes y exentas de todo contacto con lo sensible. Pero á este intento no dispone de otra cosa que de estas mismas cosas sensibles. Ahora bien, establece estas mismas cosas generalizadas como Ideas. De aquí proviene que sus Ideas no difieran mucho de las mismas cosas sensibles participantes en ellas. El dualismo ideal y el dualismo empírico, son una sola y misma cosa. De ello nos persuadiremos pronto, desde el momento que invitemos á los partidarios de la doctrina de las Ideas á determinar qué son esas sustancias incorruptibles al lado de las cosas particulares sensibles que participan de aquéllas. La única diferencia entre ellas no es otra que el sufijo «en sí» (*αὐτό*); en vez de hombre, perro, diremos: hombre en sí; caballo en sí (*αὐτό ἀνθρώπου, αὐτό ἵππου*). La doctrina de las Ideas no tiene otra base que esta variación formal; el contenido finito subsiste, pero es eternizado. Esta objeción de que en la doctrina de las Ideas no hay más que lo sensible espiritualizado y adornado con el predicamento de la incorruptibilidad, la concibe Aristóteles de tal modo, que llama á las Ideas «cosas sensibles eternizadas», no como si fuesen realmente algo sensible, espacial, sino porque en ellas lo particular sensible es concebido como general. Las compara en este respecto con los dioses de la religión popular antropomór-

fica; así como éstos no son más que hombres divinizados, así aquéllas no son sino cosas naturales espiritualizadas, un sensible elevado á no sensible. Esta homonimia entre las Ideas y sus correspondientes cosas particulares, es lo que las hace considerar como una ociosa duplicación de los objetos conocidos. ¿Por qué usar dos veces el mismo nombre? ¿Qué significan esas duplicidad y triplicidad, además de la duplicidad y triplicidad sensibles? Aristóteles compara á los partidarios de las Ideas, (al ver que para cada clase de objetos naturales imaginan una Idea, creando por medio de esta teoría una doble serie homóloga de sustancias sensibles y espirituales), con el hombre que, queriendo contar un pequeño número de objetos, y persuadido de que no podría conseguirlo, aumentase el número para mejor contarlos. Así, pues, la doctrina de las Ideas es una tautología completamente estéril para la explicación de la esencia de las cosas. «Las Ideas no sirven para el conocimiento de las cosas que participan de ellas, puesto que las Ideas no son inmanentes en ellas, sino que están separadas de ellas». Igualmente estériles son las Ideas cuando se las estudia en relación con el nacimiento y perecimiento de las cosas sensibles. No contienen en sí ningún principio del devenir ni del movimiento. No hay en ellas una causalidad que produzca lo existente ó que lo explique. Siendo inmóviles y sin cambio, cuando produjeran algún efecto, sólo podrían tener como consecuencia el reposo. Es cierto que en el «Fedón» de Platón se dice que las Ideas son causas tanto del sér como del devenir; pero las Ideas no serían nada sin movimiento, y tal movimiento no lo pueden contener las Ideas, á causa de su separación del devenir. Esta indiferencia de las Ideas ante el devenir y el obrar de la realidad, su rígida separación, es estudiada por Aristóteles aplicando las categorías de potencialidad y actualidad, y declara que las Ideas sólo tienen potencialidad, son meras posibilidades, meras esencias á las que falta la actualidad. La doctrina de las Ideas contiene además una contradicción interior, á saber, que

expresan una cosa particular inmediatamente como un universal, y á la inversa, lo universal, los géneros, como individualidades numéricas; que de una parte considera las Ideas como esencias de cosas individuales separadas, y por otro lado como partícipes, es decir, como universales. Si bien las Ideas son en su origen conceptos genéricos, universales, y nacen del paso de lo esencial á lo existente, de lo uno á lo múltiple, de lo permanente á lo variable; sin embargo, según la hipótesis de Platón de que deben ser sustancias, no sirven para definir nada; pues de una cosa absolutamente particular, de un individuo, no es posible dar ni definición, ni deducción, puesto que ya la palabra (y sólo se puede definir por medio de palabras), por su naturaleza es un universal y corresponde también á otros objetos, por consiguiente, no están en ellas especificados todos los caracteres ó accidentes que yo busco para la determinación de una cosa individual. Por consiguiente, los partidarios de la doctrina de las Ideas, no se encuentran en estado de determinar en conceptos una Idea: las Ideas son indefinibles. Por último, Platón no pone suficientemente en claro las relaciones de las cosas individuales con las Ideas. Llama á las Ideas modelos, y hace que las cosas participen de ellas; éstas son sólo metáforas poéticas vacías de contenido. ¿Cómo hemos de entender esta «participación», esta copia de modelos que están fuera de las cosas? En vano buscamos en Platón más aclaraciones sobre este punto. No podemos prescindir de determinar cómo y por qué la materia toma parte en las Ideas. Para explicarnos esto, sería necesario admitir fuera de las Ideas un principio supremo que prestase la causa de esta participación de las cosas en las Ideas, pues sin un motor no se puede comprender la causa de la participación. En todo caso deberá haber entre la Idea (por ejemplo la Idea de hombre) y el fenómeno, es decir (el hombre real, determinado), un tercero común á ambos, en el cual ambos fuesen uno, ó para servirnos de la expresión en que Aristóteles condensa generalmente este

reproche, la doctrina de las Ideas nos obliga á admitir un «tercer hombre» (τρίτος ἄνθρωπος). El resultado de esta crítica aristotélica es la inmanencia de lo general en lo individual. Tan justificada como era la conducta de Sócrates cuando hacía consistir la esencia de lo individual en lo universal, formando así las definiciones (pues sin lo universal no hay ciencia posible), es defectuosa la doctrina de Platón, en la que estos conceptos universales se elevan á seres sustantivos, sustancias individuales reales. Nada universal existe; no existen ni el género ni la especie separados de lo individual; el concepto de una cosa y la cosa misma no pueden ser separados. Sin embargo, en estas manifestaciones, Aristóteles no está tan lejos de la doctrina de las Ideas de Platón como él cree, pues lo único que hace es despojarlas de su carácter abstracto y considerarlas en el mundo fenomenal. Su hipótesis, es, á pesar de la aparente contradicción con la doctrina platónica, la misma que sirve de base á ésta, á saber, que sólo en el concepto puede expresarse y representarse la esencia de una cosa (τὸ τί ἔστιν, τὸ τί ἦν εἶναι); pero no quiere que se separe lo universal, el concepto, del fenómeno particular, sino que lo concibe tan unido á él como la forma á la materia; y esencia ó sustancia (οὐσία) en el verdadero sentido de la palabra, sólo será para él aquéllo que no se puede decir de lo demás objetos sino de él mismo, lo determinado (τὸδε τί), los seres ó cosas individuales, no lo universal.

bb). *Los cuatro principios aristotélicos ó causas, y la relación de forma y materia.*—De la crítica de la doctrina platónica, dedúcense inmediatamente dos fundamentos del sistema aristotélico, los dos puntos cardinales del mismo, las determinaciones de materia (ὕλη) y forma (εἶδος). Aristóteles enumera la mayor parte de las veces, cuatro principios metafísicos ó causas, materia, forma, causa motriz (τὸ διὰ τι) y fin (τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα): en una casa, por ejemplo, la materia es la madera, la forma el concepto de casa, la causa motriz el arquitecto, el fin una casa real; estas cua-

tro determinaciones radicales de todo sér, reducéndose sin embargo, si las examinamos más de cerca, á los conceptos opuestos de materia y forma. En primer lugar, el concepto de causa motriz, puede comprenderse en los otros dos principios ideales, en el de forma y en el de fin. En efecto, la causa motriz es la que determina el paso de lo real en un estado inacabado ó potencialidad (*δυνάμει εἶναι*), á lo real en un estado perfecto ó actualidad (*ἐνέργεια, ἐντελεχεία*) ó sea el devenir de la materia á la forma. Pero en cada movimiento, en cada paso que da lo no acabado para llegar á perfecto ó acabado, lo acabado es el concepto *à priori*, el motivo lógico de tal movimiento. La causa motriz de la materia es, por consiguiente, la forma. Así la causa motriz y genésica del hombre es el hombre; la forma de la estatua en la inteligencia (concepción artística) del escultor, es la causa motriz por la cual la estatua llega á ser; la salud está primero en el pensamiento del médico, antes de ser la causa motriz de la convalecencia. Así, pues, en cierto modo la medicina es la forma de la salud y la escultórica la forma de la estatua. Del mismo modo la causa motriz ó causa primera es idéntica con la causa final ó fin, pues el motivo de todo devenir y de todo movimiento es el fin. La causa motriz de la casa es el arquitecto, pero la causa motriz del arquitecto es el fin que se propone realizar, ó sea la casa. Pero ya de lo expuesto se deduce que también la forma y el fin coinciden, en cuanto se relacionan en el concepto de actualidad ó realidad. Pues el fin de cada una de las cosas, es su sér terminado, su concepto ó su forma, la realización de lo que en ella está contenido potencialmente. El fin de la mano es su concepto; el fin de la semilla es el árbol, el cual es á la vez la esencia de la semilla. Así sólo nos quedan dos conceptos fundamentales que no están contenidos el uno en el otro: la materia y la forma.

La materia, hecha abstracción de la forma, es, para Aristóteles, lo que carece en absoluto de predicados, lo indeterminado, lo indiferenciado, aquéllo que como permanente

constituye el fundamento de todo devenir (τὸ ὑποκείμενον) y que admite las más opuestas formas, pero que conforme á su naturaleza es distinto de todo lo devenido y en sí no tiene forma alguna; aquéllo que es la posibilidad de todo, pero que no es nada en realidad. Así como la madera está contenida en el banco y el bronce en la estatua, así existe una primera materia que constituye el fundamento de toda determinación, de todo lo existente. Con este concepto de materia, jáctase Aristóteles de haber solucionado la dificultad de cómo las cosas llegan á realizarse, puesto que el sér no puede provenir ni del sér ni del no sér. De lo absolutamente no existente, no puede provenir nada, sino sólo de lo no existente actual, esto es del sér potencial. Sér potencial es tanto no sér como realidad. Cada uno de los objetos existentes es un posible hecho realidad. Según esto, la materia es, para Aristóteles, un substracto mucho más positivo que el de Platón, substracto al que considera como no sér absoluto. Así se explica también cómo concibe Aristóteles la materia, en oposición á la forma, como un positivo negativo, como lo opuesto á la forma y como negación positiva (στέρησις).

La forma se relaciona con la actualidad como la materia con la potencialidad. La forma es aquéllo que hace de lo indeterminado é indiferenciado, un «esto» (τὸ δε τί) una realidad, lo diferenciado. No hay que confundir, según esto, la forma de Aristóteles con lo que se llama *Façon*. Así una mano cortada, no tiene, en el concepto de Aristóteles, más que la materia de una mano, no la forma de una mano; una mano real, una mano formada, sólo será aquélla que pueda realizar la misión de una mano. Forma pura es aquélla que existe en la verdad sin materia (τὸ τί ἦν εἶναι) el concepto del sér, el puro concepto. Pero tal forma no existe en ninguna parte: todo sér real, toda sustancia individual (οὐσία) todo lo que es un «ésto», es un compuesto de materia y de forma, un σύνολον. Así, pues, la materia es lo que impide que el sér sea pura forma, puro con-

cepto, es el fondo del devenir, de la pluralidad y de la variedad y de lo contingente, es lo que señala á la ciencia sus límites. Pues lo individual no es cognoscible en la medida que contiene en sí lo material. De lo dicho dedúcese que la oposición entre materia y forma es algo indefinible: lo que en un respecto es materia, en otro respecto es forma: la madera en relación con la casa acabada es materia, en relación con el árbol aun no cortado es forma; el alma en relación con el cuerpo es forma, en relación con la razón, á la que considera como forma de la forma (εἶδος εἶδους), es materia. Desde este punto de vista, debemos considerar el conjunto de todos los seres, como una escala cuyo primer escalón es una primera materia (πρώτη ὕλη) que carece en absoluto de formas y cuyo último peldaño es una forma última, que carece en absoluto de materia y que es pura forma (el espíritu divino absoluto): todo lo que se encuentra entre estos dos puntos, es en un respecto materia, y en otro forma, es decir, algo que se está traduciendo constantemente de la primera á la segunda. Este es el punto de vista, especial fundamento de la concepción de la Naturaleza aristotélica, alcanzado por la observación analítica de la Naturaleza, concepción que, como vemos, considera el mundo como una serie gradual de materias que alcanzan forma, como una eterna encarnación de esta materia originaria en formas cada vez más ideales. De aquí que toda materia haya de ser forma, toda potencia realidad, todo sér ciencia, constituyendo esto la irrealizable exigencia de la razón y el fin de todo devenir, irrealizable, pues Aristóteles afirma expresamente que la materia, como despojo de la forma, como στέργεις, nunca puede llegar á perfecta realidad, ni por consiguiente á perfecto conocimiento.

cc). *Potencialidad y actualidad* (δύναμις, ἐνέργεια).—Las relaciones de la materia con la forma se han considerado, desde el punto de vista lógico, como la relación de la potencialidad con la actualidad. Aristóteles fué quien creó estas denominaciones (en su significación filosófica), las cuales son

lo más característico de su sistema. Tenemos en el movimiento del sér potencial al sér actual el concepto explicado del devenir, y en los cuatro principios una exposición de este concepto en sus momentos. El sistema aristotélico es, por consiguiente, un sistema del devenir; y así como en Platón reaparece el principio de los eléatas, así reaparece en Aristóteles el principio de Heráclito en su concepción más rica y proporcionada. Con esto da Aristóteles un gran paso en la supresión del dualismo de Platón. Si la materia es la posibilidad de la forma, la razón deviniendo, realizándose; la oposición entre las Ideas y el mundo fenomenal está, por lo menos en principio, potencialmente vencida, en cuanto lo que en la materia y en la forma se manifiesta, es un solo y mismo sér en diferentes grados de desarrollo. Aristóteles pone como ejemplo de la relación entre lo potencial con lo actual, lo trabajado con respecto á lo no trabajado, el arquitecto con el que se ocupa de edificar, el que duerme con el que está despierto. Lo potencial en un árbol es la semilla, el árbol desarrollado es lo actual lo potencial en filosofía es lo que en el momento actual no está traducido en conceptos filosóficos; vencedor potencial es un buen general antes de la batalla; el espacio es potencial en cuanto á su división en un número infinito de partes; potencial es, en general, todo lo que entraña en sí un principio de desarrollo, de movimiento, de cambio, lo que sin constricción exterior puede llegar á ser por sí mismo. Actualidad ó entelequia significa, por el contrario, el acto consumado, el fin obtenido, la realidad completa (el árbol desarrollado es, por ejemplo, la entelequia de la semilla), aquella actividad en la cual se reúnen la acción y la terminación de una cosa, por ejemplo, ver, pensar (ve y ha visto, piensa y ha pensado, es una y misma cosa), mientras que en aquellas actividades que están relacionadas con un devenir, como aprender, andar, curarse, ambas se disgregan. En esta concepción de la forma ó Idea como actualidad ó entelequia, esto es, en su enlace con el mo-

vimiento del devenir, reside el punto de oposición principal entre los sistemas de Platón y Aristóteles. Platón presenta la Idea como el sér en reposo, como el sér que se basta á sí mismo, en oposición con el devenir y el movimiento; en Aristóteles es el eterno producto del devenir, la eterna energía, esto es, la actividad en realidad cumplida, el fin alcanzado en cada momento por el paso de lo potencial (lo que es en sí) á lo actual (lo que es por sí), un sér no acabado, sino en producción continua.

dd). *El espíritu divino absoluto.*—El concepto del espíritu absoluto ó, como también suele llamarle, primer motor, ha sido fundamentado por Aristóteles desde distintos puntos de vista, sobre todo en la relación de la potencialidad con la actualidad. a). La forma cosmológica. Lo actual es siempre antes que lo potencial, no sólo lógicamente, pues yo sólo puedo hablar de facultad en relación con actividad, sino también en el tiempo, pues lo posible sólo pasa á ser real por un realizado; lo inculto sólo pasa á ser culto por un cultivado: esto nos lleva á la admisión de un primer motor que es pura actividad. O de esta otra manera: el movimiento, el devenir, la serie de la causalidad, sólo es posible existiendo un principio de movimiento, un motor: pero este principio del movimiento debe ser de tal naturaleza, que su sér sea pura actualidad, pues lo que contiene la posibilidad de sér y no ha pasado á la realidad, no puede ser principio del movimiento. Todo devenir implica, según esto, un sér eterno, que no deviene, y que siendo inmóvil, es el principio del movimiento, esto es, un motor. b). Forma ontológica. Asimismo se deduce del concepto de la potencialidad, que el sér eterno y necesario no puede ser potencial. Pues lo potencial puede ser ó no ser: y lo que puede no ser es perecedero. Por consiguiente, el sér absolutamente imperecedero no es potencial, sino actual. O de otra manera: si lo potencial fuera primero, no podría existir absolutamente nada, lo que contradice el concepto de lo absoluto, el concepto de lo que no puede

dejar de ser. *c*). Forma moral. La potencialidad es siempre la posibilidad de los contrarios. El que tiene la facultad ó potencia de estar enfermo, puede también estar sano; pero en la realidad (actual) nadie puede estar sano y enfermo á la vez; por consiguiente, la actualidad es mejor que la potencialidad y la única que conviene al sér eterno. *d*). En cuanto la relación de la potencialidad con la actualidad es idéntica á la relación de la materia con la forma, estos argumentos, que prueban la existencia de un sér pura actualidad, concebidos también de la siguiente manera: la suposición de una materia absolutamente informe (*πρωτον ὄλη*) nos lleva á la suposición de una forma absolutamente inmaterial como extremo contrario (*πρωτον εἶδος*). Y como el concepto de la forma se disgrega en las tres determinaciones fundamentales de lo que se mueve, de lo concebible y de la causa final, lo eterno es también principio absoluto del movimiento (primer motor *πρωτον κινουν*), concepto absoluto ó puramente inteligible (puro *τι ἦν εἶναι*) y fin absoluto (bien sumo).

Todos los demás predicados del primer motor ó del sumo principio del mundo, dedúcense de tales premisas con necesidad formal. Es uno; pues, la causa de la multiplicidad, de la variedad del sér, está en la materia, pero él no participa de la materia (*ἀνεὶ ὄλης*); es inmóvil é invariable, pues de lo contrario no podría ser el motor absoluto, la causa de todo devenir (*ἀρχὴ τ. γενέσεως*); es vida, como actividad que tiene en sí misma su fin, como entelequia; es inteligible é inteligencia á la vez, porque es absolutamente inmaterial y libre; inteligencia activa, esto es, pensadora, porque es por naturaleza pura actualidad; inteligencia que se piensa á sí misma, porque el pensamiento divino no puede tener su realización fuera de sí mismo, y porque si fuera el pensamiento de otro, tendría que pasar de la potencia á la actualidad. De aquí la célebre definición aristotélica de lo absoluto: el pensamiento del pensamiento (*νόησις νόησεως*), la unidad personal del pensamiento y de lo pensado, del que

conoce y de lo conocido, del sujeto-objeto absoluto. En la «*Metafísica*» XII, hay una exposición de los atributos del sér divino y una descripción casi lírica del eterno y bienaventurado Dios conociéndose á sí mismo como verdad absoluta, y gozándose á sí mismo sin necesidad de acción ni de virtud alguna.

Como de esta exposición se deduce, Aristóteles ha profundizado la idea del espíritu absoluto examinándola en varios aspectos, si bien siempre dentro de su sistema, pero no la ha justificado lo suficiente, no la ha relacionado con los fundamentos de su filosofía. Aparece en el libro XII de su «*Metafísica*» asertóricamente y como inesperada, sin haberse elevado á ella por medio de la inducción. Además presenta importantes dificultades. No se comprende cómo la última razón del movimiento, la más importante cualidad, el espíritu absoluto, ha de ser concebida como sér personal; no se comprende cómo, una causa motriz que sin embargo es inmóvil, puede ser causa del devenir, del perecer y del nacer, y conservar sin embargo una energía eterna; cómo puede ser un principio del movimiento sin potencialidad: pues el motor debe estar con lo movido en una relación activa y pasiva. En general, Aristóteles no ha resuelto de una manera satisfactoria esta contradicción, la relación entre Dios y el mundo. Al hacer del espíritu absoluto una pura inteligencia contemplativa y excluir de él toda actividad, porque ésta presupone un fin imperfecto, y el sér absoluto es un fin perfecto, desaparece todo motivo justificado de actividad con respecto al mundo. En su conducta puramente teórica, no es verdaderamente el primer motor. Estando fuera del mundo y siendo inmóvil por naturaleza, no puede obrar en el mundo: y como la materia por su parte nunca puede llegar á ser forma perfecta, se hace patente aquí el dualismo entre el espíritu divino y el concepto de la materia. La objeción que Aristóteles hace al Dios de Anaxágoras, alcanza en parte á su propia teoría.

4. *La física aristotélica.*—La física aristotélica, que constituye la mayor parte de su obra, estudia el devenir y el desarrollo de la materia en pos de la forma, la serie que la naturaleza, sér vivo, recorre para llegar á ser alma. En efecto, todo devenir supone un fin, pero el fin es forma, y la forma absoluta es el espíritu. En consecuencia, Aristóteles concibe el fin y el centro de la naturaleza terrenal en la forma realizada, en el hombre, y por cierto en el varón. Todo el resto del mundo es, por decirlo así, un ensayo malogrado de la Naturaleza, por llegar al hombre, un sobrante, lo que nace de la impotencia de la Naturaleza para apoderarse por doquiera de la materia y darle forma. Todo lo que no llega á realizar el fin inabordable de la Naturaleza; debe ser considerado como imperfecto y es propiamente una excepción, un aborto (*τέρας*). Por esto le parece á Aristóteles un aborto el hijo que no iguala á su padre, y el nacimiento de una hija es para él casi un aborto, que procede de que el padre generador no tiene bastante fuerza como principio plasmante. En general, Aristóteles considera lo femenino como una mutilación en comparación con lo masculino, y más especialmente considera á todos los animales como pigmeos respecto del hombre. Si la Naturaleza obrase con perfecta conciencia, estas equivocaciones, estas creaciones imperfectas é inadecuadas, casuales (*συμβεβηκότα*) serían inexplicables; pero la Naturaleza es una artista que no forma sus producciones según un plan inteligente, ni por medio de una reflexión racional, sino según un instinto ciego.

a). *Las condiciones generales de todo sér natural, movimiento, tiempo y espacio, han sido expuestas por Aristóteles en los ocholibros de la «Física».*—También estos conceptos físicos fundamentales se pueden reducir á los conceptos metafísicos de potencialidad y actualidad. El movimiento es definido en su consecuencia como la actividad de lo que es conforme á la potencia, esto es, como el mediador entre el sér potencial y la actividad completamente realizada. No hay movimiento alguno fuera de la existencia real (*παρὰ τὴν*

πράγματα); pues todo lo que se mueve, es decir, cambia, tiene que cambiar ó por lo que respecta á su sustancia, ó á su cantidad ó cualidad, ó, finalmente, con respecto al espacio. Según lo cual, Aristóteles distingue cuatro clases de movimiento: el sustancial (κίνησις κατ' οὐσίαν = γένεσις κ. φθορά) el cuantitativo (κ. κατὰ ποσόν = ἀξίησις κ. φθίσις) el cualitativo (κ. κατὰ ποιόν = ἀλλοίωσις) y el espacial (κ. κατὰ τόπον = φορά, movimiento en el propio sentido de la palabra, cambio de lugar). El espacio es la posibilidad del movimiento, y posee por esto la cualidad de ser infinitamente divisible; en esta infinita divisibilidad es potencial, pero no actual. El tiempo es también infinitamente divisible en cuanto expresa la medida del movimiento, el número del movimiento en lo que se refiere al antes y al después. Todos tres son infinitos, pero el infinito que expresan es sólo potencial, no actual: no contiene, sino que es contenido, lo que desconocen aquéllos que suelen preconizar el infinito como contenido todo y tenido todo en sí, porque tiene alguna semejanza con el todo.

b) Del concepto del movimiento deriva Aristóteles su concepto del Universo, que desarrolla en sus cuatro libros del «Cielo» (περὶ οὐρανοῦ). El movimiento más perfecto, porque es incesante, está encerrado en sí mismo y es adecuado, es el movimiento circular. El mundo en su totalidad, determinado por el movimiento circular, forma un todo acabado y tiene figura esférica. En este Universo circular, precisamente por la razón antedicha de que el movimiento circular es el mejor, serán mejores aquellas esferas que participan del más completo movimiento circular, por consiguiente, las de la periferia, y las peores, las que se encuentren en el centro del mundo. Aquéllas constituyen el cielo, éstas la esfera terrestre; entre ambas están las esferas planetarias. El cielo, como lugar del movimiento circular, y escenario de un orden imperecedero, está más cerca de la causa primera del movimiento, y bajo su inmediato influjo; no está formado de materia perecedera, sino del éter,

elemento más elevado; en él buscaban los antiguos lo divino, guiados por los restos de una ciencia desaparecida. Sus partes, las estrellas, son seres impasibles, inmutables y eternos (*ἀσείαστοματα*) concebidos en eterna actividad, y si bien no claramente perceptibles, en todo caso mucho más divinos que el hombre. Una esfera inferior con relación á la esfera de las estrellas, es la esfera de los planetas, entre los cuales Aristóteles enumera, además de los cinco conocidos de los antiguos, el sol y la luna. Están menos cerca de la perfección: en vez de moverse, como las estrellas del cielo (*ἐν πρώτῳ οὐρανῷ*), en un círculo horizontal, se mueven en opuestas direcciones y en un círculo oblicuo; también tienen sus motores divinos, que son seres eternos y espirituales. En el centro del mundo está, por último, la esfera terrestre, la más lejana del primer motor y que por tanto participa en la menor medida de lo divino. Así pues, para la explicación de la Naturaleza, son necesarios tres clases de seres que representan tres grados distintos de perfección: un sér inmaterial, que siendo inmóvil, mueve, esto es, el espíritu absoluto ó Dios: en segundo lugar, un sér que es movido y mueve, material, pero eterno é incorruptible y que se agita en un círculo constantemente semejante, la región suprasensible del cielo (el más allá *τὰ ἔξω*); y finalmente una serie, la más inferior, de seres perecederos: la tierra (el más acá *τὰ ἐντα ὕδα*) á la cual corresponde el papel pasivo de seres puestos en movimiento.

c). La Naturaleza en su sentido estricto, escenario de la acción de los seres elementales, nos ofrece una serie gradual y ascendente, que pasa de los seres elementales á las plantas y de éstas á los animales. El grado inferior lo componen los cuerpos brutos, mero producto de la combinación de los elementos, que tienen su entelequia en determinadas proporciones de dichos elementos; su energía consiste solamente en esforzarse por alcanzar un lugar conforme á su naturaleza, y descansan en el mismo en tanto le encuentran libre. Pero los cuerpos vivos tienen algo más que esta

entelequia puramente exterior; el movimiento que les da realidad, reside en ellos como principio orgánico, y obra en ellos como principio conservador; en una palabra, tienen alma, pues el alma es la entelequia de un cuerpo organizado (*ἐντελεχία ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*). El alma la encontramos en las plantas como fuerza conservadora y nutritiva (*θρεπτικόν*); la planta no tiene más misión que ésta, nutrirse y propagar su especie; en los animales, entre los cuales hallamos otra nueva escala gradual según la forma de su propagación, el alma se manifiesta como sensibilidad (*αἰσθητικόν*) y concupiscencia (*ὀρεκτικόν*); los animales tienen sentidos, y son capaces de movimientos de traslación (*κινητικόν κατὰ τὸν τόπον*); el alma humana, por último, posee facultades nutritivas, sensitivas y cognoscitivas.

d). El hombre, como fin de toda la Naturaleza, es también el punto central de todas las diferentes series que componen la vida natural. El principio clasificador de los seres vivos, debe ser también un principio clasificador de las facultades del alma. Si corresponden á las plantas sólo las funciones nutritivas (vegetación), á los animales las sensitivas, y á los animales más perfectos los movimientos de traslación, al alma humana le serán atribuibles estas tres facultades; el grado precedente es condición y supuesto necesario, en el tiempo, del siguiente, y el alma misma no es otra cosa que la reunión de estas diferentes funciones de la vida orgánica para una actividad adecuada, la finalidad ó entelequia del cuerpo organizado. El alma está contenida en el cuerpo como la forma en la materia, es su principio vivificante, por lo que no puede ser imaginada sin éste, no puede existir sin él y deja de existir con él. Otra cosa sucede con las cuatro facultades que constituyen la característica del hombre, con el pensamiento ó la razón (*νοῦς*). Ésta no es el producto de las potencias inferiores del alma; está en relación con ellas, no como un grado más alto de desarrollo, no como el alma con el cuerpo, como el fin con el instrumento, como la rea-

lidad con la posibilidad, como la forma con la materia; sino que, como pura intelectualidad, no necesita la mediación de ningún órgano corporal, está fuera de relación con las funciones corporales. Así como procede de fuera (*ἄρραθεν*) del cuerpo, es también separable de él. En efecto, consiste en una relación entre el pensamiento y la sensibilidad; pues las sensaciones correspondientes á los distintos órganos se reúnen en un centro constituyendo un común sensorio: allí se convierten en ideas é imágenes, y, por último, en pensamientos; según esto, pudiera parecer que el pensamiento es el resultado de las sensaciones exclusivamente, como que la inteligencia es una determinación puramente pasiva, pero Aristóteles distingue luego, dentro de la razón, una facultad activa (considerada por él meramente como *ποιεῖν* y por los posteriores como *νοεῖς ποιητικός*), y una facultad receptiva (*ν. παθητικός*), la última de las cuales se desarrolla progresivamente hasta el conocimiento reflexivo. Á esta última se refiere la conocida comparación, á menudo tan mal entendida, con una tabla en la cual no hay nada escrito, que sólo se ha de interpretar así: así como el papel no escrito es un libro sólo potencialmente, pero no actualmente, así también la ciencia de la humana razón es sólo potencial, no actual; el entendimiento humano tiene la aptitud natural para formar conceptos, pero no la realidad de estos conceptos, no su desarrollo ni su determinación. Pero esta receptividad supone cierta actividad, pues si el pensamiento en su realidad, en cuanto se manifiesta como conocimiento, llega á crear todas las cosas, todas las formas, es indudable que posee una facultad creadora, y la razón pasiva tiene detrás de sí como principio la facultad activa por la cual crea lo que hay en ella. Esta razón activa es la razón en su pureza, que como tal es independiente de todo lo material, y después de la muerte del cuerpo subsiste como razón universal, eterna é inmortal. El dualismo aristotélico aparece aquí de nuevo. Manifiestamente esta inteligencia activa es al alma como

Dios á la Naturaleza; ninguna de las dos están en una relación esencial. Ni el espíritu divino en la vida de la Naturaleza, ni el espíritu humano en la vida sensible penetran completamente; si bien el espíritu, como inmaterial y puro, está relacionado con la materia como alma; como forma pura que se piensa á sí misma, difiere del espíritu divino, al cual, sin embargo, se parece; la falta de comunicación por ambos lados, por el lado humano y por el lado divino, es patente.

5. *La ética aristotélica.* a) *Relaciones de la Ética con la Física.*—Aristóteles, guiado también aquí por su tendencia naturalista, relacionó más estrechamente que sus predecesores Sócrates y Platón, la Ética con la Física. Mientras Platón encontraba imposible hablar del bien en las vicisitudes humanas sin partir de la idea del bien en sí, Aristóteles, por el contrario, creía que el bien en sí, la idea del bien, no sirve de nada para el conocimiento del bien realizable en la vida, del bien humano. Aristóteles considera por consiguiente el bien en sus relaciones con las dotes naturales del hombre, como el fin natural del hombre, antes que como algo puramente intelectual, concibiendo lo moral como la floración, como la espiritualización y etización de lo físico; en vez de considerarla como ciencia, considera á la virtud como un desarrollo normal del instinto humano. Para él, la proposición fundamental, el supuesto necesario para la doctrina del Estado, es que el hombre ha sido formado por la Naturaleza para la sociedad (*πολιτικὸν ζῷον*). Esta relación de lo ético con lo físico, explica la polémica de Aristóteles contra el concepto socrático de la virtud. Sócrates buscó la esencia de lo moral en el conocimiento dialéctico del bien, por lo que para él la ciencia y la virtud son una sola y misma cosa: Aristóteles cree que de este modo se suprime lo que la Naturaleza pone de su parte en las acciones morales, el momento patológico. No es la razón el primer fundamento de la virtud, sino los sentimientos naturales, las inclinaciones y los de-

seos del alma, sin los cuales no se puede concebir acción alguna, la necesidad natural, el instinto que primero conduce al hombre de una manera ciega hacia el bien concebido según la medida humana, y en el que sólo posteriormente, de una manera derivada, hace su aparición el concepto moral; la moral nace de las virtudes naturales. Partiendo del mismo principio, discute Aristóteles la enseñanza de la virtud: ésta se forma, no por una cultura científica, sino por el ejercicio de las inclinaciones é instintos naturales que habitúan al hombre al bien, y le hacen aborrecer el mal; por la práctica de las acciones morales nos hacemos virtuosos, como por la práctica de la música y de la arquitectura nos hacemos músicos y arquitectos. El concepto es, en sí, necesario para el conocimiento del bien y para su práctica en los casos aislados; pero no puede formar por sí sólo una voluntad virtuosa; es más bien condicionado por ésta, pues una mala voluntad nos lleva al error y á la corrupción de la inteligencia en el concepto del bien. Así pues, el hombre llega á ser bueno por tres caminos: por la Naturaleza, por el hábito y por la razón. El punto de vista de Aristóteles es, en este respecto, directamente opuesto al de Sócrates. Mientras que Sócrates oponía lo moral á lo natural, y hacía las acciones morales consecuencia de los conceptos racionales, Aristóteles, considerando ambas cosas como diferentes grados de desarrollo, considera el concepto racional en las cosas morales como consecuencia de la acción moral.

b). *El sumo bien.*—Todo bien tiene un fin; pero cada fin no puede ser sólo un medio para otro fin; debe haber, por el contrario, un fin último, sumo, que deseemos por sí mismo, un bien absoluto. Respecto del nombre de este sumo bien, todos están conformes en llamarle felicidad (*eúδαιμονία*): en lo que no hay acuerdo, sin embargo, es en lo que consiste esta felicidad. Cuando se pregunta en qué consiste la felicidad humana, sólo se puede contestar que consiste en algo que está en consonancia con la esencia del hombre,

que estriba en una actividad que emana de su propia esencia, y que hace nacer en nosotros un sentimiento de satisfacción absoluta. Pero la esencia del hombre es la inteligencia y no la sensibilidad, pues ésta la poseen también los animales: la felicidad de los animales puede muy bien consistir en la satisfacción de sus necesidades sensibles, pero la felicidad humana no puede consistir seguramente en esto. La esencia del hombre es la actividad racional del alma (*ψυχῆς ἐνέργεια*), éste es su destino y su felicidad; para los que ejercitan esta facultad, es esta actividad misma, el libre y fecundo ejercicio de esta actividad á que les impulsa su propia naturaleza, el sumo bien. Felicidad será por consiguiente un bienestar que á la vez es un bien obrar, y un bien obrar que, como actividad adecuada, como libre energía, es á la vez la más alta satisfacción y el más grande bienestar. Actividad y placer están ligados inseparable y naturalmente, y su unión constituye, si están animados de una vida perfecta, la felicidad. De aquí la definición aristotélica de la felicidad: es una actividad práctica perfecta en una vida perfecta.

Si bien pudiera parecer de esta definición de Aristóteles, que consideraba esta actividad adecuada á la esencia del alma como suficiente á la felicidad, sin embargo, no se le ocultaba que la perfecta felicidad depende también de otros medios exteriores, cuya posesión no está en nuestro poder. Es verdad que cree que con pocos bienes exteriores basta, y que sólo han de entrar en cuenta las grandes desdichas; pero desde el momento que la riqueza, la posesión de amigos y de hijos, una noble cuna, la belleza corporal, etc., son condiciones más ó menos necesarias para la felicidad, claro está que ésta dependerá de esos accidentes en parte. Esta vacilación de Aristóteles en la manera de concebir la felicidad, tiene su origen en su manera empírica de considerar el asunto. Cuidadosamente tiene en consideración y sopesa todos los datos que la experiencia general proporciona, y no quiere erigir en principio exclusi-

vo de la felicidad, ni la virtud ó actividad racional, ni los bienes exteriores, porque la experiencia positiva muestra ambas cosas unidas: como empírico, también aquí es Aristóteles dualista, mientras que los estoicos y los epicúreos han separado cada uno de los dos aspectos de la cuestión.

e). *Concepto de la virtud.*—Como se deduce de la polémica aristotélica contra Sócrates, la virtud es el producto de los actos morales repetidos, es una cualidad adquirida por el uso ( $\alpha\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ), una disposición moral del alma. ¿De qué clase es esta disposición? Toda acción consume algo que es su obra; ahora bien, una obra es incompleta cuando tiene un defecto ó tiene algo supérfluo ó, lo que es lo mismo, una acción en tanto será imperfecta, en cuanto realice más ó menos de lo que se propuso realizar; su perfección consistirá, por lo tanto, en que posea la justa medida, el punto medio ( $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) entre el demasiado y el poco. Según esto, la virtud será el medio perfecto, no el medio aritmético, sino el medio para nosotros ( $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\varsigma$ ) el medio humano. En efecto, lo que para un hombre es suficiente, no lo es para otro: para uno la virtud es la de un hombre, para otro la de una mujer, la de un niño, la de un esclavo. También tienen parte el tiempo, las circunstancias, las proporciones. Por tanto, la estimación de este justo medio es siempre algo vacilante. En la imposibilidad de dar una fórmula exacta, sólo se puede decir que es cuestión de juicio empírico: el justo medio es lo que la inteligencia entiende por tal.

Del concepto de la virtud en general, se deduce que habrá tantas virtudes, como fases hay en la vida, y como estas fases y situaciones de la vida varían hasta lo infinito, no se pueden reducir á número las virtudes (todo lo contrario de Platón) y, por lo tanto, discutir sobre ellas. Sólo en cuanto en la vida humana hay ciertos aspectos principales, puede hablarse de ciertos grupos principales de virtudes. Así, por ejemplo, la relación entre el placer y el dolor es una relación constantemente humana: la valentía consiste en en-

contrar el justo medio entre temer y no temer el dolor; el justo medio con relación al placer es la moderación, como medio entre la concupiscencia y la apatía; la observación de una justa medida en la vida social, el medio entre hacer la ofensa ó sufrirla; entre el egoísmo y la debilidad, la justicia. De este modo se pueden caracterizar otras muchas virtudes; en todas se puede demostrar que consisten en este justo medio, en cuanto los dos extremos son igualmente viciosos, el uno por defecto y el otro por exceso. Los demás detalles de la doctrina de la virtud en Aristóteles tienen más valor psicológico y práctico que filosófico; Aristóteles toma su concepto de la virtud más bien del uso común del lenguaje que de una investigación verdaderamente filosófica, y su descripción de la vida virtuosa carece de deducción y organización sistemática. Más aspecto científico tiene su división de las virtudes en éticas y dianoéticas, es decir, aquéllas que se refieren á las inclinaciones y los afectos, y las que se refieren al conocimiento (teórico y práctico). Las últimas, como virtudes del νοῦς, lo más elevado del hombre, están por encima de las primeras, la ciencia (θεωρία) es lo mejor y lo más noble en él, la filosofía es el más alto grado de la felicidad. Sin embargo, en ellas no encuentra aplicación la regla de la determinación del justo medio; están, con relación unas á otras, en la misma forma dualística que la razón con respecto á las demás facultades del alma. Á las virtudes dianoéticas pertenece también la amistad (φιλία).

La obra ética más importante de Aristóteles es la «Moral á Eudemo» incompleta, es una refundición de la primera á Nicomaco» (10 libros); la «Ética por su discípulo Eudemo; la tercera ética («Magna moralia») un apéndice á las dos.

d). *El Estado*.—El hombre, según Aristóteles, ha nacido para la sociedad y, por consiguiente, no puede pretender la virtud ni la felicidad en estado aislado: la cultura moral y la actividad moral, así como la aptitud para elegir los medios de esta cultura, están condicionadas por una

vida en común ordenada, en la cual el individuo recibe la educación para el bien, la protección de las leyes, la cooperación de los demás, y ocasión para la práctica de las virtudes. El Estado es, por consiguiente, un organismo más elevado que el individuo y que la familia; su fin no es solamente asegurar y fomentar la vida física, sino realizar la moral y con ella la perfecta felicidad de todos. Conforme en un principio con Platón, Aristóteles discrepa de la constitución abstracta de aquél, y refuta expresamente su política. El Estado tiene también para él por finalidad hacer de los hombres buenos ciudadanos y perfeccionar la vida humana; pero esta finalidad no debe conseguirse ahogando la iniciativa del individuo y de la familia, suprimiendo lo mío y la tuyo, la libertad personal; el Estado, dice, no es unidad, sino pluralidad de individuos y de pequeñas comunidades: esto es lo que debe reconocer y poner en obra por medio de la ley y de la constitución, haciendo que las virtudes y la cultura humana sean posibles y que el poder recaiga en manos de los ciudadanos más virtuosos. Entre las diferentes formas de constitución política, Aristóteles da la preferencia á la monarquía regida por leyes y á la aristocracia, esto es, al Estado en el cual no domina la riqueza ó el número, sino el ciudadano, con base económica suficiente, educado en muchas disciplinas, y capaz de la defensa y administración del procomún; será el mejor aquel Estado en el que la virtud, ya sea de uno, ya sea de varios, rige y gobierna. Por lo demás, Aristóteles no cree que sea la mejor una forma determinada de gobierno; no hay una forma de gobierno ideal, sino que deberá exigirse aquélla que aconsejen las circunstancias especiales de cada nación, determinadas por los datos naturales, climatológicos, geográficos, económicos, morales é intelectuales: fiel también aquí al carácter de toda su filosofía, siempre en el terreno de lo empírico, renuncia á la investigación del bien y de la verdad absolutos, y se contenta con la verdad y el bien relativos, con lo probable y lo realizable.

e). *Filosofía del arte*.—La actividad artística es creadora (ποίησιν) y se distingue tanto de la pura racionalidad (θεωρεῖν) como de la actividad práctica (πράττειν); el arte, por consiguiente, consistirá en el justo medio entre la ciencia (filosofía) y la vida práctica. En lo que se refiere á sus relaciones con la Naturaleza, Aristóteles distingue dos clases de arte. El uno tiene la misión de terminar lo que la Naturaleza sólo ha indicado, por ejemplo, medicina, arquitectura, política, en una palabra, las artes de lo útil, como Aristóteles mismo las llama. El arte en su propio sentido, las bellas y libres artes, son las que imitan (μιμητική), pero ño en el sentido de copia, las cosas de la Naturaleza: lo que imitan es la Naturaleza ideal, lo que es y debe ser con arreglo á su misma idea; su objeto es lo bello, lo proporcionado, lo grande y lo sublime. Aristóteles no nos ha dejado una estética especial. Entre las artes especiales, sólo trata de la poesía y en particular de la tragedia. La misión del trágico es tanto estética como ética. Es aquella κάθαρσις τῶν παθημάτων, sobre la cual tanto se disputó desde Lessing y Goethe: ¿debe entenderse en estas palabras la purificación de las pasiones ó la emancipación del alma de las pasiones ó, como quiere J. Bernays, una piadosa depuración de ciertas disposiciones anímicas? La definición aristotélica dice: «La tragedia es la imitación de una acción importante y única, de determinada extensión, en discursos artísticos, que procura por medio de la compasión y el terror la purificación de estos afectos».

6. *La Escuela peripatética*.—La escuela de Aristóteles, llamada Peripatética, no debe ser aquí mencionada sino muy rápidamente por la poca originalidad de sus filósofos, que por lo mismo tuvieron poca influencia. Teofrasto de Lesbos, Eudemo de Rodos, Estratón de Lampsaco son sus más célebres jefes. Se limitaron casi exclusivamente á exponer y explicar la doctrina de Aristóteles, á la manera acostumbrada en las escuelas filosóficas: donde más se distinguieron, fué en la exposición de las materias puramente

científicas, especialmente las físicas, con menosprecio de los principios especulativos del sistema: el que más brilló en este punto fué Estratón el *Físico*, que abandonó el dualismo aristotélico entre la inteligencia y el principio natural de las cosas, y consideró la Naturaleza como lo Uno, lo que produce todo sér (aun el pensamiento) y da forma á todo poder. Fuera de los citados, al peripatético Aristógenes de Tarento el *Músico*, corresponde la gloria de haber formulado la más antigua é importante de las teorías griegas sobre la música. La escuela que en él tiene su origen, rechazaba la teoría de Pitágoras fundada exclusivamente en los números, y proclamaba el oído como único juez en materias de música («Armónicos» en oposición á los pitagóricos ó «canónicos»). El más célebre peripatético floreció en el siglo II de Cristo; se llamó Alejandro de Afrodisia y fué el más brillante comentador de los escritos aristotélicos, el *Exégeta*.

7. *Paso á la filosofía postaristotélica.*—Con Aristóteles se extinguen las fuerzas productivas de la filosofía griega, contemporáneamente y en relación con la general decadencia de la vida y el espíritu griegos. En vez de los grandes sistemas universales de un Platón y un Aristóteles, aparecen ahora sistemas subjetivos parciales, correspondientes á cada uno de los rompimientos entre el mundo subjetivo y el objetivo que caracterizó en la vida política, religiosa y social, esta época del pueblo griego, el tiempo posterior á Alejandro. El espíritu de subjetivismo que apunta por primera vez en la sofística, se manifiesta victorioso tras larga lucha sobre las ruinas de la vida política y artística de los griegos; el individuo se emancipa del Estado y de la sociedad; la sumisión incondicional del sujeto al mundo constituido toca á su fin; sólo se trata desde ahora del cultivo y emancipación del individuo hecho autónomo y recogido en sí mismo. Esta tendencia del espíritu general, se manifiesta también en la filosofía. Tampoco ésta es tratada con un interés puramente científico,

y mucho menos político; es más bien un medio para el sujeto, debe ofrecerle lo que ya no le ofrecen la religión y la moralidad nacional decadente, un medio de emancipar el pensamiento con respecto á los problemas religiosos, metafísicos y morales, una fuerte concepción para la vida y la conducta. Todo, aun la misma lógica y física, es considerado desde ahora desde este punto de vista; la primera debe servir para proporcionar al sujeto un conocimiento, una creencia segura que le eleve sobre toda duda inquietante: la segunda debe dar las necesarias explicaciones sobre las últimas razones de todo lo existente, sobre Dios, la Naturaleza, la esencia del hombre, para saber cómo nos hemos de conducir, lo que se debe esperar y temer del mundo, lo que puede constituir la felicidad, con arreglo á la naturaleza de las cosas. En cierto modo, la filosofía postaristotélica señala un progreso del espíritu; se toma más en serio la filosofía; debe reemplazar á la religión y á la tradición, debe dar verdades para la vida, será la fe, el dogma, la persuasión con arreglo á la cual el individuo determine su vida y su conducta, y en la cual encuentre la paz y la felicidad. Produce esto la consecuencia de que desde ahora se atiende ante todo á la ciencia; se trata de encontrar un fundamento sólido, se abandona el idealismo trascendental y la filosofía hipotética de Aristóteles, para descender al terreno práctico, á la experiencia inmediata interior y exterior, y se pasa de ella para llegar á una concepción de las cosas lógicamente deducida y claramente determinada; se trata especialmente de reducir el dualismo de la filosofía platónico-aristotélica, se trata de reducir todas las diferencias y las contradicciones del sér á un último fundamento; la filosofía lo debe resolver todo, no debe dejar nada en la duda, en la incertidumbre ni en la vacilación. Por otra parte falta á la filosofía postaristotélica la incondicional sumisión científica al objeto; es un dogmatismo que sólo quiere verdades para el sujeto; ya no atiende á la cosa, al conocimiento, sino á las consecuencias

subjetivas del pensamiento; busca la verdad en la consecuente realización de un principio en toda la región del sér. De aquí procede también que, enfrente de este dogmatismo, se alce con igual decisión esa eskepsis que niega toda realidad al conocimiento, y en la cual las tendencias negativas de la sofística y de la escuela megárica aparecen llevadas á su último grado.

El principal sistema del período postaristotélico, es el estoicismo. En él aparece la subjetividad como universal, pensadora, moral; represéntase como la continencia del sabio que se basta á sí mismo, y al cual todo bien exterior, toda acción objetiva, le deja indiferente, y sólo considera como un bien la actividad moral. El epicureísmo afirma justamente todo lo contrario: en él, el individuo refúgiase en lo individual del placer, en la filosófica tranquilidad de alma que goza de la actualidad, emancipándose de todo cuidado y deseo excesivo, y sólo toma parte en el mundo objetivo en cuanto es un medio para la satisfacción de su propia individualidad. El escepticismo coincide con estos dos principales sistemas en que parte de la imperturbabilidad del sujeto con respecto á todo lo exterior, y quiere alcanzar esta imperturbabilidad por el negativo camino de la indiferencia para lo objetivo, y de la renuncia á alcanzar toda clase de conocimiento ó deseo determinados.

Este mismo carácter de subjetividad tiene también, por fin, el último de los sistemas filosóficos de los antiguos: el neoplatonismo. También aquí la elevación del sujeto á lo absoluto es el principio de que parte el sistema; si bien el neoplatonismo especula objetivamente sobre Dios y sus relaciones con el mundo, sin embargo, el motivo de tal especulación, es el interés de demostrar el paso gradual de lo absoluto objetivo á la personalidad humana. El principio dominante es también, por consiguiente, el interés de la subjetividad, y la más grande copia de datos objetivos consiste también en que se trata de elevar la subjetividad á entidad absoluta.

## TERCER PERÍODO

### § 17. El Estoicismo.

El fundador de la escuela estoica es Zenón, nacido hacia el año 342 en Kitión, ciudad de Chipre. Despojado de su fortuna por un naufragio, pero al mismo tiempo llevado por su afición, se refugió en la filosofía. Fué primero discípulo del cínico Crates, después del megárico Estilpo, últimamente del académico Polemón. Después de haber pasado veinte años de este modo, convencido de la necesidad de una nueva filosofía, abrió una escuela propia en un pórtico de Atenas, que por estar adornado con las pinturas de Polignotos, era llamado «la sala pintada» (στοὰ ποικίλη) escuela que se llamó por sus partidarios, de los «Filósofos del pórtico» (estoicos). Zenón rigió esta escuela durante ochenta y cinco años, terminando su vida espontáneamente á una edad muy avanzada. Su templanza y la severidad de sus costumbres fueron célebres en la antigüedad, su continencia fué proverbial. El monumento que los atenienses le construyeron después de su muerte, por excitación de Antigono, rey de Macedonia, contenía la honrosa alabanza de que su vida había sido igual á su filosofía. El sucesor de Zenón en la escuela estoica fué Cleantes de Asos en el Asia menor (331-250) fiel continuador del pensamiento de

su maestro: se conserva de él un «Himno á Zeus». Á Cleanthes siguió Crisipo, nacido en Soli, en Sicilia (280-207), el más declarado defensor de la Estoa, tanto que se decía de él: «Si Crisipo no hubiera existido, no existiría el estoicismo». De todos modos debió de ser considerado como el más importante fundador de su doctrina, puesto que fué objeto de alta veneración y de casi unánime consideración por los posteriores estoicos. Fué tan fecundo escritor que, según la tradición, escribió unos 705 libros, tratando en ellos muchas veces el mismo asunto y citando en apoyo de sus doctrinas pasajes de muchas obras de otros autores, especialmente de poetas. Con Crisipo termina la serie de filósofos fundadores de la escuela estoica. Los jefes posteriores, como Panecio, amigo de Escipión el *Joven* (su libro más célebre sobre «el deber» fué refundido por Cicerón en su obra del mismo nombre, *de Officiis*), y Posidonio, del cual oyeron la filosofía Cicerón, Pompeyo y otros, fueron más eclécticos. Entre los estoicos posteriores sobresalen L. A. Séneca, Epícteto, cuyas disertaciones (*διατριβαί*), escritas por su discípulo Arriano, representan la más pura doctrina de los estoicos, y el estoico coronado, Marco Aurelio. Una colección ejemplar de fragmentos de los más antiguos estoicos contiene la edición Teubner («Stoicorum veterum fragmenta collegit Joannes ab Arnim», vol. I, III, Leipzig 1903; próximo á aparecer el 2.º vol.) Una buena monografía sobre la «Estoa» es la publicada por Pablo Bart («La Estoa», Stuttgart, 1903), «Frommanns Klassiker der Philosophie», t. XVI). Un más exacto conocimiento de la filosofía estoica nos proporcionan, aparte de C. Zeller, la obra de L. Stein («Die Psychologie der Stoa», 1886-68), A. Bonhoffer («Epiktet», 1890 y 1894), A. Somekel («Die Philosophie der mittleren Stoa», 1892) y A. Dyroff («Die Ethik der Stoa», 1897).

Los estoicos ligaron estrechamente la filosofía con la vida práctica. La filosofía era para ellos una doctrina científica ideada en un interés práctico, la práctica de la virtud, la preparación para la virtud, la ciencia de los princi-

pios por los cuales se debe regir la vida práctica. Toda ciencia, todo arte, toda cultura por sí misma y sin un fin práctico, les parecía supérflua; el hombre no debe ocuparse de otra cosa que de la ciencia, del conocimiento de las cosas divinas y humanas, para dirigir su vida según tal conocimiento. La lógica señala el método para llegar á este verdadero conocimiento, la física comprende la doctrina de la Naturaleza y del orden del Universo; la ética deriva de aquí las reglas para la vida práctica.

En la Lógica, lo más característico y digno de tenerse en cuenta para indicar el carácter dogmático de la filosofía postaristotélica, es su afán por buscar un criterio subjetivo de la verdad, para poder distinguir seguramente las ideas falsas de las verdaderas. Todo conocimiento proviene, para los estoicos, de las impresiones reales que las cosas producen sobre nosotros, de la experiencia sensible, objetiva, que la inteligencia convierte en conceptos; no procede del sujeto, sino del objeto; por esto es la verdad. Pero como quiera que es posible que las representaciones que producen nuestras facultades imaginativas, se mezclen con las representaciones engendradas en nosotros por las cosas, es preciso saber cómo se separan estas dos clases de representaciones, para distinguir la verdad del error. El criterio para realizar esta separación es la evidencia, la persuasión con la cual una idea (*φαντασία*) se presenta en nuestro ánimo: de una representación que posee este grado de evidencia (*καταληπτική φαντασία*), por medio de la cual el alma llega involuntariamente al reconocimiento de sí misma como una verdad necesaria, se puede decir que no es un mero fantasma, sino que es testimonio de un objeto verdadero; todo otro criterio que no sea esta «palpable evidencia» no es tal, puesto que no podemos conocer las cosas sino por medio de nuestras representaciones. La teoría del conocimiento de los estoicos, forma de este modo un punto medio entre el empirismo y el dualismo. Ciertamente que no es más que la experiencia sensible; pero la verdad es sólo ad-

quirida por la impresión de verdad que para el sujeto lleva la representación de las cosas verdaderas.

En la física, esencialmente relacionada con la de Heráclito, se distinguen los estoicos de sus antepasados, especialmente de Platón y de Aristóteles, en que no creían que existiese nada incorporeal, sino que todas las cosas eran corporales (como ya en la lógica habían deducido todo conocimiento de las percepciones sensibles). Este sensualismo ó materialismo de los estoicos parece, dada su tendencia moral idealista, algo extraño; pero se explica por su punto de vista dogmático: es un ideal que no es para ellos objetivo, sino substancial. Además, les parecía imposible que lo ideal obrase sobre lo corporal, lo espiritual sobre lo material y á la inversa; las cosas que obran unas sobre otras deben ser del mismo género; el espíritu, lo divino, el alma, es por lo tanto corporal, pero de otra clase que el cuerpo y la materia. Sólo son incorporeales el espacio vacío, el tiempo y lo pensado (*τὸ λεκτόν*). La consecuencia inmediata de esta tendencia de los estoicos á suprimir todo dualismo de espíritu y materia, es su panteísmo, cuyo más importante documento primero es el mencionado himno de Cleantes. Si Aristóteles separó antes que ellos la esencia divina del mundo como la pura forma eterna de la materia eterna, los estoicos, para ser consecuentes, no podían admitir la separación de ambos, que excluía todo influjo real de Dios sobre el mundo; parecíales una falsa concepción del mundo el figurarse á Dios separado de la materia; así pues, concebían á Dios y al mundo como la fuerza y su manifestación, como una sola cosa. La materia es el fundamento pasivo y sin cualidades, de las cosas (*ἄποιος οὐσία*), el abstracto primitivo de la actividad divina; Dios, la fuerza activa y plasmante de la materia, la razón interior y esencialmente unida á ella (*ἐν αὐτῇ λόγος*), el mundo, ó el cuerpo de Dios, Dios el alma del mundo. De este modo, para los estoicos, Dios y materia eran una misma sustancia, que considerada por su lado pasivo y por sus facultades de varia-

ción, se llamaba materia, y considerada por su lado activo, por su fuerza permanente, se llamaba Dios. El mundo no existe por sí mismo, no es un sér que se baste á sí mismo, es producido por Dios, vivificado y regido por él; es un sér vivo cuya alma racional es la divinidad; todo en él es igualmente divino, porque la fuerza divina lo penetra igualmente todo; Dios es en el mundo como la eterna necesidad (*εἰμαρμένη*) que lo dispone todo según leyes eternas, inmutables, como la providencia racional (*πρόνοια*) que lo forma y dispone todo adecuadamente, como sabiduría perfecta, que mantiene el orden del mundo, que prescribe y recompensa el bien, que prohíbe y castiga el mal. De este modo se refleja ya en la física de los estoicos el severo espíritu de su filosofía; son, como Heráclito, los enemigos jurados del libre albedrío del individuo. Este su principio de la unidad de todo sér lo relaciona con Heráclito bajo otro aspecto: como él, ellos concebían el sér ó Dios, que también para ellos, en virtud del principio mencionado, era corporal, como fuerza plasmante, ígnea, engendradora del calor, y que por consiguiente era la fuerza de la vida (fuerza generadora, *λογος σπερματικός*) en el mundo, pero asimismo todas las vidas individuales volvían á sumirse en ella para renacer de nuevo, y así sucesivamente hasta el infinito. Llamaban á Dios, unas veces el aliento racional (*πνεῦμα*) que penetra toda la Naturaleza, otras el fuego artífice (*πῦρ τεχνικόν*) que forma ó engendra todo el mundo, otras el éter, que para ellos, sin embargo, era idéntico al fuego. De esta identificación de Dios y el mundo, por la cual los estoicos explicaban el Universo como un desarrollo de la vida divina, derivábase su restante doctrina del mundo muy sencillamente. Todo les parecía animado en el mundo por el alma divina, brotando del todo divino á la existencia individual y disolviéndose por fin en este todo (disolución en el fuego primitivo (*ἐχπύρωσις*) y formando así un círculo necesario de constante nacer y perecer, en el cual lo único permanente era el todo,

engendrándose siempre de nuevo. Mas, por otro lado, nada individual nace en vano, nada carece de fin, en toda realidad hay racionalidad: aun el mismo mal (dentro de ciertos límites) pertenece á la perfección del todo, es la condición de la virtud.

La ética de los estoicos está en la más estrecha relación con su física. En la física se expone el orden racional del Universo mantenido y dirigido por el pensamiento divino. Con ella se relaciona ahora la Ética, en cuanto hace la más alta ley de las acciones humanas y, por tanto, la moralidad de la vida, depender de la racionalidad y de la finalidad de la Naturaleza universal, y quiere que nuestro más alto fin, la meta de los esfuerzos humanos, la hagamos consistir en ajustar nuestros actos á la ley universal del mundo, vivir con arreglo á la Naturaleza (*ἐμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). «Sigue á la Naturaleza» ó «vive en armonía con la Naturaleza» es el principio moral de los estoicos. De un modo más exacto: vive en consonancia con la naturaleza racional siempre que ésta se conserve en su primitiva sencillez; sé consciente y voluntariamente lo que eres por naturaleza, una parte racional del mundo racional; ahí está tu destino, ahí está tu felicidad, puesto que por ese camino evitarás toda contradicción con tu naturaleza y con el orden exterior de las cosas y vivirás una vida hermosamente fácil.

Del principio moral expuesto, deducían los estoicos la característica de su doctrina moral con necesidad lógica.

a). Aspecto de las relaciones entre la virtud y el placer. Con la exigencia de una vida conforme á la Naturaleza, el individuo queda subordinado á lo general y desaparece todo fin personal, y en especial el más individual de todos ellos, el placer. El placer es una debilitación de la energía moral en la cual solamente consiste la felicidad; por consiguiente, el placer parecía al estoico una disminución de vida, un mal. Cleantes afirmaba que el placer no era conforme á Naturaleza, que no era un fin de la Naturaleza, y si bien otros estoicos cedían algo de este rigor, considerándolo como algo

conforme á Naturaleza, como un bien, afirmaban categóricamente que no tenía valor moral ninguno y que no era un fin de la Naturaleza, sino algo ligado accidentalmente con la libre y adecuada actividad natural, no una actividad, sino un estado pasivo del alma. En esto estriba todo el rigor de la doctrina moral estoica: todo lo personal está proscripto, todo fin individual de las acciones es extraño al fin moral, el sabio obrar es el único fin. Relacionado íntimamente con este principio, aparece el concepto de los bienes exteriores de los estoicos. La virtud, en cuanto único fin racional del hombre, es también su única dicha, su único bien, puesto que sólo hace feliz el vigor y la racionalidad del alma, un querer y un obrar con arreglo á la Naturaleza, lo que sólo puede lograrse por medio de la resistencia contra los accidentes y las coacciones de la vida. De aquí se sigue lógicamente que los bienes exteriores, como la salud, la riqueza, etc., deben serle indiferentes al estoico (*ἀδιάφορα*), no contribuyen en nada á la racionalidad, al vigor ni á la grandeza del alma, pueden ser empleados igualmente con un fin racional y con un fin irracional, tanto para el bien como para el mal; no son por lo tanto bienes reales; sólo la virtud es útil; el carecer de los bienes exteriores ó apoderarse de ellos, no significa nada para la felicidad. Asimismo la vida es un *ἀδιάφορον*, y el suicidio en ciertas circunstancias, no sólo está completamente justificado, sino que es un acto razonable (*εὐλογος ἐξαγωγή*). Tampoco los llamados males exteriores son verdaderos males, el único mal es la perversidad, las acciones contra Naturaleza. Sólo una cosa concedían los estoicos, separándose en esto de los cínicos: que aun en estas cosas indiferentes, había algunas que, aun no siendo bienes morales, tenían algo de «preferentes, de excelentes» (*προηγμένα*) y que esta preferencia, en cuanto era adecuada á la vida natural, podía y aun debía hacer que se las contase entre los elementos de la vida moral. Así, el sabio preferirá la salud y la riqueza á la enfermedad y á la pobreza; en esta elección era deter-

minado por un motivo racional, puesto que la salud y la riqueza sirven para fomentar el ejercicio de la virtud mejor que sus opuestas, pero no deberá el sabio tenerlas por bienes, pues todo lo demás no debe posponerse á ellas: la posesión de la virtud está por encima de ellas, y ni siquiera pueden ponerse en parangón. Por esta distinción entre el bien y lo preferente, demuestran los estoicos que consideraban el bien como una entidad absoluta, y que de ella debía excluirse todo lo relativo. *b*). Esta concepción abstracta del concepto de la virtud, anúnciase además en la cruda oposición de la virtud y la no virtud. La virtud es la racionalidad, los actos ajustados á la naturaleza de las cosas; la no virtud es la irracionalidad, la perversión, que se encuentra en contradicción con la Naturaleza y la verdad. Ahora bien, la conducta del hombre puede ser ó racional, y limpia de toda contradicción, ó no. En el primer caso, el hombre es bueno; en el segundo, por pequeña que sea la contradicción de las acciones del hombre con la razón y la Naturaleza, el hombre es malo. Sólo es bueno el que es completamente bueno, y malo será el que en algún punto sea irracional ó malo, por ejemplo, el que está sometido ó es movido por un deseo, por un afecto ó por una pasión: entre la contradicción ó la no contradicción no hay ningún punto medio, ningún paso, lo mismo que no le hay entre verdad y mentira. De aquí también se deduce que, para los estoicos, solo se realizará una verdadera acción moral cuando se posea toda la virtud, el conocimiento absoluto del bien y la fuerza necesaria para su realización; sólo se es moral, cuando se posee toda la virtud: la virtud ó se posee toda ó no se posee. De aquí se sigue la paradoja de los estoicos de que todo bien es igualmente perfecto y todo mal es igualmente injusto; no hay grado alguno entre lo malo y lo bueno, entre la virtud y el vicio; hay entre estos dos contrarios una oposición absoluta, fundamental. Sólo concedían que las acciones legales (*τὰ καθήκοντα*), que coinciden materialmente con las leyes de la virtud, pero que no tienen su fuen-

te en la virtud absoluta (no son *κατορθώματα*), están en un punto medio entre el bien y el mal, como acciones medianas, pero sin valor moral. *c*). La doctrina especial de los actos morales la desarrollaron los estoicos posteriores y llegaron á ser los fundamentos de la doctrina moral. La virtud consiste, según la doctrina estoica, en una absoluta indiferencia, en un vigor absoluto del alma contra el dolor, en un dominio absoluto de todo deseo y de toda concupiscencia, en la justicia absoluta que da á cada una de las cosas lo que le corresponde con arreglo á su naturaleza. Los deberes se dividen en deberes individuales y deberes sociales. Los primeros atañen á la propia conservación conforme á la naturaleza racional, que tiene alejado todo lo que no es útil y lo que es contrario á la Naturaleza; los últimos á la conducta del individuo en la sociedad, según el común parentesco del género humano, y entrañan todas las máximas concernientes á la justicia y á la humanidad con el prójimo. La vida del Estado es, por decirlo así, un supercrecimiento de la naturaleza afín del género humano; la separación de los hombres en pueblos y Estados enemigos, está en contradicción con esta vida común; el género humano debe formar una gran comunidad, regida por leyes y costumbres iguales; el estoicismo fué el primero que concibió la idea del cosmopolitismo. *d*). Apéndice de la doctrina estoica es la noción del sabio; debe representar el ideal de la virtud realizada según su riguroso concepto, la absoluta indiferencia del sujeto como modelo y maestro de la vida. El sabio es aquél que posee el verdadero conocimiento de las cosas divinas y humanas y el concepto absoluto, así como el vigor necesario, para su realización, y que precisamente por ésto reúne en sí toda la perfección humana imaginable. La realización de este ideal parece paradójica, pues tan absoluta perfección parece inconciliable con el concepto del individuo; pero los estoicos le atribuían valor sumo, puesto que su postulado era la elevación del individuo á la virtud, pero á una virtud absoluta, en oposición con

la doctrina aristotélica, que sólo reconocía virtudes relativas y singulares. El sabio, decían, sabe todo lo que se puede saber y lo comprende todo mejor que otro alguno, porque posee el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas y la verdadera cultura del espíritu; sólo él es el verdadero político, legislador, pedagogo, crítico, poeta, médico, mientras el ignorante siempre permanece inculto y grosero, por muchos conocimientos que posea. El sabio no comete nunca error ni falta, pues usa de la razón siempre y todo lo concibe en sus relaciones racionales; por esto mismo nunca se admira de nada ni teme nada, y es incapaz de toda debilidad y pasión; su estado de ánimo es la ἀπάθεια, ó indiferencia absoluta, porque carece en absoluto de pasiones: sólo él es el verdadero padre, ciudadano, prójimo y amigo, porque sólo él es capaz de comprender y de cumplir los deberes que estas relaciones entrañan. Del mismo modo el sabio, en cuanto tiene por ley propia el concepto del bien en sí, está fuera de esta ley exterior ó costumbre; es rey, señor de sus actos, porque, por las mismas razones, es el único responsable de ellos. No menos libre es por su ilustración y por su virtud en las ocupaciones y modos de vivir, pudiendo moverse en todas las esferas de la vida; es rico, pues tiene todo lo que necesita, y carece de todo lo que no le hace falta; es feliz en todas las ocasiones, porque tiene en sí la felicidad ó sea la virtud. Los ignorantes, por el contrario, carecen de todo á pesar de que crean poseer algo, pues no poseen la condición de la verdadera felicidad, la perfección del espíritu. En esta idea de que la virtualidad interior del espíritu es el fundamento necesario para toda buena acción y la condición indispensable de toda felicidad, hemos de buscar la verdad de la doctrina estoica del sabio. Pero también en ella resplandece lá abstracción en que toda la doctrina está como cautiva; esta ciencia es un ideal irrealizable, confesado por el estoico mismo, que no tiene realidad práctica alguna; es un concepto general de la perfección, inútil para la vida, y que demuestra que los estoi-

cos, unilaterales en sus concepciones, erigieron en principio lo absoluto de la subjetividad. El sujeto debe llegar á ser absoluto, en vez de ser como antes un mero accidente del Estado; con lo cual se desvanece su propia realidad en la niebla de un ideal abstracto. El mérito de la escuela estoica es, sin embargo, el haber sostenido en una época de decadencia el concepto moral, y el haber constituido en ciencia independiente á la moral, separando el elemento ético del elemento político nacional.

### § 18.—El epicureísmo.

Casi contemporánea con la escuela estoica, si bien un tanto anterior á ésta, nació la escuela de Epicuro. Hijo éste de un ateniense emigrado á Samos, nació el año 341 a. de Cristo. Sobre su juventud y educación poseemos pocos datos. A los treinta y seis años abrió en Atenas una escuela filosófica, que dirigió hasta su muerte (270 a. de Cristo). Sus discípulos y adeptos, formaban una sociedad, cuyos miembros estaban ligados por un estrecho pacto de amistad (después de Alejandro, surge la vida social en el lugar de la vida política decadente). Epicuro mismo comparaba su sociedad con la de los pitagóricos, sino que la suya no reunía, como, la de aquéllos, las fortunas de todos en una caja común, pues, como decía Epicuro, el verdadero amigo puede confiar en el verdadero amigo. El carácter ético de Epicuro, ha sido atacado muchas veces; pero según los datos más fidedignos que poseemos con respecto á él, su vida fué en todos conceptos intachable, y su persona tan amable como digna de aprecio. En general, mucho de lo que se cuenta de la sensualidad del «rebaño epicúreo», ha de tenerse por calumnia. Epicuro escribió muchas obras, más que el mismo Aristóteles; solo cede á Crisipo en fecundidad. Él mis-

mo contribuyó á la pérdida de sus obras más importantes, condensando su filosofía en axiomas breves (*χόρια δόξαι*) que hacía aprender de memoria á sus discípulos; estos axiomas han llegado hasta nosotros. Forman, en unión del poema didáctico de Lucrecio Caro («De rerum natura») y de los numerosos fragmentos encontrados en Herculano (especialmente de Filodemo), la fuente de nuestros conocimientos sobre el epicureísmo.

La tendencia de Epicuro está muy claramente determinada en su definición de la filosofía. La denominaba una actividad que, por medio de conceptos y demostraciones, nos proporciona una vida feliz. Según esto, la filosofía tiene, para Epicuro, un fin esencialmente práctico, fin que hace común también á la ética, que debe enseñarnos el medio de conseguir una vida dichosa. También los epicúreos aceptan la usual división de la filosofía en lógica (llamada canónica por ellos) física y ética; pero la lógica, que ellos limitaban á la doctrina de los signos de la verdad, la consideraban solo como instrumento de la física; la física, no obstante, para ellos tenía solamente un fin ético, el de emancipar al hombre del terror supersticioso que inspiraban las vanas fábulas religiosas, obstáculo para la felicidad del hombre. Así encontramos en el epicureísmo las tres antiguas partes de la filosofía, pero en un orden invertido, á saber, la lógica y la física al servicio de la ética. Nos limitaremos al estudio de la última, pues el epicureísmo canónico y físico ofrecen escaso interés científico, y especialmente la física fragmentaria y sin relación interior, está fundada exclusivamente en el atomismo de Demócrito.

A imitación de Aristóteles y de los demás filósofos de su tiempo, Epicuro, como queda dicho, consideró como supremo bien la felicidad ó la vida dichosa. Más para él la felicidad no consistía en otra cosa que en el placer; la virtud, decía, no tiene valor por sí misma, sino en cuanto nos proporciona una vida agradable. Pero cuando se trata de determinar el valor exacto del placer, Epicuro difiere de

sus predecesores, los cirenáicos, en varios puntos esenciales. *a*). Mientras Aristipo hizo del placer momentáneo el fin humano, Epicuro consideró este fin como el placer duradero, permanente, tranquilo, el placer como estado perpétuo de la vida entera. El verdadero placer, es por consiguiente, el objeto de los cálculos y tanteos humanos. Algunos placeres particulares pueden llegar á ser desdeñados porque nos acarreen infelicidad; muchos dolores deben aceptarse, porque tienen por consecuencia grandes placeres. *b*). Como el sabio no busca la dicha para sólo el momento actual, sino para todo el curso de la vida, le afectarán el dolor y el placer en forma de esperanza ó recuerdo, como estados espirituales, más que como placeres y dolores del momento. Pero el placer espiritual consiste en la imperturbable tranquilidad del sabio (*ἀταραξία*), en el sentimiento de su valor interior y de su superioridad sobre los golpes de la fortuna. Por eso pudo muy bien decir Epicuro que es mejor ser desgraciado con inteligencia, que feliz sin ella, y que el sabio vive feliz aun en el martirio. Y hasta pudo, y en esto fué un fiel continuador de Aristóteles, establecer de un modo preciso la relación del placer y de la felicidad con la virtud, afirmando que la virtud es inseparable de la verdadera dicha, y que no es posible una vida agradable sin virtud, ni la virtud sin una vida agradable. Por la misma razón consideraba la amistad, que los cirenáicos reputaban cosa supérflua, como medio capital para la felicidad: lo es en cuanto significa un lazo perpétuo entre personas que piensan del mismo modo, y que alegra y embellece la vida; hace la felicidad de una manera permanente, lo cual no lo consiguen el goce. *c*). Puesto que otros hedonistas declaraban por el sumo bien el placer positivo, espiritual é intensivo, Epicuro, admitiendo la posibilidad de una felicidad que llenase la vida, discrepó de ellos. No consideró que la felicidad de toda una vida consistiese en los placeres rebuscados; predicó por el contrario la vida natural, la sobriedad y la moderación; protesta contra la falsa inter-

pretación de su doctrina, de los que le consideraban partidario de la gula y de la sensualidad como sumo bien; se jactaba de poder rivalizar en dicha con el mismo Zeus si le daban un poco de trigo y un poco de agua; aborrecía el placer costoso, no en sí, ciertamente, sino á causa de los males que trae consigo. En efecto, el sabio de Epicuro no vivirá como un cínico, sino que gozará cuando pueda hacerlo sin perjuicio; tratará de proporcionarse los medios de pasar una vida cómoda y prestigiosa. Sin embargo, el sabio también se puede pasar sin estos goces refinados, si se viere privado de ellos, pues debe tener dentro de sí mismo el gran tesoro de su felicidad, gozará el más constante y verdadero placer, la tranquilidad del alma, la imperturbabilidad del espíritu. En contraposición al placer positivo de algunos hedonistas, la doctrina de Epicuro estriba en el placer negativo, en cuanto considera la dicha como ausencia de dolor, como liberación de la desgracia, por lo que la actividad del sabio debe dirigirse ante todo á evitar lo desagradable. El hombre lo hace todo, dice Epicuro, para evitar el dolor y alejar su peligro. Entre los males que no se deben temer está, ante todo, la muerte. No vivir no es ningún mal. Por eso el sabio, no teme en modo alguno la muerte que tanto asusta á los hombres, puesto que si existimos, no existe la muerte, no existe ese mal, y si él existe no existimos nosotros; si está presente, no lo sentiremos, porque es el fin de toda sensación, y lo que no nos puede proporcionar ningún dolor cuando existe, no nos debe turbar como temor para lo futuro. La doctrina epicúrea consiste, pues, en el esfuerzo subjetivo del individuo, para procurarse la tranquilidad y el contento de la existencia, nada nos dice de un destino moral del hombre, pero ennoblecíó el concepto antiguo del placer tanto como pudo.

Epicuro corona su concepción del mundo por la doctrina de los dioses, á los cuales presta, por decirlo así, su ideal de felicidad. Los dioses tienen para él figura humana, pero no tienen las necesidades de los hombres ni tienen cuerpo

material; viven en el espacio vacío entre los mundos infinitos (μετακόσμια) una vida serena, inmutable, cuya felicidad no es susceptible de aumento. De la felicidad de los dioses deduce que no se ocupan para nada de las vicisitudes humanas: pues la felicidad es tranquilidad, no tienen que preocuparse ni de ellos ni de nadie. Realmente, estos dioses ociosos, estas figuras imperturbables y vagas, estos cuerpos que no son cuerpos, cuadran poco con el resto de su sistema; pero sin duda creyó deber despojar la idea divina de todo temor, en honor de la felicidad humana, conservándola, sin embargo, con cierta modificación que más bien viniese á confirmar que no á refutar la doctrina de la felicidad. El principal representante de la filosofía epicúrea en Roma, en donde estaba extendida en tiempo del imperio no menos que la estoica, fué el ya mencionado poeta Lucrecio Caro (97-55 antes de Cristo). Su poema «De rerum natura», ha sido traducido muchas veces, en estos últimos tiempos, por C. Martha (4. ed., París, 1885), Rich. Heinze (Libro III, 1897). Los fragmentos que poseemos de los escritos de Epicuro, con excepción de los de Herculano, han sido coleccionados por H. Usener en su «Epicurea» (Leipzig), obra fundamental para el conocimiento de la filosofía epicúrea. De los últimos tenemos una extensa exposición en la obra de W. Wallace «Epicureanism», Lond. 1880 y Kreibitz («Epicuro», Viena, 1886).

### 19.—El escepticismo y las nuevas Academias.

El período terminal de la tendencia subjetiva es el escepticismo, ó sea la completa ruptura del puente entre el sujeto y el objeto, la negación de toda verdad objetiva, de todo conocimiento y de toda ciencia, el completo retraimiento del sabio en sí mismo y su egolatría subjetiva. Hay

que distinguir entre el primitivo escepticismo, las nuevas Academias y el último escepticismo.

I.—*El antiguo escepticismo.*—El principal de los escépticos antiguos es Pirrón, contemporáneo de Aristóteles: el testigo más autorizado de sus opiniones, puesto que Pirrón no dejó nada escrito, es su discípulo y secuaz Timón de Fluis, el Silógrafo (autor de una poesía satírica contra la filosofía griega de su tiempo). La tendencia de este filósofo escéptico era, como la de los estoicos y la de los epicúreos, esencialmente práctica: la filosofía debe conducirnos á la felicidad. Mas para llegar á ser felices, tenemos que saber cómo son las cosas y cómo debemos conducirnos con ellas. La primera cuestión es resuelta de este modo: lo que las cosas son realmente, está fuera del dominio de nuestra inteligencia, puesto que no percibimos las cosas tal como ellas son, sino como nos parecen, como se nos representan. Nuestras representaciones de las cosas no son ni verdaderas ni falsas; de nada se puede decir nada en concreto. Ni nuestros sentidos ni nuestras opiniones de las cosas nos enseñan nada verdadero; toda proposición es tan verdadera como su contraria; de aquí proceden las opiniones contradictorias de los hombres, y especialmente las diversas escuelas filosóficas sobre una misma cuestión. En esta imposibilidad de todo conocimiento objetivo, la verdadera actitud del filósofo con respecto á las cosas es una completa reserva de su juicio (*ἐποχή*), completa abstención de toda afirmación positiva. Para evitar toda afirmación concreta, los escépticos se servían de expresiones dudosas como «es posible que sea así como á mí me parece, pero no puedo afirmarlo» (á lo cual agregaban luego deliberadamente: «ni aun esto mismo que estoy diciendo»). Con esta reserva de su juicio, creían haber conseguido el fin que se proponían, la felicidad: pues la falta de juicio es como un don de la felicidad, como una sombra de la imperturbabilidad del alma. El que adoptaba el humor escéptico, vivía siempre tranquilo, sin temores ni deseos, en pura apatía, la cual

no sabe nada ni de bienes ni de males. Entre la salud y la enfermedad, entre la vida y la muerte, no hay diferencia alguna. En esta paradójica afirmación parece que Pirrón fundó la máxima de la apatía escéptica.

Era natural que los escépticos hicieran la materia de sus consideraciones principalmente de una incursión polémica en las investigaciones y opiniones de los dogmáticos. Pero las razones en que se apoyaban no eran muy profundas y parecían más bien errores dialécticos fácilmente refutables, ó agudezas vacías de contenido. A los primitivos escépticos se atribuye el uso de las diez figuras escépticas siguientes (giros ó argumentos), los cuales, sin embargo, no fueron explicados ni coleccionados por Pirrón y Timón sino por Enesidemo, mucho más anterior. La reserva de un juicio decisivo puede ser: 1) sobre la diversidad de las ideas, sensaciones del sér vivo en general; 2) sobre las diferencias corporales y espirituales de los hombres, diferencias que hacen que á unos les parezcan las cosas de un modo y á otros de otro; 3) sobre los diferentes testimonios de los sentidos respecto á una misma cosa y sobre la incertidumbre de si nuestros sentidos son suficientes; 4) sobre la condicionalidad de nuestras ideas respecto de las cosas, por la diferencia de nuestros estados corporales y espirituales, así comó, 5) por las diferentes posiciones de las cosas con respecto á nosotros y entre sí (alejamiento, etc.); 6) sobre el hecho positivo de que no percibimos nada puramente sino por diferentes medios (aire, etc.); 7) porque la impresión que en nosotros producen las mismas cosas á diferente grado de temperatura, color, movimiento, pueden ser muy diferentes; 8) sobre la dependencia de nuestras ideas de hábito, puesto que las nuevas y las raras obran sobre nosotros de otra manera que las diarias; 9) sobre la relatividad de nuestros conceptos, pues todos los predicados sólo expresan relaciones de las cosas entre sí ó con nuestras representaciones; 10) sobre las diferencias de la manera de vivir, costumbres, leyes, mitos y dogmas de los hombres.

2. *Las nuevas Academias.*—Mucha más significación que bajo el pirronismo, alcanza la doctrina escéptica durante su polémica con el sistema estoico, cuando fué introducida en la escuela platónica, lo que tuvo lugar primeramente por Arquesilao (315-241). Buscó entonces apoyo especialmente en la consideración de los escritos platónicos y en la tradición oral de las doctrinas de Platón. Arquesilao no hubiera subido á la tribuna en la Academia, si no hubiese abrigado la persuasión, comunicándosela á sus discípulos, de que su opinión sobre la reserva de juicio coincidía esencialmente con las opiniones socráticas y platónicas, y que al rechazar la manera dogmática, restauraba la significación dialéctica pura y originaria del platonismo. Los esfuerzos de Arquesilao se sintieron excitados particular é inmediatamente por su misma oposición al estrecho sistema dogmático que los estoicos proponían, pretendiendo mejorar la doctrina platónica en todas sus fases. De aquí que, como notaba Cicerón, Arquesilao dirigiese todos sus ataques escépticos y polémicos á Zenón, el fundador del estoicismo. Discute esencialmente la doctrina del conocimiento de los estoicos, alegando contra ella, que á veces, falsos conocimientos pueden llevar consigo una gran fuerza persuasiva; toda representación puede conducir á la opinión, pero nunca á la ciencia. En consecuencia con esto, Arquesilao negaba la existencia de un criterio que fuera la piedra de toque de nuestros conocimientos. Aun cuando hubiese verdad en nuestras afirmaciones, no podríamos, dice, conocerla, no estaríamos ciertos de su existencia. En este sentido decía: no podemos saber nada, ni siquiera podemos saber que no sabemos nada. Sin embargo, en lo moral, en la elección del bien y en el aborrecimiento al mal se debe rehuir la probabilidad (*πιθανότης*), la opinión según la cual debemos seguir aquella conducta que reúne más razones en su favor; así se podrá ser bueno y feliz, porque tal conducta será la única racional y la única adecuada á la naturaleza de las cosas. De los jefes posteriores

de las nuevas Academias, debe sólo ser citado aquí Carnéades (213-129) toda cuya filosofía se concretó á la polémica contra la lógica, teología y física estoicas; su parte positiva es el ensayo de una doctrina del método para conseguir un pensar probable, el ensayo de una doctrina filosófica de la probabilidad, una determinación de los distintos grados de probabilidad, la cual consideró Carnéades especialmente necesaria para la vida práctica. Los académicos posteriores se refugiaron en una doctrina ecléctico-dogmática.

3) *El escepticismo posterior*.—En la época de la total decadencia de la filosofía griega, parece que se anima de nuevo el escepticismo. De esta época son los escépticos más caracterizados científicamente ó, por lo menos, propagadores del escepticismo. Enesidemo de Knosas, autor de los ocho libros «Discursos pirrónicos», cuyo tiempo se puede señalar, para el primero, el primer siglo antes de Jesucristo, y para los otros la Era cristiana; Agripa, que redujo á cinco los diez trozos de Enesidemo, y Sexto llamado Empírico (de la escuela alejandrina de los «médicos empíricos», 200 de Cristo). De este último poseemos algunos libros muy importantes para el conocimiento de los primeros escépticos, las hipotiposis de Pirrón ó «Bosquejos» en tres libros, y once libros «Contra los matemáticos» y «Contra los dogmáticos». Raul Richter publicó hace poco una detallada disertación sobre los antiguos escépticos, en el primer tomo de su obra: «El escepticismo en la filosofía».

## 20.—Las tendencias eclécticas y los predecesores del neoplatonismo.

La filosofía griega es ecléctica, sincrética en más ó menos medida, desde el último siglo antes de Jesucristo hasta su terminación (siglo VI de nuestra Era). En esta época do-

minan elementos pitagóricos, platónicos, estoicos y cínicos, pero después hay también muchas aportaciones orientales (egipcias).

Podemos distinguir tres, ó más bien cinco orientaciones en el eclecticismo filosófico: la escuela de Sexto Empírico, el nuevo cinismo, los neopitagóricos (ó helenos orientalizados), la filosofía religiosa de los alejandrinos (ó el judaísmo helenizado, platonizado) y los pitagóricos platónicos de los dos primeros siglos del cristianismo. Las tres últimas tendencias se pueden denominar, por su carácter fundamental común, con el nombre de «platonismo religioso». El eclecticismo en el verdadero sentido de la palabra hay que nacionalizarlo especialmente entre los romanos, y corresponde á su falta de genio filosófico. Su representante principal es M. Tulio Cicerón (106-43 de Cristo) cuya filosofía popular, á pesar de su superficialidad y de su falta de originalidad, tiene en relación con aquel tiempo una alta significación histórico-cultural, en cuanto adaptó al mundo romano el trabajo espiritual de los griegos, y para nosotros es un elemento poderoso de reconstrucción de las obras filosóficas perdidas de la antigüedad griega de inestimable valor. Grandes indicaciones en este sentido encontramos en la obra de Rodolfo Hirzel «Investigaciones sobre los escritos filosóficos de Cicerón», t. I-III, Berlín, 1877-83.

La pequeña y poco conocida Escuela de los Sextos, fué creada en la segunda mitad del siglo I por el romano Sexto y nació bajo el influjo del estoicismo, del pitagorismo y del platonismo. Sentó, al lado de los principios de la doctrina estoica, la doctrina de la inmortalidad del alma y de su emigración después de la muerte, y recomienda la abstinencia de alimentos animales. El más significado representante de la Escuela parece haber sido Soción de Alejandría, maestro de Séneca.

El nuevo cinismo que aparece en el siglo I de Cristo y se mantiene hasta el siglo V, puede considerarse como una

dirección lateral de la filosofía estoica, en cuanto acepta los principios prácticos de la misma en su primitiva rudeza y desconsideración y los convierte en el único fundamento de su doctrina ó, mejor dicho, de su vida. Como quiera que los adeptos de esta tendencia veían en el estoicismo simplemente elementos del cinismo, se convirtieron en renovadores del antiguo cinismo. Á ellos pertenecen Demetrio (contemporáneo de Séneca), Demonax (de 70 á 170 de Cristo), y Peregrino Proteo, los dos últimos conocidos por las burlas de Luciano.

El problema que la especulación del «Platonismo religioso» (como también el neoplatonismo) suscita, es el de la redención del mundo. Su punto de partida está en la concepción de un sér divino, que es el reverso del mundo y del conocimiento. Este sér primordial es el fin de todo afán humano, porque sólo en la unión con Dios y en la permanencia en Dios puede conseguir el hombre su salvación. El grosero realismo que separa á Dios del mundo por un abismo infranqueable, tiene que ser llenado de alguna manera: de algún modo debe Dios poder ser conocido y alcanzado. Y como nuestra razón es impotente para comprender á Dios, debemos esperar que se nos manifieste, que se nos revele Dios mismo: así pues, nuestro conocimiento de Dios es un milagro de la clemencia divina. Puesto que desde el mundo no hay camino para llegar á Dios, debe haber desde Dios un camino para llegar al mundo, por medio del cual se opere nuestra unión con él. Este camino es una interminable escala de seres que se extiende desde Dios á los hombres; son los mediadores entre Dios y el hombre, emanaciones de Dios, demonios, ángeles, partes del logos divino que constituye la ciencia (*σοφία*) de Dios; son las ideas platónicas en parte con figura mitológica y en parte con figura bíblica.—Puesto que el fin práctico del platonismo religioso está en lo transcendente, en lo sobrenatural y como tal sólo por medios suprasensibles puede alcanzarse, así sus resultados prácticos no pueden

ser otros que la consecución y la supremacía de dichos medios ó facultades psíquicas sobrenaturales, que acercan al hombre á ese fin transcendente. La moral del platonismo religioso no puede ser sino una moral ascética por lo tanto. Sólo por la renuncia al mundo sensible y á la vida, es decir, por el ascetismo, podremos llegar á la capacidad, al estado de entusiasmo, al éxtasis que nos hace capaces de recibir la visión divina y, ya en vida, arrancarnos á la vida, y de reunirnos con la divinidad.

El representante de la filosofía judaico-alejandrina es Filón de Alejandría, cuya vida corre entre el 25 antes de Cristo y 50 después de Cristo. Sus numerosos escritos, de cuya nueva publicación se ocupan L. Cohn y P. Wendlan, forman un interesante monumento del eclecticismo sobre el suelo del teísmo judaico, cuya fusión con los filosofemas griegos, principalmente platónicos y estoicos, los hace aptos para la interpretación alegórica.

A los neopitagóricos pertenece Nigidio Fígulo, amigo de Cicerón, el prodigioso aventurero del tiempo de Nerón, Apolonio de Tiana, cuya vida describió después Flavio Filostrato en forma novelesca y tendenciosa; Moderato de Gades y Nicomaco de Gerasa, autor de una Aritmética teológica.

Los más célebres ecléticos ó platónico-pitagóricos del primer siglo de Cristo son: el conocido biógrafo Plutarco de Queronea (del 50 al 125); el autor de la novela «El asno de oro», Apuleyo de Madaura (130); Celso (180), el campeón del cristianismo, y el siriano Numenio de Apamea. También los escritos herméticos conocidos bajo el nombre de Hermes Trismegisto, que representan un sincretismo completamente religioso y filosófico, pertenecen á este ciclo, ó más bien al dominio del neoplatonismo.

## 21. — El neoplatonismo.

En el neoplatonismo, el espíritu antiguo hace el último y desesperado esfuerzo en pro de una monística, de una filosofía que desvanezca el desdoblamiento de subjetividad y objetividad. Y hace este ensayo, por un lado desde el punto de vista de la subjetividad, formando por esta razón en las mismas filas que los demás sistemas filosóficos que parten de la subjetividad en los tiempos postaristotélicos: por otro lado tiene el interés de dar determinaciones objetivas sobre el sumo concepto metafísico, sobre el absoluto, bosqueja un sistema de filosofía absoluta, y en este concepto es un *pendant* de la filosofía platónico-aristotélica, y se relaciona con ella exteriormente, en cuanto quiere ser una renovación del primitivo platonismo. Por ambos respectos forma de este modo el remate de la filosofía antigua; significa el último esfuerzo, pero á la vez la extenuación del pensamiento antiguo, el fenecer de la filosofía antigua. Dentro del neo-platonismo, pueden estudiarse tres direcciones: 1) la romana-alejandrina (Plotino y Porfirio); 2) la fantástica, oriental y pitagórico-siriaca (Yamblico), y 3) a sistemática, escolástica, pero también degenerada tendencia ateniense (Proclo).

El primero y á la vez más importante representante del neoplatonismo, es Plotino de Licopolis en Egipto. Fué discípulo de Ammonio Sakas, que al principio del siglo III enseñaba en Alejandría filosofía platónica, pero que no dejó ningún escrito. Plotino (204-270) enseñó filosofía en Roma desde los cuarenta años. Nos legó sus opiniones en una serie de escritos volanderos no relacionados entre sí, los cuales, á su muerte, el más célebre de sus discípulos, Malco, en griego Porfirio (nació en Tiro, 232, enseñó tam-

bién en Roma filosofía y retórica), ordenó en seis Enneadas y publicó por encargo de su maestro (división desde entonces en nueve libros). De Roma y Alejandría pasó el neoplatonismo plotínico á Atenas, en donde tomó naturaleza en la Academia. Entre los neoplatónicos del siglo iv, Yamblico (de Calcis en Siria, murió hacia 330) discípulo de Porfirio, y entre los del V Proclo (410-485) tuvieron un gran prestigio entre los de la misma Escuela. Entre los neoplatónicos encontramos también un emperador (Juliano) y una filósofa, la desgraciada Hipatia. Con la caída del paganismo, y suplantación aparente de esta religión por el Cristianismo dominante, se marchitó también en el curso del siglo vi la última flor de la filosofía griega. El rasgo común de toda la filosofía neoplatónica, es su inclinación al ensueño, á la teosofía y á la teurgia. La mayor parte de los neoplatónicos se dieron á las artes mágicas, y los más notables se jactaban de tener éxtasis y apariciones de la divinidad, de predecir el porvenir y consumir hechos maravillosos: oficiaban tanto de hierofantes como de filósofos, y es innegable su tendencia á construir una religión pagana y filosófica en oposición al cristianismo, que fuese á la vez una religión universal. En la siguiente exposición de la doctrina neoplatónica, nos referiremos preferentemente á Plotino.

a). *El estado subjetivo de éxtasis.*—El resultado á que llegó la filosofía anterior al neoplatonismo, fué el escepticismo, la consecuencia de la insuficiente doctrina de la sabiduría de los estoicos y de los epicúreos, una actitud absolutamente negativa contra todo contenido teórico positivo. Sin embargo, el escepticismo había conseguido lo contrario de lo que se propusiera; se había propuesto la completa apatía del sabio, y lo que consiguió fué la necesidad de una incesante oposición contra toda afirmación positiva; en vez de la tranquilidad que les debía proporcionar su eskepsis, encontraron una inquietud absoluta, imposible de aplacar. Esta inquietud absoluta de la conciencia, nacida de la aspiración á la calma absoluta, engendró inmediata-

mente el deseo de libertarse de ella, la aspiración á una fe á cubierto de toda objeción. Este interés anheloso por una verdad absoluta, encontró su expresión espiritual en el neoplatonismo. El sujeto busca el absoluto para apoderarse de él, para abarcarlo, para tenerlo inmediatamente dentro de sí mismo, esto es, no por medio del conocimiento objetivo, por el procedimiento dialéctico, sino por inspiración mística del sujeto en la forma de contemplación intuitiva, de éxtasis. El conocimiento de la verdad, afirma Plotino, no se obtiene por la demostración, ni por otro medio objetivo, en tanto que lo conocido quede fuera del sujeto, sino sólo cuando toda diferencia entre sujeto y objeto cesa; es una contemplación de la razón en sí misma; no es que nosotros contemplemos la razón, sino que la razón se contempla á sí misma; de otra manera no se puede llegar al conocimiento de la verdad. Y aun debemos ir más allá de esta contemplación racional en que el sujeto y el objeto aparecen aún separados; el grado sumo del conocimiento es la contemplación del sumo, único principio de las cosas, en el cual toda separación entre él y el alma cesa, el alma descansa en la pura vuelta á lo absoluto (*ἄπλωσις, ἄφη*) sintiéndose llena é iluminada por él. Cuando alguien llega á esta verdadera unión con lo divino, desprecia el pensamiento puro que en otro tiempo amaba, porque este pensamiento sólo era un movimiento y presuponía una diferencia entre el contemplador y lo contemplado. Esta mística sumersión en la divinidad ó lo Uno (*ἕν*), este desaparecer en lo absoluto, es lo que da al neoplatonismo un carácter especial frente á los demás sistemas de la filosofía griega pura.

b). *Los principios cósmicos.*—En la más estrecha relación con esta teoría del éxtasis de los neoplatónicos, está su doctrina de los tres principios cósmicos. A los dos principios cósmicos ya admitidos hasta entonces, el mundo alma y el mundo razón, agregaban un tercero más alto, como unidad última de toda diferencia y oposición, en el cual, precisamente para que esto sucediera, debía cesar toda di-

ferencia en la pura sencillez del sér. Esta sencillez no es la razón, pues en ella existe la oposición entre el pensamiento y lo pensado y el movimiento del primero al último, la razón es todavía múltiple, y lo múltiple debe correr á lo simple como á su principio; de aquí que, si existe una unidad de la totalidad del sér, debe elevarse sobre la razón hasta lo Uno absoluto. Plotino denomina á este sér de diferentes modos: tan pronto lo llama lo Primero como lo Uno, como el Bien, como lo que está sobre lo existente (τὸ ἐπέκειναι, οὐσίης). Lo existente es considerado por él como un concepto parejo con el de razón y forma, unido á la razón, el segundo peldaño de la escala, nombres por cierto, con los cuales Plotino sólo daba una idea descriptiva de su sér uno y originario. No le corresponden los nombres de pensamiento ni de voluntad, porque no necesita de ninguna cosa ni desea nada; no es energía, sino que está sobre la energía; tampoco tiene vida; nada existente, ningún sér ni ninguna categoría del sér puede atribuírsele, pues serían más bien obstáculos para él; en una palabra, es lo inexpressable (ἄρρητον) ó incomprendible. Plotino se esfuerza por imaginar á su primer principio como absoluto, como simplicidad que excluye toda determinación que le rebajara á la categoría de finito y, por consiguiente, como exento de toda relación con otro sér existente. Mas esta pura abstracción no le sirve para derivar de ella como primer principio todos ó los demás y especialmente los otros dos principios cósmicos, explicando cómo llegaron á ser ó emanaron.

c). *La doctrina de la emanación, de los neoplatónicos.*— Toda doctrina emanatoria, incluso la de los neoplatónicos, considera el mundo como radiación ó emanación de Dios, de modo que lo más alejado de él posee menos perfección que su principio, siendo así la universalidad de los seres una escala de perfección descendente. El fuego despiden calor, la nieve frío, los cuerpos gaseosos despiden vapores, y cada uno de los seres orgánicos, una vez llegados á su completo desarrollo, engendran algo semejante á sí mismos. Del

mismo modo el sér más perfecto y eterno en sí, en la abundancia de su perfección, exhala aquéllo que después de él es lo mejor, la razón ó inteligencia del mundo ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) que es el inmediato reflejo, la copia del Uno primitivo. Plotino prodiga las imágenes para hacer comprender que el Uno, en su irradiación de la inteligencia, no pierde nada ni se debilita. Después de lo Uno, la inteligencia es lo más perfecto. Contiene en sí el mundo de las ideas, el sér imperecedero y verdadero ( $\kappa\omicron\rho\tau\iota\lambda\alpha\mu\psi\iota\varsigma$ ). Podemos formarnos una idea de su sublimidad y magnificencia, contemplando el mundo sensible, su grandeza y hermosura, la regularidad de su constante movimiento, y luego elevarnos al sér del mundo inteligible, contemplando la esencia imperecedera de las cosas inteligibles y reconocer como autor y causa de las mismas a la inteligencia. En ella no hay pasado ni futuro, sino sólo la actualidad permanente; como tampoco separación espacial ni cambio temporal: es la verdadera eternidad, de que el tiempo es sólo una copia. Así como la inteligencia emana de lo Uno, del mismo modo, y sin sufrir ningún cambio, de la inteligencia emana el alma del mundo. El alma del mundo es la copia de la inteligencia: llena de la inteligencia, reproducése á su vez en un mundo exterior: representa las Ideas exteriormente en la materia sensible, que es lo indeterminado, indiferenciado, lo no existente, y en la escala de la emanación lo último y lo más inferior. De este modo el alma del mundo es la escultura del mundo, configurado por ella á imitación de su divino modelo, penetrándolo y vivificándolo en todas sus partes. Con esto queda cerrada la serie de las emanaciones y llegamos á lo que constituía el fin de la doctrina de la emanación: á un proceso que partiendo de Dios llega á lo más bajo, á la mera contrahechura del verdadero sér ó sea al mundo sensible.

Las almas individuales son, como el alma del mundo, anfibios entre lo sumo—la inteligencia—y lo ínfimo—lo sensible:—tan pronto mezclados con ellos y tomando parte en sus vicisitudes, como volviéndose á su origen, la intelligen-

cia. Desde el mundo de la inteligencia, que es su verdadera patria, fueron descendiendo, cada una á su tiempo, al mundo corpóreo, sin perder en absoluto el destello que en ellas había del mundo de las Ideas; así como un rayo de sol toca por un lado el sol y por otro la tierra, así ellas se encuentran tanto en un mundo como en otro. Nuestro destino pues—y aquí volvemos al punto de que partimos en la exposición de la filosofía neoplatónica,—sólo puede ser volver nuestra alma á su propia patria, al mundo de las Ideas, y emancipar de los lazos corporales ó sensibles por medio del éxtasis y el aniquilamiento de la sensibilidad, la mejor parte de nuestro sér. Una vez el alma en el mundo de las Ideas, ese trasunto del bien sumo y la belleza suma, llegará al último término de todos sus deseos y aspiraciones por su unión con Dios, por la contemplación embelesada de lo Uno, en la cual se abisma inconscientemente. Las almas aun no purificadas deberán, después de la muerte, sufrir una transmigración por nuevos cuerpos de hombres, plantas y animales.

Según todo lo expuesto, el monismo neoplatónico es al mismo tiempo resumen y conclusión de la filosofía antigua, en cuanto refiere todo sér á una última causa; sin embargo, en cuanto llega á este principio originario, no por los medios naturales ó racionales, sino por medio del éxtasis, por medio de una mística autorrenunciación del yo, por el ascetismo y por la teurgia, es también una negación de todos los antiguos sistemas, una disolución de los mismos. Las obras de Plotino aparecieron por primera vez traducidas al latín por Marsilio Ficino (Florencia, 1492), y en griego en 1580. Una nueva edición, la primera traducción completa de las «Enneadas», fué publicada por H. F. Muller (Berlín, 1878-80). Sobre Plotino trata detalladamente A. Richter en sus «Estudios neoplatónicos» (Halle, 1864-67). Los discursos de Juliano y fragmentos de otros escritos fueron traducidos y editados por K. J. Neumann. (Leipzig, 1880).



# FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

## y de los tiempos modernos

---

### § 22.—El cristianismo y la escolástica.

1. *La idea cristiana.*—El carácter del espíritu griego en los más hermosos días de su floración, fué la incondicional subordinación del sujeto al objeto (Naturaleza y Estado, etcétera); el rompimiento radical entre ambos, entre el Espíritu y la Naturaleza, no se había efectuado aún, el sujeto no se había reflejado en sí mismo todavía, no se había concebido á sí mismo en su absoluta importancia, en su infinitud. Con la decadencia de la vida griega, después de Alejandro el Grande, se consumó este rompimiento; renunciando al mundo objetivo, el espíritu se recogió en sí mismo, pero precisamente con ello habíase roto el puente entre ambos elementos, pues el espíritu sin conciencia completa de sí mismo, aun debía considerar la verdad, lo divino, como un más allá, y en lugar de aquella hermosa unidad entre Espíritu y Naturaleza, característica de los mejores tiempos de la vida política y artística de Grecia, debía nacer ahora un sentimiento de inquietud y de afán. El neoplatonismo fué un último y desesperado esfuerzo por

alcanzar este más allá por medio de una alada especulación y prácticamente por medio de la aniquilación del hombre sensible, por el éxtasis: fracasó, y la antigua filosofía terminó con una brillante creación. Así, pues, la victoria del dualismo puso fin á la antigua filosofía. El cristianismo aceptó este problema, y hasta adoptó como su propio principio esta idea que el antiguo pensamiento no supo realizar; la reconciliación del dualismo entre Dios y el hombre, afirmando la unidad esencial entre lo divino y lo humano. La idea de que Dios se hace hombre es la idea especulativa fundamental del cristianismo, y aun se expresa prácticamente (pues últimamente el cristianismo fué un fenómeno esencialmente religioso y práctico) en la reconciliación de la resurrección (esto es; una encarnación y penetración religiosa de lo sensible, como protesta contra el carácter puramente negativo del ascetismo). Desde aquí el monismo es el carácter y la tendencia fundamental de la nueva filosofía. En efecto; la nueva filosofía parte precisamente del punto en que quedó la antigua: la vuelta del pensamiento á sí mismo, la autoconciencia del sujeto, es el punto que marca la filosofía postaristotélica, y el que á la vez forma el punto de partida, en Cartesio, de la nueva filosofía, que prosigue desde allí conciliando en el sujeto la oposición que la filosofía antigua no supo resolver.

2. *La escolástica.*— Pronto el cristianismo se puso en contacto con la filosofía de aquel tiempo, y especialmente con el platonismo, como ya lo demuestran el sistema herético del gnosticismo, que mezclaba de maravillosa manera el cristianismo, el helenismo y las concepciones orientales (Karpócrates, Basílides, Valentín), y luego los apologetas del siglo segundo (Justino Mártir, Atenágoras) y los padres de la Iglesia de Alejandría (Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio de Alejandría). Entre los apologetas y los Padres de la Iglesia de Occidente se ocupaban en la filosofía de un modo polémico, pero sin originalidad, especialmente Tertuliano, Ireneo, Minucio Félix, Arnobio y Lac-

tancio. Sobre todos ellos se levanta la poderosa personalidad de Agustín, que desde el seguro puerto de la fe, condenaba como errónea toda humana filosofía, pero que no desdeñaba su socorro y tomó de ella muchas cosas. Su obra principal fueron los 22 libros *De civitate Dei*. (Frhr, v. Hertling es autor de una nueva monografía sobre Agustín, publicada en la «Weltgeschichte in Charakterbildern», de Kampers, Merkle y Spahn, Maguncia, 1902); consúltese también el apasionado y profundo tratado sobre Agustín de Eucken «Die Lebenschaunung der grossen Denker», (4 edic., 1902).

Más tarde, en el siglo ix, Escoto Eriugena hizo el ensayo de una combinación del cristianismo con el platonismo; sin embargo, hasta la segunda mitad de la Edad Media (desde el siglo xi en adelante) no se desarrolló la verdadera filosofía cristiana ó sea la escolástica.

El carácter de la escolástica es la conciliación entre el dogma y la conciencia pensadora, entre la ciencia y la fe. Mientras el dogma, nacido del seno de la Iglesia, pasa á la escuela, y la teología se convierte en ciencia de las universidades, la ciencia trata de recobrar sus derechos, atrayendo hacia sí el dogma que hasta entonces había sido un poder extraño á ella, y acercándolo al sujeto. Se hace una larga serie de ensayos para exponer la doctrina de la Iglesia en forma de sistema científico (el primer sistema completo de dogmática es el de Pedro Lombardo, m. 1164, en sus cuatro libros de sentencias, que fueron muy comentados por los escolásticos posteriores), partiendo siempre de la suposición incommovible de que la fe de la Iglesia era la verdad absoluta (suposición que respetó siempre la escolástica), pero siempre con la intención de hacer comprensible, de racionalizar el dogma. *Credo ut intelligam*: esta expresión de Anselmo, el iniciador y fundador de la escolástica (n. hacia 1033, en 1093 Obispo de Cantorbery) era la clave de toda la escolástica. En la construcción de este edificio, que por su arquitectura era comparable á las catedrales

góticas, empleó el ingenio más brillante y silogístico, aunque exclusivamente formal las más de las veces. El detenido estudio de Aristóteles, del «filósofo por excelencia», que varios de los más importantes escolásticos comentaron y el cual estaba al mismo tiempo en gran predicamento entre los árabes (Avicena y Averroes), suministró la terminología y el punto de vista esquemático. En la cima de la escolástica aparecen los que sin disputa se pueden calificar como los grandes maestros del método y del arte escolástico, Tomás de Aquino (m. 1274, dominico) y Duns Escoto (m. 1308, franciscano) fundadores de las dos escuelas en que, á partir de aquel momento, se divide la teología escolástica, cada una de las cuales elevaba á principio, la primera la inteligencia (*intellectus*), y la segunda la voluntad (*voluntas*), y que se separaban por la oposición entre la tendencia teórica y la práctica. Pero precisamente aquí empieza la decadencia de la filosofía escolástica; su punto culminante fué la crisis para su disolución. La racionalización de los dogmas, la unidad de la ciencia y la fe, había sido su supuesto equilibrio; esta suposición se desvaneció, faltó el terreno firme á la metafísica escolástica, en el momento en que Duns Escoto llevó al terreno práctico la misión de la teología. Con la separación entre la tendencia teórica y práctica, y aun más con la separación del pensamiento y del sér en el nominalismo, separóse la filosofía de la teología, la ciencia de la fe: la ciencia recobró su puesto sobre la fe, sobre la autoridad (nueva filosofía), y la conciencia religiosa rompió con el dogma tradicional (Reforma).

3. *Nominalismo y realismo.*—Mano á mano con el desarrollo general de la escolástica, camina la oposición entre nominalismo y realismo, oposición que tuvo su origen en las relaciones de la escolástica con la filosofía platónica y aristotélica. Llamábase nominalistas á aquéllos para los cuales los conceptos generales (los *universalia*) eran meros nombres, *flatus vocis*, representaciones vacías de conteni-

do sin realidad. En opinión de los nominalistas, no existe nada universal, no existen los géneros ni las especies, todo lo que existe, existe sólo como individuo, en su propia esencia; no hay, pues, pensamiento puro, sino sólo representaciones y percepciones sensibles. Realistas eran los que creían, apoyándose en la autoridad de Platón, en la realidad objetiva de los universales (*universalia ante res*). La oposición de las dos tendencias estalla primeramente entre Roscelino y Anselmo, de los cuales el primero estaba de parte del nominalismo y el segundo del lado del realismo, y se prolonga durante todo el período de la escolástica. Ya con Abelardo (1079-1142) se formó un partido medio, á la vez nominalista y realista, que con insignificantes modificaciones fué el que quedó vencedor (*universalia in rebus*). Según esta opinión, lo universal es un mero concepto, algo representado, pero como tal no es sólo un producto de la conciencia, sino que tiene su realidad objetiva en las cosas mismas, de las cuales no se podría abstraer, si no estuviera antes en ellas. Esta identidad del pensamiento y del sér es el fundamento de toda la dialéctica escolástica. Todos sus argumentos se fundan en la opinión de que aquéllo que se puede demostrar silogísticamente, sucede en la realidad como en el pensamiento lógico. Si esta suposición es destruída, se destruye también toda la escolástica y no le queda ya al pensamiento equivocado en su objetividad más que recogerse en sí mismo. De hecho, esta disolución de la escolástica se efectúa con Guillermo de Occam (m. 1347), el influyente reformador de aquel nominalismo que ya en el principio de la escolástica se había hecho fuerte, pero que ahora, más fuerte contra una cultura decadente que contra una cultura que empezaba á formarse, priva al edificio del dogmatismo escolástico de su cimiento y le hace caer inmediatamente.

## § 23.—Transición á la nueva filosofía.

El rompimiento de la nueva filosofía con la escolástica, se inicia con una serie de fenómenos preliminares y señales durante todo el siglo xv, y consúmase de un modo negativo en el curso del xvi, y de un modo positivo en la primera mitad del xvii.

1. *Muerte de la escolástica.*—La razón más inmediata de este cambio de dirección de los tiempos, suele decirse que fué la decadencia interior de la misma escolástica. Tan pronto como el equilibrio en que descansaba la teología escolástica y todo su método, la racionalización de los dogmas ó la exposición científica de la Revelación, se rompió, cayó, como ya hemos dicho, todo el edificio. La persuasión, directamente opuesta al principio de la escolástica, de que algo desde el punto de vista del dogma podía ser verdadero y desde el punto de vista de la razón falso ó, por lo menos, indemostrable, persuasión de la cual partió el aristotélico Pomponazzi (1462-1525) y después Vanini, para tratar, el primero, la cuestión de la inmortalidad, y el segundo el problema fundamental de la filosofía, fué tomando cuerpo, á pesar de la oposición que le hizo la Iglesia, é hizo nacer al mismo tiempo la irreconciliación entre la razón y la Revelación. La opinión de que la filosofía debía salir de su menor edad y emanciparse de su servidumbre, tomó cuerpo; se inició una tendencia para emancipar á la filosofía, y si bien nadie se atrevía aún á ir contra la doctrina de la Iglesia, se trató, por lo menos, de combatir la base de la escolástica, la filosofía aristotélica (ó lo que entonces pasaba por tal) arrebatándole su prestigio (por ejemplo, Pedro Ramus, 1515-1572, asesinado en la noche de San Bartolomé). La autoridad de la Iglesia perdió cada vez

más terreno en la fe de los pueblos, y el gran sistema de la escolástica vino por tierra.

2. *Las consecuencias de la escolástica.*—A pesar de todo esto, la escolástica no dejó de producir buenos efectos. Si bien estuvo siempre al servicio de la Iglesia, fomentó el amor á la ciencia y despertó el espíritu de investigación y el gusto y la perspicacia en el conocimiento científico. Convirtió el objeto de la fe en objeto de la filosofía, elevó al hombre desde la esfera de la fe incondicional á la esfera de la duda, de la investigación, del saber, y al esforzarse por demostrar las afirmaciones teológicas de la fe autoritaria y por darles un fundamento científico, fundó la autoridad de la razón, trajo al mundo un nuevo principio distinto del en que se apoyaba la Iglesia, ó por lo menos preparó su victoria: el principio del espíritu filosófico, de la autoconciencia de la razón. La misma obscuridad y falsedad de la escolástica, sus mil absurdas cuestiones y sutiles distinciones, se derivaban del anhelo investigador del espíritu sediento de luz, si bien dominado y contrarrestado por la opresora dominación de la Iglesia, como no podía menos de ser. Sólo cuando se separó del espíritu progresivo de los tiempos, se volvió la escolástica contra su primitiva significación, aliándose con los intereses de la Iglesia y constituyéndose en apasionada enemiga del espíritu moderno.

3. *El renacimiento de las ciencias.*—Poderoso auxiliar de aquella crisis del espíritu que señala la aparición de la nueva filosofía, fué el renacimiento de la literatura clásica. El estudio de los antiguos, especialmente de los griegos, había sido abandonado en el curso de la Edad Media; la misma filosofía platónica y aristotélica sólo se conocía por traducciones latinas y por fuentes secundarias. No se tenía la menor idea del espíritu de la vida clásica; todo gusto por la belleza de la forma, por el adorno en la exposición, había desaparecido. En esto se produjo una renovación principalmente motivada por los sabios griegos emigrados de Constantinopla á Italia: se restablecieron las fuentes

para el estudio de los antiguos. Por medio de la imprenta, recién inventada, se divulgó el conocimiento de los clásicos; los que más contribuyeron á una buena inteligencia de la filosofía antigua (especialmente de la platónica) fueron Jorge Gemisto Plethón (1355-1450), Bessarión (1403-1472) y Marsilio Ficino (1433-1499). Un joven, contemporáneo de Ficino, el príncipe Juan Pico de la Mirándola (1463-94), fundió en su nuevo platonismo la doctrina secreta de los judíos ó cábala. Así nació pronto una campaña entre los eruditos ilustrados contra el mal gusto y la falta de crítica que hasta entonces había reinado en la ciencia; nuevas ideas fueron puestas en circulación; nació de nuevo el espíritu libre, universal, pensador de la antigüedad. También en Alemania encontraron los estudios clásicos un fértil suelo: Reuchlin (1455-1522), Melancton (1497-1560) y Erasmo (1457-1536), trabajaron en este sentido, y la Reforma debió su mayor apoyo al partido de los humanistas, enemigo acérrimo de la escolástica.

4. *La reforma germánica.*—Todos los elementos de los nuevos tiempos, la guerra contra la escolástica, los intereses del humanismo, la lucha por la independencia nacional, las tentativas hechas por el Estado y por la burguesía para emanciparse de la Iglesia y de la jerarquía, el vuelo del espíritu hacia la Naturaleza y la realidad, y ante todo los esfuerzos de la conciencia para alcanzar su autonomía y libertarse de las cadenas de la autoridad, hallaron su punto de unión, su punto culminante en la Reforma germánica. Si bien hundía sus raíces en intereses religiosos y nacionales de orden práctico, si bien se internó prematuramente en una falsa ruta enlazándose con la dogmática de una Iglesia particular, la Reforma fué en su principio y en sus verdaderas consecuencias un rompimiento del espíritu filosófico con la autoridad, una protesta contra las cadenas de lo positivo, una reacción del espíritu contra su extrañamiento de sí mismo. El espíritu volvió del más allá al más acá: la Naturaleza y sus leyes morales naturales, el hombre

en cuanto hombre, su propio corazón, la propia conciencia, la convicción subjetiva, en una palabra, el derecho del sujeto empezó á significar algo. Así como antes el matrimonio, si no como algo inmoral, había sido considerado como algo subordinado á la renunciación y al celibato, ahora se eleva á la categoría de una ley natural consagrada por Dios. Así como la pobreza fué considerada hasta entonces como mejor que la riqueza, y la vida contemplativa de los monjes como superior á la vida mundana de los láicos, de los que se ganaban el sustento con el trabajo de sus manos, ahora la pobreza no aparece ya como fin en sí. En vez de la obediencia, tercero de los votos espirituales, aparece ahora la libertad eclesiástica: el sacerdocio y el monaquismo cesan. El hombre, emancipándose de la autoridad, vuelve al conocimiento de sí mismo. Se convence de que el proceso de su salvación debe realizarse dentro de sí mismo, que su bienaventuranza es cosa de sí mismo, para la cual no necesita de la mediación del sacerdote; que está en una relación inmediata con Dios. En su fe, en lo profundo de su alma y en sus convicciones, es donde encuentra su propio sér. De este modo el protestantismo nace de la esencia de su propio espíritu, del cual brotan los nuevos tiempos y la nueva filosofía, por lo que está en una íntima relación con estos últimos, si bien naturalmente hay una gran diferencia entre el modo de realizarse el nuevo espíritu en el orden religioso y el modo de realizarse en el orden científico. Pero, en principio, como se ha dicho, estas dos formas del protestantismo: la protesta del espíritu religioso y la protesta de la razón, son una y la misma cosa y caminan mano á mano en su desarrollo. Pues la reducción de la religión á sus elementos sencillos, si bien fundamentada en la Biblia y partiendo de ella, una vez iniciada había de proseguir hasta llegar á sus últimos fundamentos, hasta la razón, base de toda ciencia y de toda religión á la vez.

5. *El nacimiento de las ciencias naturales.*—A todos estos fenómenos, que lo mismo se pueden considerar cau-

sas que síntomas de la nueva crisis espiritual, hay que añadir otro, que contribuyó decisivamente á la emancipación del espíritu filosófico de las cadenas de la autoridad religiosa, el fomento de las ciencias naturales, y de la observación de la Naturaleza. La época que estudiamos es el ciclo de los más importantes descubrimientos en el orden de las ciencias naturales. Ya el descubrimiento de América y del nuevo camino para las Indias occidentales ensanchó el horizonte; más grandes revoluciones llevan consigo los nombres de Copérnico (1473-1543), Keplero (1571-1630), Galileo (1564-1642), revoluciones que influyeron enormemente y que en especial dieron un gran golpe á la autoridad de la Iglesia. La escolástica, desentendiéndose de la Naturaleza y de la experiencia del mundo, ciega ante aquéllo que tenía á sus pies, había vivido en una especie de sueño intelectual; ahora la Naturaleza recobra sus derechos, se manifiesta en toda su magnificencia y sublimidad, en su vida infinita, y vuelve á ser objeto inmediato de contemplación, y su investigación se hace fin principal de la filosofía, y la práctica científica ocupación principal y esencial de los hombres pensadores. Desde este momento, y no antes, empieza la historia de las ciencias naturales; sólo desde este tiempo su historia es un progreso continuado. Fáciles son de apreciar las consecuencias de este cambio intelectual. Las investigaciones científico-naturales, no sólo destruyen una serie de prejuicios y de errores, sino, lo que más importante era, atraen el espíritu de los hombres, sus intereses espirituales, al lado de acá, á la realidad, nutriendo y fundamentando el sentimiento de la propia personalidad en el pensar, el libre examen y la crítica. La actividad observadora y experimentadora supone en el individuo una conciencia independiente, un rompimiento con la autoridad y con la fe, en una palabra, supone la duda; de aquí que los verdaderos fundadores de la nueva filosofía, Bacon y Descartes, llevaban consigo este espíritu independiente de toda autoridad en cuanto la condición para el conoci-

miento de la Naturaleza es la abstracción de todo prejuicio, de toda opinión formada de antemano, y llevaban consigo también la duda en cuanto en principio se debe dudar de todo. No es maravilla que entre las ciencias naturales y la Iglesia ortodoxa se entablase pronto una lucha amarga, que sólo había de terminar con el aniquilamiento de la última.

6. *Bacon de Verulamio*.—El filósofo que opuso la experiencia, esto es, la observación y experimentación de la Naturaleza, á la escolástica y al método empleado hasta entonces en las ciencias, y por lo cual se le suele considerar como el fundador de la nueva filosofía, fué Bacon, Barón de Verulamio (nació en 1561, bajo Jacobo I, Guardasellos y Canciller, después caído, murió 1626; como carácter, no exento de debilidad).

Las ciencias, dice Bacon, se han encontrado hasta aquí en un lamentable estado. Perdida en una estéril y vacía disputa de palabras, la filosofía, durante muchos siglos, no ha producido ningún experimento, ninguna obra de verdadera utilidad para la vida humana. La lógica más ha servido para entronizar el error, que para descubrir la verdad. ¿De dónde proviene todo esto? ¿De dónde procede el actual mísero estado de las ciencias? No de otra cosa sino de que se han alejado de su origen, que es la Naturaleza y la experiencia. Muchas causas han contribuído á ello: en primer lugar el antiguo y arraigado prejuicio de que el espíritu humano depone su dignidad cuando se ocupa detenidamente en la experimentación, en las cosas materiales; además la superstición y el ciego celo religioso, enemigo irreconciliable de la filosofía natural; después el ocuparse exclusivamente de la política y de la moral, como hicieron los romanos, y de la teología, que desde los tiempos cristianos entretuvo exclusivamente á las mejores inteligencias; también la gran autoridad que se atribuyó á algunos filósofos y el culto á la antigüedad; por último, cierta cobardía y desesperanza de vencer las múltiples dificultades

que se oponen á la investigación de las causas naturales. Todos estos factores han producido la decadencia de las ciencias. Ahora se trata de restaurarlas, de hacerlas renacer en sus fundamentos; hay que buscar una nueva base del saber, nuevos principios científicos. Esta reforma, este renacimiento de las ciencias, depende de dos condiciones: una objetiva, que es la purificación del espíritu de todo prejuicio y todo ídolo («Idola») hasta hacerle reflejar tanto la ciencia tradicional como la opinión pública y nuestra propia naturaleza (individual y general). Estas dos condiciones las llena el método de las ciencias naturales, que no es otro que el método inductivo. De la verdadera inducción depende la vida toda de la ciencia.

En estas frases está contenida toda la filosofía de Bacon. Su significación histórica no es, pues, otra sino la de un llamamiento de la reflexión de sus contemporáneos á la realidad, á la Naturaleza y á la experiencia, que antes eran consideradas como regidas por el acaso, y él las hizo objeto del pensamiento, demostrando su necesidad é indefectibilidad. Su mérito es haber introducido el principio de la ciencia experimental, de la investigación natural. Pero su significación está sólo en la exposición de este principio: no podemos hablar de un contenido de la filosofía de Bacon, aun cuando en su «*De dignitate et augmentis scientiarum*» (1623), intentó una enciclopedia sistemática de las ciencias, según una nueva clasificación, contribuyendo con gran copia de observaciones sutiles y fecundas que aun hoy son citadas como sentencias. La obra principal de Bacon es el «*Novum organum scientiarum*», traducido al alemán en la Biblioteca filosófica de Kirchmann. En Londres (1857-72) apareció una edición completa de sus obras por Spedding. Sobre Bacon véase K. Fischer, «*Fr. Bacon de Verulamio*», 2.<sup>a</sup> edic., 1875, y H. Heussler, «*Fr. Bacon y su lugar en la historia*», Breslau, 1889.

7. *La filosofía natural italiana de la época de transición.* Al lado de Bacon, debemos indicar algunos otros filósofos

que preparan y sirven de guía á la filosofía de los nuevos tiempos. Ante todo, una serie de filósofos italianos de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera del XVII. Estos filósofos se relacionan con los esfuerzos descritos de nuestra época de transición en dos formas: de un lado, por su espiritualización de la Naturaleza, que en unos más y en otros menos, en todos ellos reviste un carácter panteísta (Vanini, por ejemplo, da á uno de sus escritos el título «De los maravillosos secretos de la reina y diosa de los mortales, la Naturaleza»); por otra parte, por su enlace con los antiguos sistemas de filosofía. Los más conocidos de estos filósofos son los siguientes: Jerónimo Cardano (1501-76), Bernardino Telesio (1506-88). Escribió: «De rerum natura iuxta propria principia», Franc. Patrizzi (1529-1593). Escribió «Nova de universis philosophia». Giordano Bruno (1548-1600), Vanini (1585-1619), Tomás Campanella (1568-1639). Todos ellos eran hombres de alma apasionada, ardiente y entusiasta; de carácter errabundo y salvaje, de vida inquieta y aventurera, hombres animados por secreto fuego hacia el estudio, pero en los cuales había también harta propensión á los misterios de la astrología y geomancia, sobrada fantasía y presunción, causas por las cuales no produjeron más que un efecto pasajero. Todos ellos fueron perseguidos por la Iglesia; dos (Bruno en Roma, Vanini en Tolosa) terminaron en la hoguera. En su significación histórica, son como la erupción de un volcán; más bien anuncios y burbujas, que fundadores de la filosofía moderna.

El más significado entre ellos fué Giordano Bruno. Restauró la antigua idea (principalmente concebida por los estoicos) de que el mundo es un sér vivo, y que está animado por un alma. El fondo de su pensamiento es la más profunda espiritualización de la Naturaleza, y el considerarla como animada por la razón creadora. La razón es, para él, el artista oculto que forma la materia y se manifiesta dándole forma. De lo íntimo de las raíces ó de la semilla lanza el tronco ó tallo, de éste las ramas, y de las ra-

mas los capullos, las hojas y las flores. Todo está interiormente preparado, dispuesto y terminado. Del mismo modo esta misma razón engendra la semilla en el interior de los frutos y de las flores, etc. Así pues el mundo es un animal infinito, en el cual todo está animado y se manifiesta en las más diversas formas. La relación de la materia con la forma, la determina Bruno del mismo modo que Aristóteles: ambas se contienen como potencialidad y actualidad, ninguna existe sin la otra; la forma es la fuerza interior y activa de la materia, la materia es la posibilidad infinita, como la infinita aptitud de formación, es la madre de todas las formas. Los demás aspectos de la filosofía de Bruno, su doctrina de las formas del conocimiento (Tópicos) que en la mayor parte de sus escritos aparece, tienen menos interés filosófico, por lo cual los pasaremos por alto. De las obras de Bruno (edic. italiana de Pablo de Lagarde, Gotinga, 1888-89, latina de Florentino y otros, 1880-89) debemos citar: «Della causa, principio ed uno» (traduc. de A. Lasson en Bibli. fil. Kischmann, 2.<sup>a</sup> edic. 1889). Sobre Bruno véase Chr. Bartolomé, «G. Bruno», París, 1846-47; H. Brunnhofer, «G. Brunos Weltanschauungs», Leipzig, 1882.

8. Como Bacon entre los ingleses y Bruno entre los italianos, Jacobo Böhme representa entre los alemanes este período de transición. Cada uno de ellos lleva el sello especial de su nación: Bacon es el portaestandarte del empirismo, Bruno el representante del panteísmo poético, Böhme el padre de la mística teosófica. Por la profundidad de sus principios, pertenece Böhme á una época posterior, por la imperfección de la forma de su filosofía, á la serie de los místicos de la Edad Media, mientras que históricamente se relaciona con la Reforma alemana protestante. Nosotros le colocaríamos más bien entre los precursores y profetas de los tiempos modernos.

Jacobo Böhme, nació en 1575 en el alto Seidenburg, no lejos de Görlitz en Oberlausits. Sus padres fueron pobres aldeanos. De niño guardaba el rebaño, después, cuando

hubo aprendido en la escuela del pueblo á leer y á mal escribir, aprendió el oficio de zapatero en Görlitz; allí se perfeccionó en su oficio y se estableció después como maestro en 1594. Ya en su niñez había tenido accesos de iluminismo ó misteriosas apariciones, que después se repitieron cuando su alma, poseída por el amor de la verdad, se sintió agitada por las inquietudes religiosas de aquellos tiempos. Fuera de la Biblia, Böhme sólo había leído algunos escritos místicos, teosóficos y alquimistas, por ejemplo los de Paracelso, y cuando empezó á consignar por escrito sus pensamientos ó, como él los llamaba, sus visiones, mostró la falta de toda cultura. De aquí su premiosidad y dificultad en la expresión que, sin embargo, muchas veces aparecía revestida de sutileza dialéctica y poética belleza. Su primer libro «Aurora» escrito en el año 1612, fué condenado desde el púlpito por el párroco de Görlitz, Gregorio Richter, así como su autor. El magistrado le prohibió escribir libros por medio de un decreto al cual se sometió Böhme durante largos años, hasta que las necesidades imperiosas de su espíritu pudieron más que su obediencia y recobró su actividad de escritor. Böhme era un hombre insignificante, tranquilo, modesto y dulce. Murió en 1624.

Es difícil hacer un resumen en pocas palabras de la teosofía de Böhme, pues en vez de expresar sus doctrinas en la forma acostumbrada por los pensadores, se sirvió de cuadros plásticos, de obscuras intuiciones y descripciones de la Naturaleza, recurriendo á medios de expresión raros y arbitrarios. Reina en sus escritos un tono crepuscular, como en el interior de las catedrales góticas, en las cuales la luz penetra por las multicolores vidrieras. De aquí el encanto que produce en muchas almas. Su pensamiento principal es que el desdoblamiento interior, el dualismo del alma, es la manifestación de Dios, en cuanto éste puede ser concebido como espíritu. Espíritu vivo sólo es para Böhme Dios y en cuanto comprende la diferencia de sí mismo y en sí mismo, en este cambiar, y en esta diferencia en sí mismo es

objeto y manifiestamente conciencia. La diferencia de Dios en Dios mismo es la fuente de su actualidad y espontaneidad como de toda actualidad y espontaneidad, el origen de toda actividad, la conciencia obrando en sí misma y creando la vida. Los escritos de Böhme son inagotables en imágenes para explicar este aspecto negativo de Dios, su autodiferenciación y desasimiento del mundo. «El gran espacio sin fin, dice, requiere lo estrecho y un límite, pues en el espacio sin límite no podría haber revelación: por lo cual debe haber un atractivo y una exclusión para que la revelación aparezca». «Mira, dice en otro lado, si la voluntad sólo fuese de un género, el alma sólo tendría una cualidad y sería una cosa inmóvil y siempre estaría en reposo y no haría más que una cosa. No tendría goce alguno, ni habría ciencias ni artes, ni sabiduría; todo sería nada y no habría, ciertamente, aspiración ni deseo de nada, pues todo sería lo uno. Así no se puede decir que Dios sea voluntad y esencia en uno mismo; hay una diferencia. Ningún objeto puede revelarse sin resistencia; pues si no hubiera nada que le resistiera, nada saldría de él ni volvería á él; pero si nada volviese á sí sino en aquello de que originariamente saliera, nada saldría de su primitivo origen». Muy netamente expresa Böhme esta misma idea en sus respuestas á las cuestiones teosóficas, cuando dice: «el lector debe saber que todas las cosas consisten en *si* y *no*, ya sean divinas, diabólicas, terrenales ó como se quieran denominar. Lo Uno, como el *Si*, es vana fuerza y amor y es la verdad de Dios\* y Dios mismo. Pero Dios sería en sí mismo incognoscible y no habría gozo ni honorabilidad ni sentimiento sin el *No*. El *No* es un opuesto del *Si* ó de la verdad, porque para que la verdad se manifieste, necesita un contrario en el cual se ejerciten el amor, la sensibilidad y la voluntad. Pues lo Uno no tiene en sí lo que quiere, por lo que se duplica, por lo mismo no puede sentirse en la unidad y se siente en la duplicidad». En una palabra, sin diferencia, sin oposición, sin desdoblamiento no existe, para Böhme, conocimiento, ni es posible la concien-

cia; sólo en lo otro, en la oposición del sujeto consigo mismo se hace la claridad y la conciencia. De esta concepción, de la idea de una unidad que se diferencia en sí misma, no hay más que un paso para llegar á la doctrina de la Trinidad de la Iglesia: Böhme hizo el esquema de esta doctrina en varias aplicaciones y explicaciones de su concepción de la vida divina y de su proceso de desdoblamiento. Schelling recogió luego esta idea de Böhme y la desarrolló filosóficamente en sus obras.

Si hubiéramos de señalar á la teosofía de Böhme un lugar en la historia del pensamiento, en el desarrollo ulterior de la filosofía, tendríamos que considerarla como un complemento al sistema de Espinosa. Mientras Espinosa afirma el retorno de todas las cosas finitas á lo Uno, Böhme explica el nacimiento de todo lo finito del eterno Uno y la interior necesidad de este nacimiento, puesto que el sér de este Uno, sin tal desdoblamiento, más bien sería un no sér. Comparado con Descartes, Böhme comprendió el concepto de la conciencia individual y de las relaciones de lo finito con Dios más profundamente que él. Por lo demás, su posición histórica es excepcional y aislada, su forma de exposición demasiado torpe para que se pueda considerar su doctrina como un sistema coordinadamente desarrollado. Véase: «J. Böhme, su vida y sus obras teosóficas», con introducción y comentarios de J. Claassen, 3 tomos, Stuttgart, 1885.

#### § 24.—Descartes.

El padre de la filosofía moderna es Descartes. Mientras por un lado, como los hombres de la época de transición, rompía con la filosofía anterior á él y empezaba de nuevo el estudio de los problemas filosóficos, por otro lado, no sólo nos daba, como Bacon, un nuevo método científico y,

como Böhme y sus contemporáneos italianos, nuevas concepciones filosóficas y fundamentaciones metódicas, sino que encontró un nuevo principio anterior á todo prejuicio, un principio positivo y fecundo, derivando del mismo la afirmación principal de todo su sistema. Este nuevo principio, anterior á todo juicio, es el que constituye la fecundidad del método de Descartes y el que le hace fundador de la filosofía moderna.

Renato Descartes (Renatus Cartesius) nació el año 1596 en La Haya, en la Turena. Emancipado de antemano de la filosofía y de la erudición imperantes, que sólo le condujeron á la duda, decidió dar un adiós á todas las escuelas anteriores y estudiar directamente y por sí mismo el gran libro del mundo, y formarse una idea propia de la Naturaleza y de la vida humana. Dejó á los veintiún años los estudios, dedicándose al ejercicio de las armas, y se alistó como voluntario en el ejército de Mauricio de Orange, y luego en el de Tilly. Sin embargo, su afición á los estudios filosóficos y matemáticos era tan grande, que no pudo sustraerse á ellos por mucho tiempo; en 1621, después de largas luchas consigo mismo, en las cuales se arraigó en él el propósito de reformar las ciencias sobre la base de un sólido principio, abandonó la campaña, hizo largos viajes, residió largo tiempo en París, abandonó por fin en 1629 su patria, y marchó á Holanda, para vivir allí desconocido y dedicado exclusivamente á la filosofía y á desarrollar sus ideas. Vivió en Holanda veinte años, no sin tener que sostener enconadas luchas con los teólogos fanáticos, hasta que en 1649 la invitación de la reina Cristina de Suecia le determinó á partir á Stokolmo, donde murió al año siguiente ó sea en 1650.

El pensamiento y contenido de la filosofía cartesiana puede resumirse del modo siguiente.

a). Para llegar á establecer algo sólido y permanente en la ciencia, es preciso empezar desde los primeros fundamentos, es preciso romper con todos los prejuicios adquiridos en la niñez, y dudar de todo aquéllo que no nos pa-

rezca demostrado hasta la evidencia. Debemos, pues, dudar, no sólo de la existencia de las cosas sensibles, puesto que los sentidos nos engañan, sino hasta de las mismas verdades de la matemática y de la geometría, pues por seguro que parezca que dos y tres son cinco y que el cuadrado tiene cuatro lados, no sabemos, criaturas humanas, si Dios nos tiene destinados á la verdad ó al error y á la incertidumbre. Es, pues, necesario dudar de todo, y hasta negarlo todo y considerarlo como falso. *b*). Pero si podemos negarlo todo en cuanto se presta á la duda, hay una sola cosa que no podemos negar, á saber, que nosotros mismos, que estamos pensando esto, existimos. Precisamente el acto mío de negarlo todo es prueba de que yo, el sujeto pensante, existo. Así pues, la afirmación «pienso, luego existo» (*cogito, ergo sum*), es la primera y la más cierta que se aparece á todo filósofo. De la certeza de esta primera afirmación depende la de todos los demás conocimientos. La objeción de Gassendi de que de toda actividad humana puede deducirse como de la actividad pensadora la existencia, y que por tanto podemos del mismo modo decir: «paseo, luego existo», no es pertinente, pues yo no estoy persuadido de ninguno de mis actos con tal certidumbre como de que pienso. *c*). De la afirmación ó proposición «pienso, luego existo», dedúcese además la determinación general de la esencia del espíritu. Desde el momento que investigamos quién somos nosotros, y tenemos por falso todo lo que es diferente de nosotros, vemos claramente que todo lo que nos rodea podemos rechazarlo sin perder nuestra personalidad, menos nuestro pensamiento; el pensamiento subsiste mientras negamos todo lo demás; así pues, á nuestra naturaleza no corresponde extensión alguna, ni figura alguna, ni ninguno de los atributos, en fin, que asignamos á los cuerpos, sino que lo que constituye la esencia de nuestra naturaleza, la esencia del espíritu, es sólo el pensamiento. Según esto, yo soy esencialmente un sér pensante, es decir, espíritu, alma, inteligencia, razón. El pensamiento es mi sustancia. Por consi-

guiente, el espíritu puede ser conocido por sí mismo, sin ninguno de los atributos que corresponden á los cuerpos; su concepto no tiene nada de lo que se halla en el concepto de los cuerpos. Por esto mismo es imposible explicarlo por medio de una idea sensible ó formarse una imagen de él: sólo se concibe por la pura inteligencia. *d*). De la proposición «pienso, luego existo», dedúcese además la regla general de toda certidumbre. Estoy convencido de que existo, porque pienso. ¿Pero qué es lo que produce en mí la certidumbre de esta proposición? Indudablemente, no otra cosa que la evidencia de que es imposible que lo que no existe piense. De aquí se sigue ahora el criterio de la certidumbre para todo conocimiento: todo aquéllo que yo encuentre tan claro y evidente como la afirmación *cogito, ergo sum*, lo tendré por cierto. *e*). Esta regla es, sin embargo, sólo un principio de certidumbre, no proporciona por sí misma el conocimiento de la verdad. Debemos pasar revista á nuestros pensamientos ó ideas, aplicando aquella regla para descubrir una verdad objetiva. Nuestras ideas son, unas nativas, otras aportadas por los demás, otras, en fin, formadas por sí mismas. Entre estas ideas encontramos ante todo la idea de Dios. Preguntémonos de dónde procede esta idea. Es indudable que no procede de nosotros mismos: esta idea sólo puede provenir de un sér que reúna en sí todas las perfecciones, esto es, de un Dios realmente existente. A la pregunta de cómo puede formarse en mí la idea de un sér más perfecto que yo, deberé contestar que tal idea tiene necesariamente que provenir de un sér cuya naturaleza sea realmente más perfecta que la mía. Todos los atributos de Dios me demuestran, cuanto más pienso en ellos, que su idea no puede proceder de mí. Pues si bien puede haber en mí la idea de una sustancia, porque yo soy realmente una sustancia, sin embargo, esta idea no puede ser la de una sustancia infinita, porque yo soy una sustancia finita, por lo que tal idea no puede proceder sino de una sustancia infinita. Y no se puede suponer que el concepto de lo infinito se

forme por abstracción ó negación de lo finito, como la idea de las tinieblas se forma por la idea de la negación de la luz; antes bien considero que lo infinito contiene más realidad que lo finito, y que por esto el concepto de lo infinito es en cierto modo anterior en mí al concepto de lo finito. Y puesto que la idea de la sustancia infinita es más clara y evidente en mí que la idea de la sustancia finita y tiene más realidad para mí que todas las demás ideas, claro está que será la idea de que tenga menos motivos para dudar. Sólo resta, puesto que ya sé que la idea de Dios procede de Dios mismo, saber de qué manera la recibo de Dios. No la han creado mis sentidos, no ha llegado á mí involuntariamente como la idea de lo sensible, pues ésta nace en mí por afectación de los órganos externos: tampoco la puedo haber imaginado, puesto que no puedo quitar ni añadir nada á tal idea: por consiguiente, sólo me resta pensar que es nativa en mí, del mismo modo que es nativa en mí la idea de mi propio yo. Así pues, la primera prueba que hallo para creer en la existencia de Dios, es que esta idea la encuentro en mí mismo y que debe tener una causa real para existir en mí. Además mi propia imperfección y el conocimiento que yo tengo de mi propia imperfección, me lleva necesariamente á la idea de Dios. Pues como quiera que yo reconozco algunas perfecciones que á mí me faltan, debe existir un sér más perfecto que yo, un sér del cual yo dependo y del que recibo todo lo que tengo. Pero la prueba más decisiva y evidente de la existencia de Dios, es sin duda la que deriva de su mismo concepto. Si el espíritu, entre las diferentes ideas que posee, encuentra una que es la más excelente de todas, la del sér absolutamente perfecto, tiene que reconocer que esta idea, no sólo, como todas las demás ideas, contiene la posibilidad de la existencia, es decir una existencia eventual, sino que encierra en sí la necesidad de la existencia. Y así como el espíritu reconoce que la idea del triángulo implica que la suma de sus tres ángulos equivalga á dos rectos, y tiene la certi-

dumbre de que así sucede en todo triángulo, del mismo modo deduce con necesidad absoluta que en el concepto del sér absolutamente perfecto se contiene necesariamente la idea de la existencia, y por tanto que realmente existe. Ninguna otra de las ideas que el espíritu posee entraña en sí la necesidad de la existencia, pero de la idea del sér sumo no se puede separar el concepto de la existencia sin caer en contradicción. A la comprensión de esto sólo se oponen nuestros prejuicios. En efecto, estamos habituados á distinguir en el concepto de todas las cosas, su existencia y además solemos concebir ideas nacidas de nuestra fantasía, con lo que sucede que en la consideración del sumo sér dudamos si esta idea será mera creación de nuestra fantasía, ó por lo menos de tal índole que el concepto de la existencia no esté contenido en ella. Esta demostración es diferente en su esencia de la de Anselmo de Cantorbery, que combatió Tomás. En efecto, aquél decía: «Si consideramos lo que significa la palabra Dios, veremos que se contiene en ella lo más grande que puede ser pensado, ahora bien; en el pensamiento no puede contenerse más de lo que se contiene en la realidad, luego Dios existe, no sólo en la representación sino también en la realidad». La mácula está aquí manifiesta en la forma del silogismo, pues sólo podemos llegar á la siguiente conclusión: «Dios debe ser representado como existente en la realidad», pero de aquí no se sigue su existencia real. Mi demostración por el contrario es ésta: á mí me parece claro y evidente que lo que conviene á la verdadera é inmutable naturaleza de una cosa ó á su esencia ó á su forma, debe ser predicado de ella. Cuando examinamos é investigamos el concepto de Dios hallamos que la existencia es un atributo que conviene á su verdadera é inmutable naturaleza, por tanto podemos atribuir legítimamente á Dios el predicado de la existencia. En la idea del sér perfectísimo está contenida necesariamente la idea de la existencia, no por una ficción de nuestra inteligencia, sino porque la existencia con-

viene á su verdadera é inmutable Naturaleza. *f*). Este resultado obtenido: la existencia de Dios, es de la más alta importancia. Antes vimos que habíamos de renunciar á toda certidumbre porque no sabíamos si Dios nos tenía destinados al error, si el error era anejo á la naturaleza del espíritu humano. Ahora sabemos que la idea de Dios es una idea cierta, porque la consideramos en sus atributos necesarios; sería, pues, una contradicción que nos engañara ó que fuera la causa de nuestros errores; pues si el poder de engañar es muestra de sabiduría, es también muestra de maldad. Nuestra inteligencia, por lo tanto, no puede concebir un objeto que no sea verdadero, en tanto es concebido por ella, es decir en tanto es claro y evidente. Pues podríamos llamar, con razón, engañador á Dios si nos hubiera dotado de una inteligencia tan perversa, que nos hiciese considerar lo falso como verdadero. De este modo cesa la duda que preconizábamos al principio. De la esencia de Dios emana para nosotros toda certidumbre. Para poseer un conocimiento cierto, basta que percibamos clara y evidentemente una cosa, por lo que estaremos ciertos de la existencia de un Dios que no nos engaña. *g*). De la idea verdadera de Dios se deducen los principios de la filosofía natural ó la doctrina de las dos sustancias. Sustancia es lo que para existir no necesita de ningún otro sér. En este sentido (sumo) sustancia sólo es Dios. Dios, como infinita sustancia, tiene su razón de sér en sí mismo, es causa de sí mismo. Por el contrario, las dos sustancias creadas, la sustancia pensante y la sustancia corpórea, espíritu y materia, son sólo sustancias en el amplio sentido de la palabra; se las puede clasificar en el concepto común de sustancias que necesitan para existir de la obra de Dios. Cada una de estas sustancias tiene su atributo propio, que completa su naturaleza y su esencia y en el cual radican sus demás determinaciones. El atributo y esencia de la materia es la extensión, la esencia del espíritu es el pensamiento. Pues todo lo demás que puede ser predicado de los cuerpos, presupone la extensión

y es sólo una modalidad de la extensión, así como todo lo que hallamos en el espíritu, es una modalidad del pensamiento. La sustancia que corresponde inmediatamente al pensamiento es el espíritu, y la sustancia que corresponde inmediatamente á la extensión es la materia ó los cuerpos. Puesto que el pensamiento y la extensión difieren uno de otro, y el espíritu no puede ser conocido bajo los atributos de la materia, sino que es la negación de los atributos de ésta, infiérese de aquí que la esencia de las sustancias es excluirse recíprocamente. Espíritu y cuerpo son absolutamente distintos y no tienen nada de común. *h*). En sentido antropológico (para pasar á la física de Descartes que sólo tiene un interés filosófico secundario) dedúcese de esta relación entre espíritu y materia una relación dualística entre alma y cuerpo. Si la materia toda es extensión y el espíritu es esencialmente pensamiento, y no tienen nada de común, la unión de alma y cuerpo sólo puede ser mecánica. El cuerpo, por un lado, sólo puede ser concebido como un artificioso autómatas que Dios ha formado, como una estatua ó máquina de la tierra. En este cuerpo vive un alma, estrechamente unida á él, pero no esencialmente. La unión de ambos es sólo una poderosa aproximación, puesto que ambos, no sólo son factores autónomos, sino esencialmente distintos uno de otro y hasta opuestos. El cuerpo es una máquina acabada, que no varía por la unión del alma con él, sino que es animada por cierto movimiento que le comunica ésta; las ruedas de la máquina siguen siendo como eran antes. Pero el pensamiento que habita en ella, hace á esta máquina distinta de todas las demás, por lo que los animales, que carecen de conciencia y de pensamiento, se identifican con todas las demás máquinas. De aquí se origina ahora la cuestión de cuál es el sitio del alma. Siendo cuerpo y alma sustancias diferentes y hasta opuestas, no pueden penetrarse mutuamente, sino que estando unidas poderosamente, se deben tocar en un punto. Ahora bien, según Descartes, este punto donde el alma se

encuentra, no es todo el cerebro, sino sólo la parte más interior de éste, una pequeña glándula situada en el centro de la masa cerebral: la glándula pineal. La prueba de este aserto de que el alma reside en la glándula pineal, es la circunstancia de que todas las demás partes del cuerpo son dobles, lo que no puede suceder con la glándula pineal, porque entonces percibiríamos los objetos dobles. No existe, por lo demás, ningún otro sitio en el cuerpo donde se puedan reunir y unificar las sensaciones más que esta glándula. La glándula pineal es, por consiguiente, el sitio preferente del alma en el cuerpo y en el cual se forman nuestros pensamientos.

Con lo dicho está trazado el resumen del sistema cartesiano y ahora en pocas palabras le asignaremos el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía. Descartes es el fundador de una nueva era de la filosofía, en cuanto sentó el postulado de la necesidad de despojarse de todo prejuicio. Precisamente ese principio de protesta contra toda imposición contraria á las leyes del pensamiento, ha subsistido como principio fundamental de la nueva época. En segundo lugar, enunció el principio de la autonomía del pensamiento individual, del puro yo existente por sí mismo (el espíritu ó sea la sustancia pensante es concebido por Descartes como yo individual), principio desconocido de la antigüedad concebido en esta forma. En tercer lugar, Descartes formuló la oposición del sér y del pensar, de la existencia y la conciencia, señalando como tema de la nueva filosofía la resolución de este problema. Pero con estas ideas, que hacen época en la historia de la filosofía, están íntimamente relacionados los errores de la filosofía cartesiana. En primer lugar, Descartes expuso el contenido de su sistema, y especialmente sus tres sustancias, de un modo empírico. Si bien comienza su sistema con una protesta contra todo lo existente, considerando que nada se debe aceptar como demostrado, sino que es preciso derivarlo todo del pensamiento, esta protesta no es seria; después de haberlo

negado todo, vuelve á afirmarlo de nuevo en la misma forma que lo encontró, una vez adquirido el principio de la certidumbre. Y así sucede que Descartes considera la idea de Dios como la de las dos sustancias, como datos inmediatos del pensamiento. Para hallar estas ideas, es cierto, realiza una abstracción de todo lo que le rodea inmediatamente, pero al fin subsisten las dos sustancias como resto, una vez separado todo lo demás. Por consiguiente, son formadas de un modo empírico. Otro defecto consiste en que Descartes aísla los dos lados de la oposición, pensar y sér. Los considera á ambos como sustancias, es decir, como fuerzas que se excluyen mutuamente y se niegan. La esencia de la materia consiste, para él, únicamente en la extensión, es decir, en la pura apariencia; la del espíritu en el pensamiento, es decir, en la pura esencia. Ambas están enfrente la una de la otra como centrífugas y centrípetas. En esta concepción del espíritu y de la materia, es imposible concebir en ellos la unión; allí donde estas dos fuerzas se reúnen y obran la una sobre la otra, como en el hombre, esa unión se realiza por un acto de creación, por una asistencia divina. Sin embargo, Descartes trata de encontrar una conciliación por ambos lados. Pero precisamente la tercera falta de su sistema es la imposibilidad de vencer este dualismo. En la proposición: «pienso, luego existo» ó yo soy «pensante» aparecen los dos lados, el sér y el pensar, como unidos, conservando cada uno su independencia. A la pregunta de ¿cómo se contiene el yo en la extensión?, sólo puede contestar: pensando, es decir, negativamente, exclusivamente. Así pues, para conciliar esta oposición, sólo queda la idea de Dios. Dios crea las dos sustancias, por la voluntad de Dios se unen; por la idea de Dios adquiere el yo la certidumbre de que lo extenso existe. Dios es, en cierto modo, un *Deus ex machina*, para hacer posible la unión del yo con la extensión: Tal unión es manifiestamente exterior. Este defecto del sistema cartesiano, es lo que da origen al sistema siguiente.

Las principales obras de Descartes son: «Discours de la méthode», «Meditationes de prima philosophia», «Principia philosophiæ» y «Les passions de l'âme». La Academia de París prepara actualmente una nueva edición completa de sus obras. En alemán se encuentran traducidos casi todos los escritos de Descartes en la Biblioteca filosófica Kirchmann. Franc. Bouillier es autor de un tratado completo sobre la filosofía cartesiana («Histoire de la phil. Cartésienne», 3ª edic., París, 1868). Son de mencionar los siguientes trabajos alemanes: C. Schaarshmidt, «Descartes» y «Spinoza» (Bonn, 1850); Ant. Koch, «Die psychologie Descartes» (Munich, 1881); P. Natorp, «Descartes Erkenntnistheorie» (Marburgo, 1882).

#### § 25.—Geulincx y Malebranche.

1. Descartes concretó los conceptos de espíritu y materia, conciencia y existencia, en el mayor alejamiento unos de otros. Ambos son para él sustancias, fuerzas independientes, términos que se excluyen recíprocamente. El espíritu (esto es, según su concepción del individuo, el yo) es para él todo lo contrario de materia, lo que excluye á la materia, lo que se abstrae de lo sensible; materia, algo completamente opuesto al pensamiento. Así determinados ambos conceptos, surge inmediatamente la cuestión de cómo es posible una relación entre ambos. ¿Cómo pueden, por una parte, obrar sobre el alma las impresiones de los sentidos; cómo puede, por otro lado, determinar al cuerpo la voluntad del alma, si ambos son diferentes en absoluto y hasta opuestos? En este punto, toma el cartesiano Arnold Geulincx (n. 1625 en Amberes, m. 1669, siendo profesor de filosofía en Leyden) el sistema de Descartes para darle un desarrollo lógico. Según Geulincx, ni el alma obra inmediata-

mente en el cuerpo, ni el cuerpo obra inmediatamente sobre el alma. No obra el alma inmediatamente sobre el cuerpo, porque yo muevo mi cuerpo á mi albedrío, pero yo no soy la causa de este movimiento; pues yo no sé cómo se efectúa; yo no sé de qué manera el movimiento se traslada desde mi cerebro á todos mis miembros, y es imposible que sea yo el que haga lo que no sé cómo se efectúa. (*Quod nescis quomodo fiat, id non facis.*) Pero si yo no puedo producir un movimiento dentro de mi cuerpo, menos lo podré producir fuera de él. Por tanto, yo sólo soy un espectador de este mundo; la única acción que me resta, que es mía propia, es la contemplación. Pero aun esta misma contemplación se efectúa de un modo raro. Pues ¿cómo llegan á nosotros nuestras intuiciones del mundo exterior? Es imposible que el mundo obre directamente sobre nosotros. Porque si bien, por ejemplo, en el acto de la visión, los objetos exteriores producen en mis ojos una imagen, ó una impresión en mi cerebro como si fuera de cera, esta impresión ó esta imagen no son nada material ó corporal, lo que no podría producirse de ningún modo en mi espíritu, que es todo lo contrario de la materia. De aquí que no haya más remedio que buscar la comunicación de estas dos sustancias en Dios. Dios solo es el que une lo exterior á lo interior y lo interior á lo exterior; los fenómenos exteriores con su representación interior; el que hace que el mundo sea accesible á mi espíritu, y el que hace que las determinaciones interiores de mi voluntad se traduzcan en actos. Esta acción es la que une lo exterior con lo interior, el mundo con el espíritu, por lo que no es la acción del espíritu ni la del mundo, sino la acción de Dios. El movimiento de mis miembros no es el efecto de mi voluntad, es la voluntad de Dios lo que hace que mis miembros se muevan como yo quiero. Con ocasión de mi voluntad, Dios mueve mi cuerpo; con ocasión de una impresión de mi cuerpo, Dios suscita en mí una representación: lo uno es sólo el pretexto, la causa ocasional de lo otro (de aquí el nombre de teoría de las

causas ocasionales ú ocasionalismo). Pero no es que mi voluntad mueva al motor, de modo que él mueva mis miembros, sino que el que dió á la materia sus leyes y la dotó de movimiento, fué el que creó mi voluntad uniendo cosas tan distintas como son el movimiento de la materia y el arbitrio de mi voluntad, uniéndolas de tal modo, que, si mi voluntad quiere, se efectúa un movimiento que él quiere, y si se efectúa un movimiento, es que mi voluntad le quiere, sin que haya entre alma y cuerpo ningún influjo físico. Por el contrario, es como si dos relojes marchasen con marcha tan igual, que cuando diese la hora en uno, también diese en el otro, no por un influjo mutuo de uno sobre otro, sino porque los dos han sido dirigidos ó puestos en hora igualmente por una misma mano; del mismo modo, la armonía y correspondencia del movimiento de los cuerpos y de la voluntad, depende del sublime artista, que de esta manera los ha ligado uno con otro.

Se ve que Geulinx no hizo sino llevar al extremo la concepción dualística de Descartes. Mientras Descartes considera la unión del espíritu y el cuerpo como una poderosa combinación, Geulinx la llama milagro. Por consecuencia, en estas dos concepciones no es posible encontrar una mediación inmanente, sino sólo una mediación transcendente. Una buena edición completa de las obras de Geulinx (las más importantes son: «*Ἠθικὴ θεωρητικὴ*, sive *Ethica*» y la «*Metaphysica*»), así como una monografía sobre él, publicó J. P. N. Land (Haya, 1891-93; 1895).

2. Emparentado con el pensamiento fundamental de Geulinx, y también una consecuencia y desarrollo de la filosofía cartesiana, es el punto de vista filosófico de Nicolás Malebranche (n. París, 1638, oratoriano á los veintidós años, fué ganado por los escritos de Descartes, y murió, después de sostener varias campañas con sus rivales los teólogos, en 1715).

Malebranche parte de la concepción cartesiana de las relaciones del alma con el cuerpo. Ambos son completa-

mente distintos y, por su naturaleza, opuestos. Ahora bien, ¿cómo puede el espíritu (es decir, el yo) llegar al conocimiento del mundo exterior y á las ideas de las cosas corporales? Pues en el espíritu sólo pueden estar presentes las formas de las ideas de las cosas materiales y exteriores, el espíritu no contiene la cosa misma, sino sólo su idea; la cosa permanece fuera del espíritu. Estas ideas no pueden proceder, ni del espíritu, ni de las cosas mismas. No pueden proceder del espíritu, pues el alma, como sér limitado, no puede tener el don de crear estas ideas de sí misma; lo que sólo es idea del espíritu, no tiene realidad, y lo que tiene realidad, lo que existe y cuya existencia y representación no depende de la voluntad del alma, esto es, las ideas de las cosas, nos son dadas, no son producto de nuestro pensamiento. Pero tampoco extrae el espíritu las ideas de las cosas mismas; es incomprendible que de las cosas, que son materiales, partan las impresiones del alma, que es inmaterial; además de que estas impresiones, infinitas en número y variadísimas, al encontrarse, se perturbarían y destruirían. Por tanto, es necesario que el espíritu perciba las cosas en un tercer sér, que se halla por encima de la oposición de alma y cuerpo, en Dios. Dios, la sustancia absoluta, comprende todas las cosas en sí, percibe todas las cosas, según su naturaleza, en sí mismo; en él están las ideas de todas las cosas; él es todo el mundo intelectualizado ó idealizado. En él contemplamos las ideas, porque nosotros estamos también de tal manera en él, ligados á él, que se le puede llamar el lugar de los espíritus (*lieu des esprits*); de él parten también nuestra voluntad y nuestros sentimientos con respecto á las cosas; él reúne el mundo objetivo y el subjetivo, inseparables por su naturaleza.

La filosofía de Malebranche, cuyo pensamiento fundamental es sencillamente que nosotros conocemos y vemos todas las cosas en Dios, se muestra de este modo semejante al ocasionalismo de Geulincx, como una tentativa para conciliar el dualismo dentro de la filosofía de Descartes. La

obra más importante de Malebranche es: «De la recherche de la vérité». Jules Simon dió á la estampa sus obras, no completas, en 4 tomos (París, 1871).

3. Hemos expuesto dos de los defectos ó contradicciones de la filosofía cartesiana. Descartes concibe el alma y el cuerpo como dos sustancias, como dos seres que se excluyen recíprocamente, y trata de conciliar esta oposición. Pero tal conciliación sólo puede ser exterior, y sólo puede realizarse fuera de ellas. Si el pensamiento y la existencia son sustancias, sólo podrán negarse, excluirse. La teoría sobrenatural es, pues, inevitable consecuencia. El camino más sencillo es hacer caer por tierra la suposición en que se apoyan, quitar á cada uno de los contrarios su independencia, concebirlos, no como sustancias, sino como formas fenomenales de una sustancia. Esta solución es anunciada especialmente por una circunstancia. Según Descartes, Dios es la infinita sustancia, la única sustancia en el verdadero sentido de la palabra. El espíritu y la materia son también sustancias, pero sólo en relación la una con la otra: en relación con Dios, no subsisten por sí mismas, no son sustancias. Esto, examinado atentamente, es una contradicción. La verdadera consecuencia sería la siguiente: ni el yo (esto es, el individuo que piensa), ni las cosas materiales, son algo sustantivo, sólo lo es la sustancia, es decir, Dios; sólo éste tiene verdadero sér, y todo sér que se manifiesta como individuo, carece de sér sustancial, y sólo posee una existencia accidental en la sustancia única y verdadera. Malebranche se acerca á esta consecuencia: por lo menos, para él, el mundo corpóreo, en cierto modo, desaparece en Dios, en donde como modelo eterno están contenidas todas las cosas. Pero el que entra de lleno en toda la extensión de semejante consecuencia, en la accidentalidad de todos los individuos y en la única y exclusiva sustancialidad de Dios, es Espinosa; su sistema es la consumación y el desarrollo lógico del cartesianismo.

## 26.—Espinosa.

Baruch (Benito) Espinosa nació el 24 de Noviembre de 1632 en Amsterdam. Sus padres, judíos de familia portuguesa, fueron comerciantes acomodados que pudieron proporcionarle una conveniente educación. Estudió con extraordinaria aplicación la Biblia y el Talmud. Pronto dejó, sin embargo, el estudio de la teología por la física y las obras de Descartes; por aquel mismo tiempo se separó del judaísmo, con el cual había roto ya interiormente, sin declararse abiertamente cristiano. Para escapar á las persecuciones de los judíos, que le habían anatematizado y que querían atentar contra su vida, abandonó Amsterdam y marchó á Leyden; por último se trasladó á La Haya, donde vivió retirado, cultivando las ciencias. Ganábase la vida con la industria de las lentes ópticas que vendía á sus amigos. Carlos Ludwig, elector palatino, le ofreció, prometiéndole completa libertad para filosofar, pero exigiéndole la promesa de no atacar á la religión establecida, la cátedra de filosofía de Heidelberg: Espinosa la rechazó. Débil de cuerpo, enfermo del pecho durante largos años, Espinosa murió á los cuarenta y cuatro de edad, el 21 de Febrero de 1677. Por doquiera en su vida se refleja la perfecta serenidad y la sublime paz del sabio consumado. Sobrio, señor de sus pasiones, nunca estuvo alegre ni triste en demasía; dulce y benévolo, dotado de un carácter de una pureza admirable, fué fiel en su vida á las doctrinas de su filosofía. Su obra principal «La Etica» («Ethica, ordine geometrico demonstrata»), se publicó el año de su muerte. Probablemente tenía el propósito de editarla él mismo, pero sin duda la odiosa acusación de ateísmo que pesaba sobre él le hizo desistir de tal idea. Su amigo más íntimo, el médi-

co Luis Meyer, dirigió la publicación de la obra, después de su muerte, y conforme á sus instrucciones. Además de la *Ética*, escribió Espinosa el «*Tractatus theologico-politicus*» y el «*Tractatus politicus*» que no terminó. La edición más completa de sus obras es la de Bloten y Land (2.<sup>a</sup> edición, Haya, 1895). La Biblioteca Kirsman publicó una traducción alemana. De las numerosas monografías sobre Espinosa citaremos la de Th. Camerer, «*La Doctrina de Spinoza*», 1877; Ders., «*Spinoza y Schleiermacher*», 1903; John Caird, «*Spinoza*», 1888 (Philos. «*Klassiks*»); W. Bolin, «*Spinoza*» («*Héroes del espíritu*», t. IX); J. Freudenthal, «*Spinoza, su vida y su doctrina*», tomo I «*La vida de Spinoza*» (Stuttgart, 1904 Fr., Frommann, editor).

El sistema de Espinosa descansa en tres principios de los cuales se deduce toda su doctrina con necesidad matemática. Estos conceptos son los conceptos de sustancia, de atributo y de modo.

a). *Espinosa parte del concepto cartesiano de la sustancia*.—Sustancia es aquéllo que para existir no necesita de otra cosa. Según este concepto de la sustancia, sólo puede existir una sola sustancia. Lo que sólo existe por sí mismo es necesariamente infinito, no condicionado ni limitado por otro. Pero no pueden existir varios infinitos, pues no se distinguirían en nada; la pluralidad de sustancias, tal como la concibe Descartes, es una contradicción. Sólo puede, en efecto, existir una sustancia absolutamente infinita. Espinosa llamaba á esta sustancia Dios. Por tanto, como es fácil comprender, hay que rechazar la idea cristiana de un Dios personal. Espinosa dice expresamente que tiene de Dios una idea muy distinta que los cristianos. Niega que de Dios se pueda predicar entendimiento y voluntad. Se burla de los que ven en el mundo otra cosa que un accidente de Dios, de la sustancia infinita: el mundo no es un producto libre de la voluntad divina, que existe al lado de Dios, eterno creador por naturaleza. Dios es para él solamente la sustancia de las cosas y nada más. La proposi-

ción de que sólo hay un Dios y que la sustancia de todas las cosas es una sola, son para él idénticas.

Pero ¿qué es realmente la sustancia? ¿Cuál es su esencia positiva? Es muy difícil contestar á esta pregunta desde el punto de vista de Espinosa. Por una parte, porque la definición, según Espinosa, debe contener la causa próxima de lo definido (debe ser genésica), y la sustancia, como increada, no puede tener causa fuera de sí. Por otro lado y principalmente porque, según Espinosa, toda determinación es negación (*omnis determinatio est negatio*, reza una máxima de Espinosa, accidental, pero que expresa el fundamento de su doctrina), porque toda determinación encierra una falta de existencia, un relativo no sér. Así pues, degradaríamos á la sustancia si quisiéramos asignarle una determinación positiva. Los predicados que le asignemos no podrán ser más que negativos, y así diremos: la sustancia carece de causa, no tiene múltiplo, no puede ser dividida, etcétera, etc. Espinosa ni siquiera quiere decir de ella que es una, porque este predicado puede ser tomado numéricamente, y entonces parecería que frente á ella había otra cosa, lo múltiple. Con esto no le queda más predicado positivo que su correspondencia consigo misma. En este sentido, Espinosa dice de ella que es causa de sí misma, esto es que su esencia implica la existencia. Otra forma de expresar esta misma idea ocurre cuando Espinosa la llama eterna, pues bajo el nombre de eternidad comprende la existencia misma, en tanto se deduce de la definición de la cosa, en igual sentido en que el geómetra habla de las eternas cualidades de las figuras. Además, llama infinita á la sustancia, en cuanto el concepto de la infinitud expresa para él el concepto del verdadero sér, la absoluta afirmación de la existencia. Del mismo modo, la afirmación de que Dios es libre, no expresa el concepto negativo de que carezca de toda coacción exterior, sino el concepto positivo de que Dios está en armonía consigo mismo, que su sér corresponde á la ley de su esencia.

Resumiendo, diremos: sólo hay una sustancia infinita, que excluye de sí toda determinación y negación, á que llamaremos Dios y que es la esencia de toda existencia.

b). Además de la sustancia infinita ó Dios, Descartes afirmaba la existencia de dos sustancias derivadas, creadas por Dios, el espíritu (pensamiento) y la materia (extensión). Ahora bien, estas dos sustancias, pensamiento y extensión, son también, según Espinosa, las dos formas fundamentales bajo las cuales se nos revela toda la realidad, los dos atributos bajo los cuales nos aparece toda sustancia en cuanto es la causa de toda realidad. Ahora bien, ¿cómo se contienen—y este es el lado flaco, el talón de Aquiles del sistema de Espinosa—estos atributos en la sustancia infinita? La esencia de la sustancia no puede aparecer en ellos; de lo contrario la sustancia sería algo limitado, algo determinado que, según se ha dicho, no conviene al concepto de la sustancia. Si, según esto, los dos atributos mencionados no componen la esencia de la sustancia, no queda sino suponer que son determinaciones en las que la sustancia, infinita en sí, se revela al conocimiento subjetivo de la razón, y por los cuales todo se divide en extensión y pensamiento. Y esta es la opinión de Espinosa. Atributo es, para él, aquéllo que la razón percibe en la sustancia constituyendo su esencia. Los dos atributos son, pues, determinaciones que expresan la esencia de la sustancia en esta determinada manera sólo para la inteligencia que percibe; ellos son los únicos que pueden servir de expresión á la esencia de la sustancia, á la razón que está fuera de ella. A la sustancia le es indiferente que la inteligencia la perciba bajo estos dos atributos; la sustancia en sí tiene un número infinito de atributos, es decir, que pueden asignársele todos los atributos imaginables que no sean negativos. Pero la inteligencia sólo puede concebir la sustancia bajo estos dos atributos, precisamente porque son los únicos conceptos realmente positivos ó que expresan realidad. Por consiguiente, Dios ó la sustancia, piensa, en cuanto la razón sólo puede concebirle bajo el

atributo del pensamiento, y es extenso, en cuanto la razón sólo puede concebirle bajo el atributo de la extensión. En una palabra, estos dos atributos son considerados empíricamente, son determinaciones que no encubren la esencia de la sustancia; la sustancia aparece bajo ellos como lo absolutamente infinito.

Los atributos, unos respecto de otros, difieren (como en Descartes) y se mantienen completamente separados. Son, en verdad, dos atributos de una misma sustancia; pero cada uno de ellos es independiente, así como la sustancia cuya esencia le aparece *realiter*. Por consiguiente, entre el pensamiento y la extensión, entre el mundo espiritual y el mundo corporal, no hay influjo alguno recíproco, no hay acción mutua; un objeto corpóreo sólo puede tener por causa un objeto corpóreo; un objeto espiritual, por ejemplo, idea, imagen, voluntad, sólo puede tener por causa un ser espiritual. Por consecuencia, ni el cuerpo puede obrar sobre el alma, ni el alma sobre el cuerpo. Y así sucesivamente, se mantiene Espinosa en la separación cartesiana del espíritu y la materia. Pero en tanto estos dos mundos, el espiritual y el corporal, son una misma cosa conforme al concepto de la sustancia, existe entre ambos una perfecta armonía, un completo y constante paralelismo. Pero como bajo los dos atributos sólo puede ser pensada una sola sustancia, cualquiera que sea el que de ellos consideremos, siempre será la misma sustancia, que sólo se nos aparece en una forma («la idea del círculo y el círculo real son una y la misma cosa, sólo que una vez la consideramos bajo el atributo del pensamiento y otra vez bajo el atributo de la extensión»). Este punto de vista de la unidad inseparable del elemento espiritual, y el elemento material, que, según él, atraviesa toda la Naturaleza, si bien en diverso grado de perfección, es lo que le sirve para explicar especialmente la unión en el hombre del alma y el cuerpo; esta relación, tan difícil de explicar en el sistema de Descartes, adquiere aquí una solución sencilla. Como en el resto de la Naturaleza, en

el hombre, el pensamiento y la extensión son inseparables; el espíritu es la conciencia, que tiene por objeto el cuerpo ligado inseparablemente con ella, que le sirve para relacionarse con el resto del mundo sensible; el cuerpo es el organismo real, cuyo estado y cuyas afecciones se reflejan en la conciencia. Pero no hay influjo mutuo entre ambos. Espíritu y cuerpo son la misma cosa, que una vez se manifiesta como pensamiento consciente y otra como sér material y extenso; sólo difieren en la forma, en cuanto el sér y la vida del cuerpo, esto es, las impresiones corporales, los movimientos, los actos, que únicamente se determinan según las leyes del organismo, se reúnen en el espíritu, formando una unidad consciente y pensadora.

c). Espinosa concibe los individuos (los cuales, considerados bajo el atributo del pensamiento, serán ideas, y considerados bajo el atributo de la extensión, cosas corporales) como accidentes, ó como él los llama, modos. Así pues, habremos de considerar como modos á las formas individuales de existencia, en las cuales se manifiesta y se individualiza la sustancia única.

Los modos son, con respecto á la sustancia, como las ondas del mar á sus aguas, efímeras formas que desaparecen. Lo finito no tiene una existencia esencial. Existe porque la sustancia tiene un poder de creación infinito, capaz de producir infinito número de cosas finitas; pero estas cosas finitas no tienen ninguna realidad; sólo existen en la sustancia y por la sustancia. Las cosas finitas no son nada más que las formas exteriores, últimas, subordinadas, en las cuales la vida universal se especifica, y llevan en sí su finitud, porque necesariamente, y aun contra su voluntad, se tienen que ordenar en la cadena causal del mundo finito. La sustancia divina obra libremente y sólo según la esencia de su propia naturaleza; pero los seres individuales no son libres y están sujetos á las relaciones de las cosas del mundo sensible. Su finitud se manifiesta precisamente en esto, en que no son determinados por sí mismos, sino por otro;

forman el reino de la mera necesidad, en el cual todo sér individual sólo es libre é independiente con relación á los demás, en cuanto tiene por la Naturaleza el poder de conservar su existencia, su propia esencia contra los demás.

Estos son los rasgos fundamentales del sistema de Espinosa. Aun pudiera caracterizarse su filosofía práctica con menos palabras. Sus axiomas se deducen necesariamente de sus principios metafísicos. La primera consecuencia que se deduce de éstos, es la vacuidad del concepto de libertad. Pues en tanto el hombre es sólo un modo, se puede decir de él lo que se puede decir de todos los demás modos: que está encadenado en la serie infinita de causas; por consiguiente, no se le puede atribuir una voluntad libre. La voluntad, como todas las actividades corporales, debe estar determinada necesariamente por algo, ya sea este algo una acción de las cosas exteriores (representaciones), ya sea un impulso de su propia naturaleza (instinto). Por esto los hombres se consideran libres, porque son conscientes de sus acciones, pero no de las causas que las determinan. Del mismo modo, las ideas que habitualmente se expresan con las palabras «bueno» y «malo», no son sino un error, como se deduce de la causalidad divina absoluta. El bien y el mal no son cosas reales existentes en los objetos, sino que expresan conceptos relativos que obtenemos por la comparación de estas mismas cosas, unas con otras. En efecto, de la contemplación de las cosas individuales, formamos conceptos generales que nos sirven de reglas para nuestras acciones. Comparando ahora un individuo con estos conceptos, creemos que tal concepto no es adecuado, no corresponde á su naturaleza. El mal, el pecado, es, pues, algo relativo, no positivo, pues nada sucede contra la voluntad de Dios. Es una mera negación ó privación, que sólo en nuestra mente aparece como algo. En Dios no hay idea del mal. ¿Qué es, entonces, lo malo y lo bueno? Bueno es lo que nos es provechoso; malo, lo que nos impide participar de lo bueno. Pero útil es lo que nos eleva á una mayor realidad, lo que

conserva y eleva nuestro sér. Ahora bien, nuestro verdadero sér es conocer; el conocimiento es la esencia de nuestro espíritu; el conocimiento es lo único que nos hace libres, lo que nos da fuerza é impulso para contrarrestar la acción perturbadora de las cosas exteriores, para determinar nuestro espíritu según las leyes racionales y para colocarnos con las cosas en una relación adecuada á nuestra naturaleza. Además, lo útil es lo que nos proporciona el conocimiento; pero el más alto conocimiento es el conocimiento de Dios; la suprema virtud del espíritu es conocer á Dios y amarle. El conocimiento de Dios nos proporciona la suprema dicha y alegría del espíritu, la suma bienaventuranza; nos depara la paz en el pensamiento de la eterna necesidad de todas las cosas; nos libera de toda lucha y descontento, de toda pugna estéril con la finitud de nuestro sér; nos eleva del mundo sensible al espiritual, de la vida sensible á la vida intelectual, de toda zozobra é inquietud por las cosas perecederas, haciéndonos que nos inclinemos á lo eterno. La felicidad es, por lo tanto, no el premio de la virtud, sino la virtud misma.

La verdad y grandeza de la filosofía de Espinosa, es que sumerge toda individualidad y particularidad, como finitas, en el abismo de la sustancia divina. Puesta la mirada en el eternó Uno, olvida todo lo que en el círculo ordinario de las representaciones del hombre se le aparece á éste como real. Pero su defecto es que no sabe transformar aquel abismo negativo de la sustancia en la causa positiva del sér y del devenir. Con razón se ha comparado la sustancia de Espinosa con la cueva del león, á la cual conducen muchas huellas de pisadas que entran, pero que no salen. Espinosa no explica la existencia del mundo de las apariencias, la realidad perecedera de lo finito; le falta la relación viva entre Dios y el mundo. La sustancia es sólo el principio de la unidad, no el principio de las diferencias; la observación va de lo finito á lo absoluto, no de éste á aquél; concibe lo múltiple en la unidad de Dios, sacrifica

toda existencia independiente al pensamiento negativo de la unidad, en vez de hacer desaparecer esta su fase negativa por un desarrollo vivo de multiplicidades concretas. El sistema de Espinosa es el más abstracto monoteísmo (ó mejor monismo) que se puede imaginar. No es mera casualidad que Espinosa naciera judío, pues esta concepción del mundo, el concepto de la unidad absoluta, es una restauración; es, en cierto modo, una consecuencia de su religión nativa, un eco del Oriente.

### § 27.—Idealismo y realismo.

Estamos en un verdadero nudo de la madeja filosófica. Descartes estableció la oposición entre el pensar y el sér, entre el espíritu y la materia, y propuso una conciliación. Esta conciliación era imposible, puesto que fijaba los dos lados de la oposición en su más extremo alejamiento, considerándolos como sustancias, fuerzas que se niegan recíprocamente. Los sucesores de Descartes trataron de nuevo de realizar la conciliación que él no había encontrado. Pero las teorías que para ello idean, no hacen sino mostrar de un modo más elocuente la inconsistencia de sus hipótesis. Por último, Espinosa, derriba esta hipótesis y priva á cada uno de los contrarios de su sustancialidad. Espíritu y materia, pensamiento y extensión, son ya una sola y misma cosa en la sustancia infinita. Pero no son por sí mismos, y sin embargo, ésta sería la verdadera unidad de ambos. Pierden su unidad en la sustancia, pues son la sustancia misma indiferenciada. De este modo subsiste todavía el abismo en Espinosa. La razón hay que buscarla en que Espinosa no escapa todavía al dualismo cartesiano. También en él, el pensamiento es sólo pensamiento, la extensión es sólo extensión, y en esta concepción lo uno excluye necesariamente á lo otro.

Para que haya una verdadera conciliación entre ambos, la abstracción debe cesar. La conciliación debe ser completa por ambos lados. Sólo había dos caminos posibles; no había más remedio que colocarse en el lado material ó en el ideal: no había más remedio que absorber el uno de los dos términos por el otro. Y en efecto, así sucedió casi simultáneamente. Aquí comienzan las dos tendencias paralelas, el idealismo y el realismo (empirismo, sensualismo, materialismo).

### § 28.—Hobbes, Locke y las doctrinas inglesas.

El fundador de la tendencia realista, el padre del empirismo y materialismo modernos, es el inglés John Locke. Tuvo por precursor á su compatriota Tomás Hobbes (1588-1679), cuyo interés es positivamente mayor por el lado práctico de la filosofía, y especialmente por el político («Elements of Law natural and politic. 1640, ed by F. Tönnies». Londres, 1888), sin embargo pronto tomó un giro más universal, en cuanto trató de fundamentar su doctrina del Estado, naturalista en un principio, desarrollada en las obras «De cive» (1642) y «Leviathan» (1651), en una teoría física («De corpore», 1655) y antropológica («De homine», 1658) construyendo así un sistema filosófico formal. Si bien Hobbes en un principio sólo dió importancia á la teoría del Estado, pronto, y especialmente á consecuencia de los trabajos merítisimos de Tönnies, adquirió una significación predominantemente filosófica, en cuanto por su teoría del conocimiento y por su psicología no sólo influyó en Locke y Berkeley, sino también en Espinosa y Leibniz y, sobre todo, en los enciclopedistas franceses, y es considerado como el fundador del sensualismo y el precursor de la filosofía positiva. Una edición completa de sus obras en 19 tomos, publicó Mo-

lesworth en 1839-45 en Londres. F. Tönnies es autor de una excelente monografía sobre Hobbes (Stuttgart, 1896, «Frommanns Klassiker der Philos.», 21).

Juan Locke nació en Wrington en 1632. En la juventud se consagró á la filosofía y, especialmente, á la medicina; su delicada salud, sin embargo, le impidió dedicarse al ejercicio práctico de esta ciencia; por lo que, dedicado á un empleo que le ocupaba poco tiempo, pudo consagrarse á la actividad literaria. Sus relaciones de amistad con el célebre estadista Lord Ashley, después Conde de Shaftesbury, ejercieron gran influjo en su vida, pues en su casa obtuvo la más cordial acogida, y disfrutó del trato de los varones más esclarecidos de Inglaterra. En el año de 1670 bosquejó, animado por varios amigos, el primer plan de su célebre «Ensayo sobre el entendimiento humano»; pero no terminó la obra hasta el año de 1690. Locke murió á los setenta y dos años de edad, en 1704. Claridad y precisión son los caracteres de sus obras. Más perspicaz que profundo, no niega las cualidades de su nacionalidad. Los principios y postulados de su filosofía han pasado, principalmente entre los ingleses, á la cultura popular: pero no debemos olvidar que su concepción es principalmente científica, por lo que, aun careciendo de un verdadero desarrollo interior, merece un puesto de honor en la historia de la filosofía.

La filosofía de Locke (es decir, su doctrina del conocimiento, pues casi toda su filosofía gravita en gran parte hacia la crítica de las facultades cognoscitivas) descansa en dos pensamientos, sobre los cuales vuelve siempre: el primero (negativo): no existen ideas innatas; el segundo (positivo): todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia.

Muchos, dice Locke, piensan que existen ideas innatas, las cuales las recibimos con nuestra alma y las traemos al mundo con ella. Para demostrar la existencia de estas ideas innatas, se alega que en todos los hombres, sin excepción, tienen el mismo valor general. Pero aun suponiendo que

este hecho fuese verdad, no probaría nada si pudiéramos explicar este consentimiento universal de otra manera. Pero este supuesto hecho no es cierto en modo alguno. No hay en absoluto ninguna máxima á la que se preste adhesión universal en la teoría ni en la práctica. No en la práctica, pues el ejemplo de los diferentes pueblos y de los distintos tiempos, nos demuestra que no hay regla alguna de moral que tenga valor universal. No en el terreno teórico, pues aun las mismas máximas que aspiran al rango de poseer un consentimiento universal, por ejemplo, la proposición siguiente: «lo que es, es» ó la proposición: «es imposible que una misma cosa sea y no sea á la vez», no son aceptadas de ningún modo por todos los hombres. Los niños y los idiotas no tienen ninguna idea de este principio; las mismas personas incultas no saben nada acerca de esto, ni lo pueden saber por naturaleza. Si las ideas fuesen innatas, los niños en su primera infancia conocerían este axioma. Pues «estar en la inteligencia» es lo mismo que «tener conciencia». La objeción de que aquellas ideas están impresas en la inteligencia, pero que ella no lo sabe, es una contradicción manifiesta. Tampoco se resuelve nada con el subterfugio de que, tan pronto como el hombre llega á usar de su inteligencia, adquiere la conciencia de estos principios. Esta afirmación es completamente falsa, porque dichas máximas llegan á la conciencia mucho después que otra multitud de conocimientos, y los niños, por ejemplo, dan muchas muestras de tener uso de razón antes de saber que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Es cierto que sin el razonamiento no se puede llegar á la conciencia de tales principios; pero es falso que esta conciencia se adquiera con el primer razonamiento. Antes bien, los primeros conocimientos, en general, no son proposiciones generales sino que se refieren á las impresiones particulares. Mucho antes de que el niño llegue á tener conciencia del principio de contradicción, sabe que lo dulce no es amargo. El que discurre bien, no podrá afirmar de ningún modo que la proposición parti-

cular «lo dulce no es amargo», se deriva de la proposición universal «una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo». Si las ideas generales fueran innatas, aparecerían desde luego en la conciencia del niño, pues lo que la Naturaleza escribe en el alma del hombre, debe aparecer antes en la conciencia que lo que no escribe en aquélla. Por consiguiente, no es posible admitir la teoría de las ideas innatas, ni teórica ni prácticamente, como tampoco podríamos hablar de artes ó ciencias innatas. La inteligencia (ó el alma) en sí y por sí es una *tabula rasa*, un espacio vacío, un papel blanco en el que no hay nada escrito.

Ahora bien, ¿cómo llega la inteligencia á formar las ideas? Todas las ideas provienen de la experiencia, en la cual se basa todo conocimiento, y del cual depende como de su principio. Pero la experiencia es doble: ó nace por la percepción de los objetos exteriores, por mediación de los sentidos, y entonces la llamamos sensación; ó es la percepción de operaciones interiores de nuestra alma, y entonces la llamamos reflexión. Sensación y reflexión proporcionan á la inteligencia todas sus ideas, son como las únicas ventanas por las cuales entra la luz de las ideas en el espacio vacío de la inteligencia; los objetos exteriores dan las ideas de las cualidades sensibles; el objeto interior, ó sea la vida del alma, nos proporciona las ideas de nuestra propia actividad. El objeto exclusivo de la filosofía de Locke es explicar y derivar de estas ideas. Al final divide Locke las ideas (representaciones) en sencillas y compuestas. Llama ideas sencillas á aquéllas que llegan desde fuera á la pasiva inteligencia como la imagen de los objetos cuando se refleja en el espejo. Estas ideas sencillas son unas veces las que la inteligencia recibe por la mediación de uno de los sentidos, como, por ejemplo, la idea del color, que recibe por la vista, la idea del sonido, que recibe por el oído, ó la idea de la solidez ó de la impenetrabilidad de los cuerpos, que adquiere por el tacto; otras veces son aquéllas que se forman por la mediación de varios sentidos, á saber, la idea

de la extensión ó del movimiento, que se forma en nosotros por medio del tacto y de la vista; otras veces son las ideas que forma por la reflexión, como la idea del pensamiento y de la voluntad; otras, finalmente, las que proceden á la vez de la sensación y de la reflexión, por ejemplo, las ideas de fuerza, unidad, sucesión, etc., etc. Locke divide las cualidades de las ideas sencillas en primarias (originarias) y secundarias (derivadas). Las primeras son las que corresponden á cada cuerpo como tal, sin las cuales los cuerpos no pueden ser ni siquiera concebidos (extensión y solidez, movimiento y reposo, figura y número); las secundarias por el contrario (color, sonido, olor, gusto, etc.), son sólo sensaciones en nosotros, efectos de ciertas cualidades no perceptibles de otros cuerpos, por lo que presuponen éstos. Las ideas sencillas ó simples forman el material, por decirlo así, el alfabeto de nuestro conocimiento. Así como el lenguaje forma luego, por las diversas combinaciones de las letras, las sílabas y las palabras, así la razón forma, por medio de las ideas simples y de sus combinaciones, las ideas compuestas ó complejas. Las ideas complejas pueden clasificarse en tres grupos, á saber: ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Entre las ideas de modos considera Locke las modificaciones del espacio (distancia, longitud, dimensión, superficie, figura, etc.), del tiempo (duración, eternidad), del pensamiento (percepción, recuerdo, abstracción, etc.), de número, de fuerza, etc. El concepto de sustancia es estudiado por Locke con bastante exactitud. Explica el origen de este concepto del modo siguiente: tanto en la sensación como en la reflexión, vemos que á menudo aparecen unidas varias ideas simples. Como no podemos creer que estas ideas ó representaciones simples se unan por sí mismas, nos habituamos á señalarles un substracto común y á este substracto le llamamos sustancia. La sustancia es algo desconocido, que se considera como sustentador de las cualidades que representan las ideas sencillas. Pero de que la sustancia sea un producto de nuestro pensamien-

to subjetivo, no se deduce que no exista fuera de nosotros. Antes bien, se distingue de todas las demás ideas complejas, precisamente en esto, en que tiene su realidad objetiva fuera de nosotros, en que posee su arquetipo, mientras que las otras ideas complejas de nuestro espíritu se forman en él y á ellas no corresponde ninguna realidad exterior. Nosotros no conocemos cuál es el arquetipo de la sustancia, sólo conocemos sus atributos. De la consideración del concepto de sustancia, pasa Locke á la idea de relación. La relación nace cuando la inteligencia une dos cosas de tal modo, que de la consideración de la una pasa á la consideración de la otra. Todas las cosas son susceptibles de ser puestas en relación por la inteligencia ó, lo que es lo mismo, transformadas en un relativo. Por esto es imposible enumerar las clases de relación. En su consecuencia, Locke estudia sólo algunos de los más importantes conceptos de relación, entre otros, los conceptos de identidad y de diferencia, pero muy especialmente de la relación de causa á efecto. La idea de causa y efecto nace en nuestra inteligencia cuando vemos que una cosa, ya sea sustancia ó cualidad, empieza á existir por la actividad de otra. Así sucede con las ideas. La combinación de las ideas entre sí forma el concepto del conocer. Un conocimiento está en relación con las ideas simples y complejas, como una proposición con las letras, sílabas y palabras de que se compone. De aquí se infiere que nuestro conocimiento no traspasa los límites de nuestras ideas y, por tanto, de nuestra experiencia.

Estos son los principales postulados de la filosofía de Locke. Su empirismo es manifiesto. Según ella, el espíritu es un espacio vacío, un espejo del mundo exterior, una cámara oscura en la cual se forman las imágenes de los objetos exteriores, sin que ella tome parte activa en esta formación; todo su contenido consiste en las impresiones que sobre ella forman los objetos. «Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu» es la máxima de esta escuela. Si bien

Locke en este axioma expresa indudablemente el predominio de la materia sobre el espíritu, no lo hace de una manera decidida, en cuanto encuentra posible y hasta verisímil que el espíritu sea un sér material. Locke niega la posibilidad contraria, esto es, que las cosas materiales pertenezcan al mismo orden que las cosas espirituales. Por lo mismo, para él, el espíritu es cosa secundaria ante la materia. No es ciertamente Locke completamente consecuente, y en varios puntos de su filosofía no ha consumado el empirismo, pero ya podemos ver que el desarrollo natural de esta tendencia, tenía que ser la completa negación del factor ideal.

El empirismo de Locke, por ser eminentemente nacional, pronto se hizo en Inglaterra la filosofía dominante. En su suelo viven Isaac Newton, el gran matemático (1642-1727), Samuel Clarke, discípulo de Newton, consagrado especialmente á la filosofía moral (1675-1729), y los moralistas ingleses de este período William Wollaston (1659-1724); el Conde de Shaftesbury (1672-1713), Francisco Hutcheson (1694-1747), y hasta contrincantes y refutadores de Locke como Pedro Brown (m. 1735).

Las obras completas de Locke fueron editadas por primera vez en Londres, en 9 tomos, en 1853. Su obra principal, más arriba citada, ha sido traducida al alemán por Kirschmann en su colección filosófica. Ed. Fechtner nos ofrece una buena introducción á la filosofía de Locke en su «J. Locke», Stuttgart, 1897. Las obras completas del Conde de Shaftesbury, el más importante de los éticos ingleses, aparecieron en 1711 bajo el título «Characterics of men, manners, opinions, times». Sobre él véase: «Die Philosophie Sh's», Leipzig y Heidelberg, 1876.

## § 29.— Hume y la escuela escocesa.

Locke, como con justicia se ha notado, no fué consecuente con el principio del empirismo. Si bien concede decididamente á las cosas materiales la superioridad sobre el sujeto pensante, sin embargo, ha dejado en un punto al pensamiento la fuerza sobre el mundo objetivo, al reconocer el concepto de sustancia. De todas las ideas complejas formadas por el sujeto, por excepción, el concepto de sustancia contiene realidad objetiva, mientras que las demás ideas complejas son algo puramente subjetivo, á que no corresponde realidad objetiva alguna. Al introducir el pensamiento subjetivo, el concepto de sustancia en el mundo objetivo, expresa una relación objetiva de las cosas entre sí, una racionalidad existente. La razón del sujeto aparece en este respecto, en cierto modo, como señora del mundo objetivo; pues la relación de sustancia no es un producto de la sensación ó de la percepción de los sentidos, extraído inmediatamente del mundo sensible. Por tanto, desde el punto de vista exclusivamente empírico, y en tal se coloca Locke, es una inconsecuencia considerar el concepto de sustancia como un concepto objetivo. Si la razón es en sí un espacio vacío, una cámara oscura, un papel no escrito; si su contenido de objetivos conocimientos consiste exclusivamente en la impresión que las cosas materiales producen en ella, el concepto de sustancia debiera también ser explicado como una mera representación subjetiva, como una mera relación de ideas, el sujeto lo debe aceptar completamente vacío. Este paso hacia un empirismo consecuente, lo da Hume por medio de su «Crítica del concepto de causalidad».

David Hume nació en Edimburgo en 1711. Consagrado

en su juventud á la jurisprudencia y luego al comercio, dedicóse después exclusivamente á la filosofía y á la historia. Su primer ensayo literario («A treatise on Human nature» 3 tomos) apenas fué estimado. Más favorable acogida hallaron sus «Ensayos» de los cuales aparecieron sucesivamente cinco tomos en 1741-1757. Hume trata en ellos asuntos filosóficos como los trataría un pensador hombre de mundo, però sin sistematizarlos rigurosamente. En el año de 1752, desempeñando el cargo de bibliotecario, empezó su célebre historia de Inglaterra. Secretario de Embajada más tarde, en París, en donde trabó relación con Rousseau, fué después subsecretario de Estado, cargo que desempeñó poco tiempo. Sus últimos años los pasó en Edimburgo, en tranquilo y apacible retraimiento. Murió en 1776.

El punto central de la filosofía de Hume es su «Crítica del concepto de causalidad». Ya Locke había expresado el pensamiento de que el concepto de sustancia se forma en nosotros por la costumbre de relacionar ciertos modos. Hume dió mucha importancia á este pensamiento. ¿Cómo sabemos, dice, que dos cosas están en una relación causal? No lo sabemos ni *à priori*, puesto que el efecto es otra cosa que la causa y el conocimiento *à priori* sólo procede de lo idéntico, por lo que el efecto no puede descubrirse en la causa; ni lo sabemos tampoco por la experiencia, pues la experiencia sólo nos presenta la sucesión de dos hechos. Todas las conclusiones que obtenemos de la experiencia, se fundan meramente en el hábito. Como estamos acostumbrados á ver que una cosa sucede á otra con el concurso del tiempo, nos formamos la idea de que necesariamente debe seguirla; formamos de la relación de sucesión (post hoc) la de causalidad (propter hoc). Pero la relación de sucesión temporal es cosa distinta de la relación causal. Con el concepto de causalidad, penetramos en los datos de la experiencia y formamos ideas que no tenemos propiamente derecho á formar. Y lo que decimos de la causalidad, lo decimos también de todas las relaciones de la necesidad. En-

contramos dentro de nosotros conceptos como los de fuerza y manifestación, y, en general, el concepto de la relación necesaria. Veamos cómo se forma en nosotros esta idea. No se forma por la sensación, puesto que los objetos exteriores se nos muestran relacionados por el tiempo, pero no por la necesidad. ¿Entonces quizá por la reflexión? Así parece, cuando llegamos á la idea de una fuerza, observando que los órganos del cuerpo obedecen las órdenes del espíritu. Pero no conocemos los medios de que se vale el espíritu para hacer obedecer al cuerpo, ni tampoco todos los órganos del cuerpo pueden ser movidos por la voluntad, por lo que se sigue que aun respecto á esta eficacia del espíritu sobre el cuerpo, también nos tenemos que remitir á la experiencia, y como ésta no nos ofrece sino relaciones de coexistencia y sucesión, pero no nos revela el lazo que une á las cosas entre sí, de aquí se deduce que sólo podemos llegar al concepto de fuerza, como en general á todo concepto de relación necesaria, porque estamos habituados á que en nuestras ideas se operen ciertos cambios. Así pues, todos los conceptos que expresa la relación de necesidad, todos los supuestos conocimientos de una relación objetiva real, se basan solamente en la asociación de ideas. De la negación del concepto de causalidad se sigue, según Hume, la negación del yo. El yo ó lo idéntico, sería, si existiese, un sustentador esencial, permanente, de cualidades. Pero como nuestro concepto de la sustancia es puramente subjetivo, sin realidad objetiva, es claro que tampoco pueden tenerla los conceptos de yo y de idéntico. En la realidad, el yo ó lo idéntico es solamente un complejo de muchas ideas que se suceden rápidamente, y á este complejo le asignamos ó atribuimos un abstracto interior á que llamamos yo, alma, etc. El yo, pues, descansa ó se basa en una pura ilusión. Bajo este supuesto, es ridículo hablar de inmortalidad del alma. Si el alma es sólo el complejo de nuestras representaciones, cesará necesariamente con nuestras representaciones, por tanto, con los movimientos del cuerpo.

No necesitamos esforzarnos más, después de lo expuesto, para demostrar que el escepticismo de Hume es sólo un desarrollo consecuente del empirismo de Locke. Lógicamente, si nuestra ciencia proviene toda de las percepciones sensibles, debemos rechazar todo concepto de necesidad y de universalidad, pues en la sensación no están contenidos.

### § 30.—Condillac.

Llevar á sus últimas consecuencias la doctrina de Locke, era tarea que estaba reservada á los franceses. El empirismo, si bien nacido en suelo inglés y enseñoreado rápidamente de las mejores inteligencias, no se podía desarrollar entre los ingleses en la forma extrema en que se manifestó en Francia para destruir todos los fundamentos de la vida moral y religiosa. Esta última consecuencia del empirismo no convenía al carácter inglés. Por el contrario, ya en la segunda mitad del siglo XVIII se levanta una reacción contra el empirismo de Locke y el escepticismo de Hume en la escuela escocesa de Reid (1710-1796), Baati, Oswald, Dugald Stewart (1753-1828), que hizo valer contra la *tabula rasa* de Locke y la negación del concepto de necesidad, el principio de verdad innato al sujeto, por cierto de una manera completamente inglesa, como hecho positivo de la experiencia (*common sens*), como dato empírico que la conciencia halla por la reflexión y por la observación. En Francia, por el contrario, durante el curso del siglo XVIII, los asuntos públicos y sociales tomaron tal giro, que los fenómenos que parecen últimas consecuencias de esta tendencia que venimos estudiando, los sistemas materialistas y el egoísmo en moral, sólo han de considerarse como resultado natural de los generales trastornos de aquellos tiempos.

El sensualismo de Condillac es el sistema más estrecha-

mente emparentado con el empirismo de Locke. El Abate Esteban Bonnot de Condillac, nació en Grenoble en 1715. Partidario al principio de las doctrinas de Locke, fué despues más allá y trató de buscar un principio filosófico propio. En 1768 fué elegido individuo de la Academia francesa y murió en 1780. Sus escritos, que están impregnados de seriedad moral é interés religioso, componen 23 tomos.

Condillac parte, de acuerdo en este punto con Locke, del principio de que todos nuestros conocimientos provienen de la experiencia. Pero mientras que Locke señala dos fuentes para este conocimiento, la sensación y la reflexión, el sentido interior y el sentido exterior, Condillac las reduce á una, la reflexión sobre la sensación. La reflexión es sólo, para él, sensación, percepción sensible; todos los procesos intelectuales, la misma combinación de las ideas y la voluntad, son, para él, sensaciones modificadas. La realización del pensar, es decir, la derivación de las distintas funciones del alma de la sensación de los sentidos exteriores, constituye por sí sola el tema principal de la filosofía de Condillac. Trata de dar plasticidad á este pensamiento, considerando al hombre como una estatua organizada interiormente, pero que no posee ninguna idea, y en la cual paulatinamente se van despertando uno tras de otro los sentidos y llenando el alma de impresiones. El hombre entra en este caso, en cuanto sus conocimientos y motivos de obrar proceden de la percepción sensible, en la categoría de los animales. En su consecuencia, Condillac considera al hombre como un animal perfecto, y á los animales como hombres imperfectos. Sin embargo, no se atreve á afirmar la materialidad del alma ni á negar la existencia de Dios. Estas últimas consecuencias del sensualismo fueron sacadas por otros despues de él, y están, como se ve, muy cerca de su sistema. Al afirmar el sensualismo que la verdad de lo existente sólo llega á nosotros por los sentidos, no había más que concebir esta afirmación objetivamente, y estaba constituido el materialismo: sólo existe lo sensible; no hay

otro sér que el sér material. Las principales obras de Condillac son: «Essai sur l'origine des connaissances humaines» y «Traité des sensations».

### § 31.—Helvecio.

Helvecio desarrolló las consecuencias morales del sensualismo. El sensualismo teórico decía: todo nuestro saber está determinado por la percepción sensible, y el sensualismo práctico añade esta afirmación análoga: también nuestra voluntad está determinada por la percepción sensible, por el placer sensible. De este modo Helvecio sienta por principio de su moral la satisfacción de los placeres sensibles.

Helvecio nació en París en 1715. En posesión, á los veintitrés años, de una plaza de «fermier general», encontróse pronto poseedor de una rica fortuna; pero renunció después de algunos años á su destino, que le proporcionaba muchos disgustos. Decidió estudiar las doctrinas de Locke, para dar dirección á sus investigaciones filosóficas. Una vez habiendo renunciado á su cargo, retiróse al campo y escribió su célebre obra «De l'esprit»; vió la luz pública en 1758 y obtuvo el mayor éxito, tanto en Francia como en el extranjero, pero le valió grandes persecuciones, sobre todo por parte de la Iglesia. Helvecio tuvo á gran dicha que sólo se contentaran con prohibir su libro. La apacible tranquilidad que llevaba en el campo, sólo fué interrumpida por dos viajes, uno á Alemania y otro á Inglaterra. Murió en 1771. Su carácter personal era estimable, espíritu valeroso y filántropo. Sobre todo en el desempeño de su cargo de arrendatario general, se mostró benévolo con los pobres y severo con los abusos de sus subordinados. Sus escritos son claros y bellamente escritos.

El egoísmo ó el interés es la palanca de toda nuestra

actividad, dice Helvecio. Aun nuestra misma actividad espiritual, nuestro deseo de conocer, nuestra ideación, descansan en esta base. Como quiera que todo egoísmo en el fondo sólo busca los placeres corporales, de aquí que aun las operaciones mentales tengan su fuente originaria en el instinto hacia los placeres sensibles. Con esto está dicho ya dónde hay que ir á buscar el principio de toda moral. Es absurdo querer que el hombre haga el bien por amor al bien mismo. Es esto tan imposible en él, como hacer el mal por el mal mismo. Por consiguiente, para que la moral no sea una palabrería infecunda, debemos volver á su fundamento empírico y tener la valentía de proclamar como principio de la conducta el placer sensible y el dolor sensible, esto es, la propia utilidad. Así como los códigos mueven la voluntad á cumplir las leyes por medio del castigo y de la recompensa, así también una verdadera moral será aquélla que derive el deber del hombre de su propio interés, que enseñe que lo prohibido es lo que perjudica, lo que acarrea consecuencias desagradables. Si la moral se desentiende del interés del hombre, argumentando contra él, necesariamente ha de ser un esfuerzo estéril.

Entre los sensualistas franceses que parten de Locke, debemos contar también al ginebrino Carlos Bonnet (1720-93). El más importante y original capítulo de su filosofía es la psicología. Bonnet es un partidario de la teoría de la preformación. No hay nacimiento, sino sólo un desarrollo ó metamorfosis del sér, cuyo germen subsiste siempre y nunca perece, y cuyo desarrollo es una serie de perfeccionamientos sucesivos. El alma, aun la de los animales, es inmortal y conserva después de nuestra muerte el recuerdo de una existencia anterior, pues posee un cuerpo etéreo imperecedero (el cuerpo astral de nuestros espiritistas). La ley de la continuidad y de la perfección, conduce á la opinión de aquellas formas de inmortalidad que se llaman metamorfosis, transformación del alma (no peregrinación), renacimiento ó palingenesia. Las obras principales de Bonnet

son: «Essai de psychologie», «Essai analytique sur les facultés de l'ame». «Contemplation de la nature» y «Palin-genesie philosophique». La última traducida á su publicación por Lavater, en alemán.

### § 32.—La doctrina francesa y el materialismo.

1. La forma más brillante é importante de las doctrinas francesas en este período es Voltaire (1694-1778). Voltaire no era un filósofo de profesión, pero era un escritor universal é insuperable maestro en la exposición, por lo que influyó más que otro filósofo alguno en el pensamiento general y popular de su tiempo y de su pueblo. Voltaire no era ateo. Por el contrario, conservó la fe en un sér supremo, teniéndolo por tan necesario, que llegó á decir, que si no hubiera Dios sería preciso inventarle. Tampoco negaba la inmortalidad del alma, si bien manifestó en este punto algunas dudas. Tenía por locura el materialismo ateo de un La Mettrie. En este sentido, está muy lejos de sus sucesores filosóficos. En cambio todo su odio se dirige contra la Iglesia positiva. Considera su misión la negación de la fe hierática, y no escatima medio para destruirla. Su infatigable campaña contra toda religión positiva, influyó mucho en la cultura general de los posteriores contradictores del espiritualismo. Sobre Voltaire, v. David Strauss: «Voltaire», seis ensayos (1870).

2. La tendencia de los enciclopedistas, aparece completamente escéptica respecto de los principios é hipótesis del espiritualismo. «La Enciclopedia filosófica» fundada por D'Alembert y editada por Diderot (1713-1784), es un monumento memorable del espíritu que dominó en Francia en la época que precedió á la Revolución. Era entonces el orgullo de los franceses, porque expresaba su conciencia ínti-

ma en forma brillante y accesible á la generalidad. Con mordaz ingenio deducía del Estado la ley, de la moral la libertad, de la Naturaleza el espíritu y Dios, pero todo ello por medio de breves indicaciones diseminadas aquí y allá. En los escritos originales de Diderot se alían el hondo talento filosófico con la alta seriedad. Sin embargo, es difícil determinar exactamente sus principios científicos, pues se desarrollan con mucha lentitud, y Diderot al formularlos muestra cierta reserva y adaptación á la índole de su obra. Sin embargo, puede decirse que en general se acomoda á la tendencia extrema de esta escuela filosófica. Deísta en sus primeras obras, llega más tarde á la creencia de que todo es Dios. Defensor primeramente de la inmortalidad é inmortalidad del alma, parece luego acentuarse en él la siguiente opinión: sólo el género tiene verdadera existencia, los individuos particulares son perecederos, y la inmortalidad no es más que la vida del género. Pero Diderot no llega á las consecuencias del extremo materialismo: su seriedad le contiene. Sobre Diderot v. K. Rosenkranz, «Vida y obras de Diderot» (1866). Montesquieu (1689-1755) defiende la política de Locke, y el ginebrino Juan Jacobo Rousseau la doctrina pedagógica (1712-1778). La obra principal del primero es «De l'esprit des lois» (1748). La célebre novela de Rousseau sobre la educación se titula «Emile ou sur l'éducation» (1762); en el mismo año se publicó su obra que hace época «Du contrat social». La novísima monografía sobre Rousseau forma el tomo 4 de la Biblioteca Frommann. Véase también, sobre este y los demás representantes de la doctrina francesa, la obra de Juan Morley.

3. Con valentía desusada expuso La Mettrie (1709, murió en Berlín en 1751, su obra principal «L'homme machine») médico, contemporáneo de Diderot, la última palabra del materialismo. Todo lo espiritual es una quimera, y el placer físico es el único fin del género humano. Respecto á la existencia de Dios, La Mettrie la tiene por tan disparata-

da como estéril. El mundo no será feliz hasta que el ateísmo triunfe en todo el planeta. Sólo entonces acabarán las guerras religiosas, sólo entonces esos espantables guerreros, los teólogos, desaparecerán, y la Naturaleza, envenenada hasta ahora, recobrará sus derechos. Respecto del alma humana, la filosofía sólo puede pronunciarse por el materialismo. Todas las observaciones y experimentaciones de los más grandes filósofos como de los médicos, lo comprueban. El alma no es más que un nombre vacío, que sólo tiene sentido racional si se quiere denominar con él aquella parte de nuestro cuerpo que piensa. Esta parte es el cerebro, que tiene sus fibras pensantes como las piernas tienen músculos para andar. Lo que da al hombre supremacía sobre los animales es, en primer lugar, la organización de su cerebro, y en segundo lugar las enseñanzas que recibe. Por lo demás, el hombre es un animal como tantos otros, algunos de los cuales le sobrepujan. La inmortalidad es un absurdo. El alma es una parte del cuerpo y perece con él. Con la muerte acaba todo *¡La farce est jouée!* La máxima de la vida práctica, gozar mientras se exista, y no rehusar el placer. Sobre L. M. v. Dubois-Reymond, «La Mettrie», un dis. acad., 1875.

4. Lo que la Mettrie trató de probar en tono ligero y con gesto sarcástico, intentó más tarde consumarlo científicamente la obra más altamente representativa de la tendencia materialista, esto es, la doctrina de que sólo la materia existe y que lo espiritual no tiene realidad ó es sólo una materia más fina.

El «Système de la Nature» apareció bajo un seudónimo en Londres en el año 1770, bajo el nombre del entonces ya fallecido Mirabaud, secretario de la Academia. Nació, sin duda, esta obra del círculo de que se solía rodear el Barón D'Holbach y al cual daban el tono Diderot, Grimm y otros. Ha sido muy discutido si el autor de la obra fué el mismo Barón D'Holbach (alemán de cuna), ó trabajaron en ella varios escritores: recientemente parece acreditada la

paternidad D'Holbach: la exposición es pesada y aburrida; su doctrina es, en pocas palabras, la siguiente:

Nada hay sino materia y movimiento, ambos están estrechamente unidos, son inseparables. La materia no reposa sino cuando el movimiento está impedido; en sí y por sí no es una masa muerta. El movimiento es doble, de atracción y de repulsión. Por medio de este doble movimiento se forman las diferentes relaciones y las variedades de las cosas. Las leyes por las que esto sucede, son eternas é inmutables. Las más importantes consecuencias son: *a*). La materialidad del hombre. El hombre no es un compuesto de espíritu y materia, como erróneamente se creyó. Si se pregunta qué sea espíritu, se nos responderá que las más exactas investigaciones de la filosofía demuestran que el principio de la actividad en el hombre es una sustancia cuya naturaleza es desconocida en efecto, pero de la cual se sabe que es indivisible, inextensa, invisible, etc. Pero ¿qué se debe pensar de una sustancia que es sólo una constante negación de los datos del conocimiento, una idea que propiamente sólo es la negación de todas las ideas? Además, ¿cómo explicar, según esta teoría, que un sér que no es material actúe sobre cosas materiales y pueda ponerlas en movimiento, si no puede haber entre ellos ningún punto de contacto? En realidad, los que distinguen su alma de su cuerpo, sólo distinguen entre su cerebro y su cuerpo. El pensamiento es sólo una modificación de nuestro cerebro, así como la voluntad es sólo una modificación de los órganos del cuerpo. *b*). Al lado de la división del hombre en cuerpo y alma, hay otra quimera: la creencia en la existencia de Dios. Esta idea nació de una manera semejante á la de la idea de una sustancia anímica, de una falsa distinción entre espíritu y materia, de un desdoblamiento de la Naturaleza. El mal que el hombre sufre y cuya causa no descubre, lo atribuye á una divinidad que imagina. Así pues, el dolor, el miedo y la ignorancia, son las fuentes de las primeras representaciones de la divinidad. Temblamos porque nuestros antepasados de hace mil años

temblaron. Esta circunstancia despierta un prejuicio muy poco favorable. Pero no sólo la idea de Dios grosera del vulgo, sino también la idea teológica, carece en absoluto de valor, porque no explica ningún fenómeno. Es también contraria á los datos del conocimiento; pues mientras atribuye á Dios cualidades morales, le humaniza, y, por otra parte, rodeándole de una multitud de atributos negativos, trata de diferenciarle de todos los demás seres. El verdadero sistema, el sistema de la Naturaleza es, por consiguiente, atea. Pero tal doctrina exige por una parte un grado de cultura y, por otra parte, un temple de alma, que no son cualidades del vulgo ni siquiera de muchos. Es ateo aquél que sólo admite la materia muerta, pero si designamos la fuerza que mueve el Universo con el nombre de Dios, entonces no habrá ningún ateo, y el que así se llamase sería un loco. Pero si bajo el nombre de ateo se designa al que niega la existencia de un sér espiritual, un sér cuyas cualidades imaginarias sólo sirven para inquietar al hombre, entonces hay positivamente ateos, y habría muchos más si el perfecto conocimiento de la Naturaleza y la sana razón estuvieran más extendidos. Existen, en verdad, muchos que han sacudido el yugo de la religión, pero, sin embargo, piensan que ésta es necesaria en el pueblo, para inspirarle temor. Esto es igual que si se quisiese dar á un hombre veneno para que no abusase de sus fuerzas. Todo deísmo termina pronto en superstición, pues es imposible permanecer en los puros límites del deísmo. *c*). Según estas hipótesis, es imposible hablar de libertad ni de inmortalidad del hombre. El hombre no difiere de los demás seres de la Naturaleza: como ellos, es un eslabón en la cadena de las relaciones necesarias, un ciego instrumento en manos de la necesidad. Si hubiera algún sér que tuviera la facultad de dotarse de movimiento á sí propio, de un movimiento que no procediese de otra causa, entonces cesaría la fuerza, el movimiento del Universo, el cual no es sino una serie infinita de movimientos necesarios que se

sucedan los unos á los otros. La opinión de una inmortalidad individual, es una hipótesis sin sentido. Pues decir que el alma subsiste después de la destrucción del cuerpo, es afirmar que una modificación puede subsistir después de desaparecido el abstracto que le servía de fundamento. No hay otra inmortalidad que la de nuestra memoria en la posteridad. *d*). Las consecuencias prácticas que de estas afirmaciones se deducen, son altamente favorables al sistema de la Naturaleza, y la utilidad de una doctrina es ya serio indicio de su verdad. Mientras las ideas de los teólogos sólo sirven de inquietud y de tormento para el hombre, el sistema de la Naturaleza le emancipa de toda inquietud, le enseña á gozar del presente, á aceptar resignadamente su suerte, y le proporciona aquel género de apatía que cada uno puede considerar como una dicha. La moral, si realmente existe, sólo puede fundarse en el egoísmo, en el propio interés: debe mostrar al hombre cuál es el camino de la dicha. El hombre que obra en su propio interés de modo que contribuya al interés de los demás, es un hombre bueno. El sistema del interés une de este modo á los hombres y constituye la verdadera moral.

### § 33.—Leibniz.

Mientras el instinto del empirismo fué subordinar lo espiritual á lo material, materializar lo espiritual, el fin del idealismo, por el contrario, fué espiritualizar la materia, ó sea concebir el espíritu de tal manera, que la materia quedase como encerrada en él. Para la tendencia empírico-sensualista, el espíritu no era más que una materia refinada; la tendencia idealista, por el contrario, consideraba á la materia como un espíritu más grosero (como «idea ó representación confusa», según la expresión de Leibniz).

Aquella, en su desarrollo lógico, llegó á la consecuencia de que «sólo hay cosas materiales»; ésta llega (en Leibniz y Berkeley) á la conclusión contraria; sólo hay espíritus (almas) y representaciones de las mismas (ideas). Para el punto de vista unilateral realista, lo verdaderamente sustancial eran las cosas materiales; por el contrario, para el punto de vista idealista, lo eran los seres espirituales, el yo. Para el realismo, el espíritu era en sí una cosa vacía, *tabula rasa*, y todo su contenido le recibía del mundo exterior; para el idealismo, por el contrario, nada podía llegar al espíritu que no se encontrase de antemano preformado en él; todo su conocer procedía de él mismo. Según la primera concepción, el conocimiento era un proceso pasivo; según la segunda, un proceso activo. Mientras el realismo trataba de explicar el proceso de la Naturaleza por determinaciones realísticas, por causas mecánicas, el idealismo lo explicaba por razones ideales, por causas teleológicas. Mientras el primero estudiaba principalmente las causas motrices, burlándose de las causas teleológicas, el segundo dirigía con preferencia su atención á éstas. Buscará desde ahora el idealismo la comunicación entre el espíritu y la materia en el concepto de fin, en la armonía teleológica de todas las cosas (armonía preestablecida). El punto de vista de la filosofía de Leibniz, está suficientemente caracterizado en estas palabras.

Godofredo Guillermo Leibniz nació en 1646, en Leipzig, donde su padre era profesor. En 1661 ingresó en la Universidad, después de haber elegido la carrera de Derecho; en 1663 defendió, con motivo de su doctorado, su tesis de *principio individui* (tema característico para la dirección que más tarde imprimió á su filosofía); de allí partió para Jena, después para Altdorf, donde se doctoró en Derecho. Renunció á una cátedra de Derecho que se le ofreció en Altdorf. El resto de su vida fué agitado; la mayor parte del tiempo en la corte, en donde desempeñó diferentes destinos, algunos diplomáticos. En el año de 1672 se trasladó á

París con el encargo de persuadir á Luis XIV de la conveniencia de dirigir sus tropas á la conquista del Egipto, evitando de este modo la guerra con Alemania; después á Londres, y de allí, como consejero y bibliotecario del católico y erudito duque Juan Federico, á Hannover, ciudad en la que pasó la mayor parte de su vida ulterior, si bien interrumpiendo su estancia en ella por frecuentes viajes á Viena, Berlín, etc. Estuvo en estrechas relaciones con la reina de Prusia, Sofía Carlota, mujer espiritual, que se rodeó de una corte de sabios, y para la cual Leibniz escribió su «Teodicea», obra emprendida por indicación suya. Su proyecto de crear una Academia en Berlín, se realizó en 1700; fué el primer presidente de la misma. También en Viena y en Dresde hizo, aunque sin éxito, gestiones para la creación de Academias. El emperador Carlos VI le nombró, en 1711, individuo del Consejo imperial, elevándole á la dignidad de Barón. Pronto trasladóse por mucho tiempo á Viena, donde escribió su «Monadología», por insinuación del príncipe Eugenio. Murió en 1716. Leibniz, después de Aristóteles, es el más grande polígrafo que ha existido. Unió la perspicacia y profundidad del ingenio con la más vasta erudición. Alemania tiene muchos motivos de estar orgullosa con él, pues después de Jacobo Böhme, fué el primer filósofo importante que poseyó; con él se hizo nacional la filosofía en Alemania. Desgraciadamente, por una parte la misma diversidad de sus conocimientos y actividades literarias, y por otra, la frecuencia de sus viajes, le impidieron sintetizar sus principios filosóficos en una obra acabada y completa. La mayor parte de sus obras son escritos de ocasión y cartas, especialmente en lengua francesa. Por esto no es fácil hacer una exposición coherente de su doctrina, si bien ninguno de sus escritos está aislado, sino que todos ellos tienen estrecha relación.

1. *La doctrina de las mónadas.*—El carácter de la doctrina de Leibniz es su diferencia con el espinosismo. Espinosa hizo de la sustancia única y universal lo único positivo.

También la doctrina de Leibniz tiene por fundamento el concepto de sustancia, pero lo define de otro modo; concibe la sustancia, ante todo, como actividad viva, como fuerza activa, y usa, como ejemplo de ella, el arco tendido, que tan pronto como consigue vencer el obstáculo exterior, se mueve por su fuerza interior. Que la fuerza viva constituye la esencia de la sustancia, es proposición á la que vuelve constantemente Leibniz y con la cual están en estrecha relación todas las demás afirmaciones de su filosofía. Reconoce, y en ésto es opuesta su doctrina á la de Espinosa, el sér individual como la mónada, y, además, admite que hay multiplicidad de mónadas. La sustancia, en cuanto ejerce una actividad semejante á la de un cuerpo elástico, es esencial y exclusivamente actividad, repulsión; pero lo que repele es un sér existente en sí, es el individuo, la mónada. De aquí se deduce el segundo principio, la pluralidad de las mónadas; sólo puede existir una mónada cuando otras mónadas existen; el concepto del sér individual entraña el de otros seres individuales que son opuestos á él, como excluidos por él. Por consiguiente, la tesis de la filosofía de Leibniz, en oposición á la de Espinosa, es la siguiente: hay pluralidad de seres individuales ó mónadas; éstas son el fundamento de toda realidad, el sér fundamental de todo el Universo físico y espiritual.

2. Tratemos ahora de determinar más concretamente el concepto exacto de la mónada. En general, las mónadas de Leibniz tienen semejanza con los átomos. Son como los últimos puntos ó unidades, no sufren ningún influjo exterior sobre sí mismas, ni son perturbadas por fuerza alguna. Pero al lado de estas semejanzas, existe una importante diferencia característica. En primer lugar, los átomos no se diferencian entre sí, son cualitativamente iguales; las mónadas, por el contrario, son diferentes entre sí cualitativamente, cada una es un mundo particular, distinto de los demás. No hay, según Leibniz, dos cosas en el Universo que sean completamente idénticas entre sí. En segundo lugar,

los átomos, como extensos que son, son divisibles, las mónadas, por el contrario, son puntos indivisibles, puntos metafísicos. Para comprender esta teoría (pues un agregado de mónadas inextensas no puede dar naturalmente ninguna extensión) debemos echar mano de la doctrina del espacio de Leibniz, el cuál, según él, carece por completo de realidad y sólo es una representación subjetiva completamente ilusoria. En tercer lugar, la mónada es un sér vivo, dotado de alma. Este concepto no lo hallamos en los atomistas; en Leibniz por el contrario, desempeña un papel importantísimo. Por todas partes, según Leibniz, se extiende la vida, por todas partes hay vida individual y relaciones vitales de los seres vivos entre sí. Las mónadas no son cosa muerta como la sustancia meramente extensa; son independientes, se determinan por sí mismas y no por una fuerza exterior, pero están *a)* consideradas en sí mismas, en actividad viva, en una variación y actividad constante. Como mónada de más alto linaje, el alma humana, no está nunca en reposo, aun cuando aparezca inconsciente, aun cuando su estado sea un oscuro imaginar y querer; así cada mónada recorre una serie de diferentes modificaciones correspondientes á su peculiar cualidad, y éstos son estados de su individualidad; todo se mueve, no hay reposo en parte alguna. Y así como *b)* en el alma humana se reflejan los estados de la Naturaleza, así como en ella se retrata el Universo como en un espejo, así sucede en las mónadas en general. Cada una de las infinitas mónadas es un microcosmos, centro y espejo del Universo: en cada una se refleja todo lo que es y sucede, pero por una fuerza espontánea propia, mediante la cual lleva en sí como en germen idealmente la totalidad de las cosas. En cada mónada, por lo tanto, hay algo que todo lo penetra, que, por decirlo así, lee todo lo que en el mundo sucede, ha sucedido y sucederá. Leibniz determina más coneretamente esta relación de las mónadas con el mundo entero: la vida de la mónada consiste en una serie consecutiva de percepciones, es decir,

de representaciones más ó menos claras de estados suyos propios y del resto del Universo; las mónadas pasan de una percepción á otra; todas las mónadas son por lo tanto almas, y en esto consiste la perfección del mundo.

3. *La armonía preestablecida.*—Según esta concepción, el universo es la suma de todas las mónadas. Todo sér, toda relación, es un agregado de mónadas. Del mismo modo, cada cuerpo es un organismo; no una sustancia, sino muchas sustancias, una pluralidad de mónadas semejante á una máquina, que hasta en sus más pequeñas partes se compone de máquinas. Leibniz compara los cuerpos con un banco de peces, cuyas partes constitutivas tienen vida sin que se le pueda considerar como sér vivo. La verdadera sustancia, desde el punto de vista monadológico, no es el cuerpo, esto es, el agregado, sino sus partes constitutivas. La materia, en su concepto vulgar, como sustancia no espiritual, no existe. ¿Cómo debemos imaginarnos la relación íntima del Universo? De la siguiente manera. Cada mónada es un sér perfecto y acabado y á la vez diferente de las demás. Esta diferencia trae consigo una diferencia en su representación; habrá por tanto tantas especies de representaciones como mónadas, y dichos grados pueden determinarse en grupos capitales. Un criterio para esta división es el de conocimientos confusos ó erróneos y conocimientos ciertos (distintos). Una mónada de clase inferior (una *monade toute nue*) será, según esto, la que represente un conocimiento falso ó confuso. Leibniz compara este estado con el del engaño, ó también con el del sueño sin ensueño, en el cual no carecemos en absoluto de representaciones (pues de lo contrario no las tendríamos al despertar), pero en que las representaciones, por su multitud, se neutralizan y no llegan á la conciencia. Este es el rango de la Naturaleza inorgánica, en la cual, la vida de las mónadas sólo se manifiesta en forma de movimiento. Otro grado superior lo forman aquellas mónadas en las cuales la representación se manifiesta como fuerza vital plásmante, pero aun sin conciencia: la

constituye la clase de las plantas. Luego la mónada adquiere otra forma de vida más elevada cuando llega á la sensibilidad y á la memoria, como en los animales. Mientras las mónadas inferiores son mónadas durmientes, las mónadas animales son mónadas soñadoras. Cuando el alma se eleva á la razón y á la actividad reflexiva, la llamamos espíritu. La diferencia de las mónadas entre sí, es que, si bien cada una de ellas refleja todo el Universo, sin embargo, unas lo reflejan de un modo perfecto y otras de un modo imperfecto. Cada una contiene en sí el Universo, la eternidad infinita, y en este concepto es igual á Dios (es un *parvus in suo genere deus*); la diferencia está únicamente en que Dios lo conoce todo distintamente, mientras las mónadas se lo representan confusamente (esto es, unas más y otras menos distintamente). La limitación de una mónada no consiste, pues, en que tenga menos partes que otras ó que Dios mismo, sino en que lo contiene de una manera menos perfecta en cuanto no conoce su contenido de una manera clara y distinta. El Universo nos ofrece de este modo, en tanto cada mónada refleja todo el Universo (si bien cada una de modo diferente), un espectáculo de la más grande diversidad posible, así como el del orden y la unidad más perfectas, esto es, la mayor perfección posible y la absoluta armonía. Pues la diferencia en la unidad es la armonía. Pero el universo debe ser también un sistema armónico en otro respecto. Porque las mónadas no obran las unas sobre las otras, sino que cada una de ellas sigue los efectos de su propia ley, por lo que la ley de armonía interior del Universo pelagra. ¿Cómo se salva este peligro? Porque cada mónada está en relación viva con todo el Universo; en cada una se refleja el Universo y su marcha. Los movimientos de estas reuniones de mónadas son paralelos entre sí, á consecuencia de esta correspondencia mútua de sus representaciones, y precisamente en esto consiste la armonía del todo (preestablecida por Dios).

4. ¿En qué relación está ahora la divinidad con las

mónadas? ¿Qué papel desempeña en el sistema de Leibniz el concepto de Dios? Un papel bastante ocioso. De proceder con perfecta lógica, Leibniz no debiera manifestarse deísta, sino que la armonía del todo debía suplir en él el concepto de Dios. De ordinario considera á Dios como la razón suficiente de todas las mónadas. Pero él suele considerar como la razón suficiente de las cosas su razón final. En este respecto, Leibniz está muy cerca de identificar á Dios con el fin absoluto. En otras partes considera á la divinidad como la sustancia única y primitiva, ó como la unidad primitiva, y como pura actualidad inmaterial, *actus purus*, mientras que las mónadas son materia, actualidad no puramente libre, coartada por un principio de resistencia pasiva contra todo movimiento espontáneo (instinto, *appetitio*), si bien en tanto que mónadas (lo cual está en abierta contradicción con sus anteriores afirmaciones). Sería un conflicto para Leibniz querer coordinar su monadología y su teísmo, sin renunciar á los principios en que se apoya cada una de estas dos cosas. Si afirma la sustancialidad de las mónadas, corre peligro de romper su dependencia, su relación con la divinidad, y en el caso contrario cae en el espinosismo.

5. Este concepto de la armonía preestablecida, explica sobre todo las relaciones entre el alma y el cuerpo. Tales relaciones parecían inexplicables con la hipótesis de la doctrina de las mónadas. Si las mónadas no pueden obrar unas sobre otras ¿cómo puede el alma obrar sobre el cuerpo, cómo puede auxiliarle y moverle? La armonía preestablecida resuelve este enigma. En efecto, el alma y el cuerpo cada uno independientemente del otro, siguen la ley de su propia naturaleza; el cuerpo las leyes mecánicas, el alma sus fines; pero Dios ha establecido una correspondencia entre las dos actividades, tal paralelismo entre las dos funciones, que realmente existe una completa unidad entre alma y cuerpo. Hay, según Leibniz, dos modos de considerar las relaciones entre el alma y el cuerpo. El primero y

más usual, es el que admite un influjo recíproco entre ambos; este concepto es insostenible, porque entre espíritu y materia no puede haber acción común. El segundo, el de las causas ocasionales, hace consistir este mutuo comercio en una asistencia divina continuada; esto no es otra cosa que hacer de Dios un *Deus ex machina*. No queda, pues, sino la opinión de una armonía preestablecida. Leibniz patentiza los tres puntos de vista enunciados en el siguiente ejemplo. Imaginémonos dos relojes que marquen siempre la misma hora. Esta correspondencia puede explicarse primeramente de este modo: á saber, que entre las dos manillas de ambos relojes exista una relación de modo que la de un reloj atraiga á la del otro (punto de vista usual): segunda explicación: que exista un relojero que guie la manilla de un reloj conforme á la marcha de la del otro (causas ocasionales): tercera: que ambos relojes posean un mecanismo preparado tan maravillosamente, que cada uno, completamente independiente del otro, vaya, sin embargo, completamente de acuerdo con él (armonía preestablecida). De la doctrina de las mónadas, se deduce que el alma es inmortal (indestructible). No hay muerte realmente hablando. La supuesta muerte consiste solamente en que, mientras el alma pierde una parte de las mónadas en que consiste su cuerpo, el sér vivo retrocede á un estado semejante al que tenía antes de aparecer en el teatro del mundo.

6. Muy importantes son las consecuencias de la doctrina de las mónadas por lo que se refiere á la teoría del conocimiento. Así como es ontológica en oposición al espinosismo, así es la filosofía de Leibniz teórica, por lo que se refiere al conocimiento, en oposición al empirismo de Locke. Las investigaciones de Locke sobre la inteligencia humana, atraían á Leibniz sin satisfacerle por completo, y opuso, en su «*Nouveaux essais*», una nueva teoría, llamando en su ayuda á las ideas innatas. Pero Leibniz depuró el concepto de estas ideas innatas de los defectos que habían justificado los ataques de Locke. No se ha de entender la innatitud

de las ideas como si estuvieran contenidas en el espíritu *explicite*, esto es, de una manera consciente, antes bien, existen sólo potencialmente, sólo como facultad (*virtualiter*); el espíritu tiene la facultad de engendrarlas. Todos los pensamientos son realmente nativos, esto es, no le llegan de fuera, sino que los produce de sí mismo. Una acción exterior sobre el espíritu, sería absolutamente incomprensible; ni siquiera para las percepciones necesita de las cosas exteriores. Locke había comparado el espíritu con un papel blanco en el que no hubiera nada escrito. Leibniz lo compara con un mármol en el cual las vetas anuncian, forman la figura de la estatua. La conocida dualidad entre conocimiento empírico y racional, se convierte en Leibniz en una mayor ó menor diferencia en la claridad del conocimiento. Entre las ideas innatas, hay dos que son para Leibniz el principio de todo conocimiento y de todo razonamiento: el principio de contradicción (*principium contradictionis*) y el principio de razón suficiente (*principium rationis sufficientis*). A éstos hay que añadir un principio de segundo orden: el *principium indiscernibilium*, ó sea el principio de que en la Naturaleza no hay dos cosas que sean completamente iguales.

7. Leibniz ha expuesto en su «Teodicea», de la manera más detallada, sus ideas teológicas. Sin embargo, la «Teodicea» es su obra más débil y tiene poca relación con su restante filosofía. Provocada por la iniciativa de una dama, no niega su origen, ni por la forma ni por el contenido: en su forma, porque el afán de popularidad la hace difusa y poco científica; en su contenido, porque su adaptación al dogma positivo y las hipótesis teológicas, tienen mayor importancia de lo que permiten los fundamentos científicos del sistema. Leibniz investiga en ella las relaciones entre Dios y el mundo, para demostrar, por medio de ellas, el concepto de finalidad, y para defender á Dios del reproche de obrar sin un fin ó con un fin malo. ¿Por qué el mundo es como es? Dios pudo haberlo hecho mejor de lo que es. Dios,

contesta Leibniz, tuvo ante su vista todos los mundos posibles; pero de ellos eligió el actual como el mejor. Esta es la célebre doctrina del mejor de los mundos, según la cual no puede haber otro mundo mejor que el existente. ¿Cómo es esto?, le preguntan. La existencia del mal ¿no contradice esa afirmación? Leibniz contesta á la objeción distinguiendo tres clases de mal: el mal metafísico, el físico y el moral. El mal metafísico, es decir, la finitud y la imperfección de las cosas, es necesario, porque es inseparable de los seres finitos y, por consiguiente, es absolutamente querido por Dios. El mal físico (dolor, etc.), no es querido por Dios absolutamente, sino de una manera provisional y condicional, esto es, como castigo ó medio de perfeccionamiento. El mal moral ó la maldad no es querido por Dios de ninguna manera. Para explicar su existencia y conciliarlo con el concepto de Dios, indica Leibniz diferentes caminos. Unas veces dice que el mal moral es permitido por Dios como *conditio sine qua non*, porque sin maldad no habría verdadera libertad, y sin libertad no habría virtud. Otras veces reduce el mal moral al mal metafísico: la maldad no es nada real, sino sólo una ausencia de perfección, negación, limitación; desempeña el mismo papel que las sombras entre los colores de un cuadro ó las disonancias en la música, que no disminuyen la belleza, sino que la aumentan por el contraste. Otras veces, distingue entre lo material y lo formal de las malas acciones: lo material en el pecado, la fuerza para la acción, es de Dios; lo formal, la maldad en la acción pertenece á los hombres, es consecuencia de su limitación, ó, como Leibniz dice en diferentes pasajes, su eterna predestinación. En ningún caso perturba el pecado la armonía del Universo.

Estas son las principales ideas de la filosofía de Leibniz. La característica general que hemos indicado al principio del capítulo, está confirmada por todo lo expuesto. La edición más completa hasta ahora de las obras de Leibniz es la de C. J. Gerbart (Berlín, 1875-1890, 7 tomos). C. Cassirer

ha publicado recientemente una extensa monografía sobre la filosofía de Leibniz. («Leibniz'system», Marburgo, 1902). Una exposición más popular encontramos en la reciente obra de Edm. Pfeleiderer, «Leibniz como patriota, político y propagador de la cultura», Leipzig, 1870.

### § 34.—Berkeley.

Leibniz no llevó hasta el extremo el idealismo. En efecto, por un lado explicó el movimiento, el espacio y las cosas corporales como fenómenos que sólo existen en la representación equivocada de los hombres; pero, por otro lado, no negó en absoluto la existencia del mundo corporal, sino que reconoció una realidad fundamento del mismo, á saber, la mónada. Berkeley llegó á las últimas consecuencias del idealismo subjetivo. Jorge Berkeley nació en Irlanda en 1684; fué obispo anglicano en 1734, y murió en 1753. Aunque no está íntimamente ligado con Leibniz, sino que sus relaciones son más estrechas con el empirismo de Locke, debemos sumarle con Leibniz como consumidor del idealismo subjetivo. Era inconsecuencia en Locke, después de haber afirmado que todo conocimiento es percepción, sensación, sustentar la doctrina de las cualidades primarias de las cosas, independientes de nuestra percepción. No existe nada objetivo, dice Berkeley; lo único que existe son nuestras percepciones, nuestra sensación. Cuando creemos percibir objetos exteriores, estamos en un error; lo que nosotros percibimos, no son más que nuestros mismos estados sensitivos. Es incuestionable que no nos formamos idea de la distancia, del tamaño ni de la forma de los objetos por la sensación de la vista, sino que deducimos todas estas cualidades porque la experiencia nos enseña que una determinada sensación visual va siempre acompañada de una de-

terminada sensación táctil. Lo que se ve son los colores: el claro, el obscuro, etc., y por esto es completamente falso decir que se ve y se palpa una misma cosa. Aun en aquellas percepciones á las que atribuimos el mayor carácter objetivo posible, no salimos de nosotros mismos. El verdadero objeto de nuestra inteligencia son sólo nuestras propias afecciones; por consiguiente, todas nuestras ideas son sólo nuestras propias sensaciones. Y así como no puede haber sensación fuera del que siente, tampoco puede haber una idea fuera del que piensa. Lo que llamamos cosas, sólo existen en nuestra mente; su esencia, es sólo la percepción. Es un gran error de la mayor parte de los filósofos el suponer que las cosas corporales existen fuera del espíritu pensante y el no considerar que las cosas sólo son algo mental. ¿Cómo podrían producir las cosas corporales algo tan diferente de su naturaleza como es el pensamiento? Por tanto, no existe en absoluto el mundo exterior; sólo existen espíritus, esto es, seres pensantes cuya naturaleza consiste en representación y voluntad. Pero, entonces, ¿de dónde proceden nuestras sensaciones, puesto que se presentan en nuestra mente sin el concurso de nuestra voluntad, como los cuadros de la fantasía? Las recibimos de un espíritu superior al nuestro (puesto que sólo un espíritu puede producir en nosotros imágenes), de Dios. Dios produce ó nos presta la idea en nosotros; pero aquí hay una contradicción, porque un espíritu no puede participar de ideas que no tiene, por lo que debemos concluir que las ideas existen en Dios. Estas ideas, en Dios, son arquetipos; en nosotros, copias. Con arreglo á esta concepción, no se niega á los objetos una existencia independiente de nuestra representación; lo único que se niega es que puedan existir en otra cosa que en una inteligencia. Así, pues, en vez de hablar de una Naturaleza en que el sol es causa del calor, etc., debemos, para expresarnos exactamente, hablar así: Dios nos anuncia por la sensación visual que al punto vamos á sentir una sensación de calor. Bajo el nombre de Naturaleza, sólo debemos

comprender la sucesión ó la relación de las ideas, y bajo el nombre de leyes naturales, el orden constante, en el cual se dan simultánea ó sucesivamente; esto es, las leyes de la asociación de ideas. Este idealismo absoluto, completa negación de la materia, es, según Berkeley, el medio más seguro de escapar al materialismo y al ateísmo. La principal obra de Berkeley es: «A treatise concerning the principles of human knowledge», traducción de F. Ueberweg, en la Biblioteca filosófica de Kirchmann. Sus «Three dialogues between Hylas and Philonous» han sido traducidos al alemán por Raul Richter (Leipzig, 1901). Monografía de A. C. Fraser, 1881 (Philosoph. Klassiks).

### § 35.—Wolff.

El idealismo de Berkeley, quedó, como era natural, sin desarrollo ulterior. Por el contrario, la filosofía de Leibniz encontró un continuador en Cristián Wolff (n. en Breslau, en 1679, Profesor en Hall; fué destituido, á consecuencia de sus disputas con los teólogos, por decreto de 8 de Noviembre de 1723, porque su doctrina era opuesta á la verdad revelada por Dios, condenándosele á abandonar en el espacio de cuarenta y ocho horas el suelo de Prusia; más tarde, desempeñando una cátedra en Marburgo, fué llamado por Federico II. al subir al trono, á Hall, volviendo á ocupar su cátedra, y murió en 1754). Su principio fundamental le relaciona con Leibniz, si bien combate sus ideas más atrevidas. Él mismo confiesa su relación con Leibniz, si bien se opuso á la identificación de su filosofía con la de Leibniz y á la denominación propuesta por su discípulo Bilfinger de «Philosophia-Leibnitio-Wolfiana». El mérito histórico de Wolff es triple. Ante todo, aspiró al dominio del vasto recinto de las ciencias en nombre de la filo-

sofía; trató de crear una doctrina sistemática, una enciclopedia de la filosofía en el más vasto sentido de la palabra. Si bien no aportó ningún material nuevo, utilizó el ya existente de un modo adecuado y con espíritu arquitectónico. En segundo lugar, hizo objeto especial de atención el método filosófico. Es cierto que su método propio es, por decirlo así, exterior á su contenido, á saber, el método ya recomendado por Leibniz, ó sea el matemático (matemático-silogístico); pero aun el superficial formalismo en que cayó la filosofía wolfiana por el ejemplo de tal método (entre las máximas de la arquitectura wolfiana encontramos ésta, por ejemplo: «una ventana debe tener la suficiente anchura para que quepan en ella dos personas cómodamente», máxima que es demostrada luego del siguiente modo: «á menudo se suelen asomar á la ventana dos personas y mirarse. Y como el fin del arquitecto debe ser satisfacer en todo al propietario, la ventana deberá ser lo suficientemente ancha, para que quepan en ella dos personas del modo indicado»), aun este formalismo tiene de bueno que se profundizan más los cimientos filosóficos de la observación racional. Por último, la filosofía wolfiana enseñó á la lengua alemana á expresarse filosóficamente, lo que desde entonces no ha olvidado. A él corresponde (después de Leibniz, que dió el primer impulso) el mérito de haber hecho para siempre de la lengua alemana un órgano de la filosofía.

Respecto al contenido y á la clasificación científica de la filosofía wolfiana, bastarán las siguientes observaciones. Wolff define la filosofía como la ciencia de lo posible como tal. Posible es aquéllo que no encierra contradicción. Wolff defiende esta definición del reproche que se le hacía de arrogancia. No quiere, dice, afirmar con esta definición que él ú otro filósofo cualquiera sepan lo que es posible. Sólo trata de señalar todo el territorio de la filosofía humana, y se debe definir la filosofía por lo que pueda alcanzar aunque no lo alcance. Ahora bien, ¿de qué partes se compone

esta ciencia de lo posible? Basándose en la consideración de que en nuestra alma se encuentran dos facultades, una cognoscitiva y otra volitiva, Wolff divide la filosofía en dos partes principales: una, filosofía teórica (expresión que sólo encontramos en la filosofía wolfiana) ó metafísica, y una filosofía práctica. La lógica precede á ambas como propedéutica del estudio de la filosofía. La Metafísica subdivide, según Leibniz, en *a)* Ontología, *b)* Cosmología, *c)* Psicología, *d)* Teología natural; la filosofía práctica se subdivide en *a)* Ética, cuyo objeto es el hombre en cuanto hombre, *b)* Economía, cuyo objeto es el hombre como individuo de una familia, *c)* Política, cuyo objeto es el hombre como ciudadano.

*a).* La primera parte de la metafísica de Wolff es, como hemos dicho, la ontología. La ontología trata de lo que hoy se llama categorías, de aquellos conceptos primordiales del pensamiento que son aplicables á todo objeto del conocimiento, y que, por tanto, deben investigarse antes que nada. Ya Aristóteles había redactado una tabla de categorías, pero sólo las estudió empíricamente. No de otra índole es la ontología de Wolff; es una especie de diccionario filosófico. Al principio de la ontología de Wolff, figura el principio de contradicción: una cosa no puede ser y no ser á la vez. Con este principio está relacionado el principio de la posibilidad. Posible es lo que no contiene contradicción. Aquéllo cuyo contrario implica contradicción, es necesario, aquello cuyo contrario es posible, es contingente. Todo lo que es posible es algo, aun cuando sea imaginario; lo que ni existe ni es posible, no es nada. Cuando muchas cosas juntas forman una cosa, ésta es un todo y las cosas que la forman son sus partes. En la multitud de partes, consiste el tamaño de una cosa. Cuando una cosa A, contiene algo por lo cual se viene en conocimiento de por qué otra cosa B existe, aquéllo que en A nos hace comprender por qué es B, es la causa de B. A, que contiene la causa de B, es la causa de B. Lo que contiene la causa de sus cualidades, es

la esencia de una cosa. Espacio es la ordenación de las cosas simultáneas; lugar, la forma determinada como una cosa es simultánea con todas las demás. Movimiento es el cambio de lugar, tiempo es la ordenación de lo que es sucesivamente, de las cosas que se siguen unas á otras, etcétera. *b*). Cosmología. El mundo es definido por Wolff como una serie de cosas variables, que son simultánea y sucesivamente, pero que están relacionadas todas en un conjunto de modo que la una contiene siempre la causa de la otra. Las cosas están relacionadas en el espacio ó en el tiempo. El mundo es uno mediante esta relación, un todo compuesto de partes. Pero la índole de esta relación no puede variar. No pueden entrar nuevos ingredientes en la formación de este mundo, ni serle restados. Toda variación del mundo procede de su esencia. En este respecto, el mundo es una máquina. Las vicisitudes del mundo son sólo hipotéticamente necesarias, en cuanto las precedentes han sido de un modo determinado; son accidentales en cuanto el mundo pudo haber sido formado de otra manera. Sobre la cuestión de si el mundo tuvo principio, no se expresa Wolff de una manera concluyente. Puesto que Dios está fuera del tiempo, y el mundo, si bien procede de la eternidad, está en el tiempo, no es de ningún modo eterno á la manera de Dios. Pero, según Wolff, ni el tiempo ni el espacio son nada sustancial. El cuerpo es una cosa compuesta de materia que posee cierto poder dinámico. Las fuerzas de este cuerpo se denominan su naturaleza, y el conjunto de todas las criaturas se llama Naturaleza en general. Lo que tiene su causa en la esencia del mundo se llama natural; lo que, por el contrario, no tiene su causa en dicha esencia, lo llamamos sobrenatural ó milagro. Por último, Wolff trata de la perfección y de la imperfección del mundo. La perfección del mundo consiste en que, todo lo que es simultáneo y sucesivo, está en perfecta armonía. Pero como cada cosa aislada tiene su ley especial, de aquí que lo singular carezca de perfección en cuanto es necesario para la simetría del con-

junto. *c)* Psicología racional. Alma es aquéllo que en nosotros tiene conciencia de sí mismo. El alma es consciente de sí misma y de otras cosas además. La conciencia es clara ó confusa. La conciencia clara es el pensamiento. El alma es una sustancia simple é inmaterial. Posee la virtud de representarse un mundo. En este sentido también los animales tienen alma; pero el alma que posee inteligencia y voluntad, es espíritu y corresponde al hombre: un espíritu que está ligado con el cuerpo, y ésta es la diferencia que separa á los hombres de los espíritus superiores. Los movimientos del alma y el cuerpo, correspondense mutuamente por medio de la armonía preestablecida. La libertad del alma humana es la facultad de elegir, conforme al libre albedrío, entre dos cosas, aquélla que nos parece mejor. Pero el alma no elige caprichosamente, sino que siempre elige lo que cree mejor. Así parece el alma forzada á ejecutar sus acciones por sus ideas; pero la inteligencia no está obligada á considerar como lo mejor esto ó lo otro, por lo que la voluntad es libre. Como seres simples, las almas son indivisibles y, por lo tanto, indestructibles; pero las almas de los animales carecen de inteligencia, por lo que no pueden subsistir después de la muerte del cuerpo. Esto sólo es propiedad del alma humana; por lo que sólo el alma humana es inmortal. *d)* Teología natural. Wolff demuestra aquí la existencia de Dios por medio de la prueba cosmológica. Dios pudo haber creado muchos mundos, pero creó el mundo actual, considerándolo como el mejor. El mundo ha sido traído á la existencia por la voluntad de Dios. Su designio al crear el mundo, fué dar una idea de su perfección. El mal no nace en el mundo de la voluntad divina, sino por la naturaleza limitada de las cosas humanas. Dios permite el mal sólo como medio para el bien.

Esta breve exposición aforística de la metafísica wolffiana, muestra cuán cercano es su parentesco con la filosofía leibniziana. La única diferencia es la profundidad especu-

lativa que pierde por el método racional que adquiere en las manos de Wolff. Asoma con frecuencia en Wolff la doctrina específica de las mónadas: en él estos seres no son representativos como en las mónadas, sino que tienen más semejanza con los átomos: de aquí varias inconsecuencias y contradicciones. Su más importante servicio en la metafísica es la ontología, que formuló con más exactitud que sus predecesores. Es inventor de una profusa serie de términos nuevos en la filosofía. De Wolff trata detalladamente C. Zeller en su «Historia de la filosofía alemana desde Leibniz» (1873). Comp. también el tratado de Zeller, un tomo, págs. 108 y siguientes («Expulsión de Wolff de Halle»).

La filosofía wolfiana, por ser fácil de entender y sintética, y además por el empleo de la lengua alemana en su exposición, pronto se hizo más popular que la de Leibniz y dominó extensamente. Entre los hombres que merecen citarse por haberse ocupado de su divulgación, están preferentemente Thümmig, 1697-1728, Bilfinger, 1693-1750, Alej. Baumgarten, 1714-1762, y su discípulo G. F. Meier, 1718-1777. Baumgarten fué el primero que en Alemania disertó sobre estética como ciencia de lo bello («Estética» 1750). En oposición con el sistema wolfiano, están los eclécticos: Franz Buddeus (m. 1729) y su discípulo el historiador de la filosofía, Joh. Jak. Brucker («Histor. critica philosophiae a mundi incunabulis», 1742; siguientes). Además Adr. Rüdiger (m. 1775) y otros.

### § 36.—La doctrina alemana.

Bajo el influjo de la doctrina leibni-wolfiana, aunque sin directa relación científica con ella, formóse en Alemania, en la segunda mitad del siglo XVIII, un eclecticismo popular, cuyas diversas manifestaciones se comprenden

con el nombre de doctrina alemana. Tiene poca significación en la historia de la filosofía, pero la tiene mayor para la historia de la cultura; pues cultura no es por su fin, sino contacto y relación de hombres ilustrados, y la forma en que éstos filosofaban era la reflexión culta, el razonamiento espiritual, expuesto todo ello en forma de cartas, observaciones sobre el porvenir, monólogos, etc. Es el equivalente alemán de la doctrina francesa. Así como esta última termina el período de evolución realista por la consecuencia del materialismo, por la objetividad desespiritualizada, así la doctrina alemana pone fin á la evolución idealista por su tendencia á un subjetivismo extremado que anula toda objetividad. El yo individual, empírico, es, para los hombres de esta tendencia, lo absoluto, lo exclusivamente justificado; ante él se olvida todo lo demás, ó mejor dicho todo lo demás sólo tiene para ellos valor en cuanto se refiere al sujeto, en cuanto sirve al sujeto, en cuanto contribuye á su progreso, á su íntima satisfacción. Por esto la cuestión de la inmortalidad es para ellos el principal problema; la duración eterna del alma individual es objeto de su principal interés; las ideas objetivas ó verdades de fe, por ejemplo, la personalidad de Dios, no son discutidas, pero en general no se interesa nadie por ellas; es artículo de fe que no podemos saber nada acerca de Dios. En segundo lugar, es objeto de su principal interés también la filosofía moral (Garve, 1742-1798; Engel, 1741-1802, «De la filosofía para el mundo»; Abbt, 1738-1776) y la estética (en especial Sulzer, 1720-1779, «Teoría general de las bellas artes») así como la actividad científica, pues ambas cosas poseen gran interés subjetivo. Respecto de los demás filósofos de esta tendencia que se aproximan á Leibniz y á Locke, citaremos: C. Platner (m. 1818, «Aforismos filosóficos») Dietr. Tiedmann (m. 1803. «Investigaciones sobre el hombre»). En general aparece en primer término el punto de vista de la utilidad y del fin; la utilidad es el único criterio de verdad; lo que no es útil al sujeto, no sirve á sus

fines objetivos, debe dejarse á un lado. En relación con esta orientación de los espíritus, está la tendencia teológica dominante de la observación de la Naturaleza (Herm. Samuel Reimarus, 1694-1765), y el carácter eudemonístico de la doctrina moral. La felicidad del individuo, es considerada como el más alto principio y el sumo fin (Basedow, 1723-1790). La misma religión es considerada desde este punto de vista. Reimaro escribe un tratado sobre la «utilidad de la religión», y trata de demostrar que la religión no se opone á los goces terrestres, sino que antes bien contribuye á su aumento; igualmente Steinbart (1738-1809), el cual en varios escritos trata de demostrar que la ciencia sólo consiste en la felicidad, esto es, en la obtención del placer duradero, y que la religión cristiana, lejos de oponerse á este fin, sólo es la doctrina de la felicidad individual. Por lo demás, el cristianismo sólo inspira un justo respeto. Donde quiera que se levanta una autoridad molesta al sujeto (por ejemplo, el dogma de las penas eternas) allí se alza una rebelión contra él: en general se esforzaban por incorporar, en cuanto era posible, el dogma positivo á la religión natural. Reimaro, por ejemplo, el más celoso defensor del deísmo y de las observaciones naturales teleológicas, es á la vez el autor de la «Apología ó encomio del respeto racional á Dios», obra de la cual publicó Lessing algunos fragmentos sin citar al autor (Wolfenbüttler, fragm. 1774). Por la crítica de lo positivo y de lo tradicional (y en especial de la historia evangélica), por la nacionalización de lo sobrenatural, afirma el sujeto la nueva conciencia de su justificación. Últimamente se caracteriza el subjetivismo de este período por la forma dominante de autobiografías y confesiones; el yo aislado es objeto de observación admirada: refléjase ésta en sus estados particulares, en sus sentimientos, en sus magníficas miras; es una contemplación de sí mismo que á menudo llega al sentimentalismo enfermizo. El modelo clásico de esta clase de escritos son las «Confesiones» de Rousseau. Según todo lo

cual el carácter de la doctrina alemana de este período es la consecuencia del más extremo positivismo, coronando la evolución idealista iniciada hasta aquí.

El más importante representante de esta doctrina, y uno de los más nobles caracteres de la historia de las ciencias, es el amigo de Lessing, Moisés Mendelssohn (n. 1729 en Dessau, m. en Berlín, 1786). Sus principales obras son «Fedón ó la inmortalidad» y «Horas matinales ó disertaciones sobre la existencia de Dios». El mismo Lessing (1729-81) tiene una relación puramente exterior con las doctrinas de este período, y puede decirse que es un genio de demasiada altura original para poder ser catalogado en una serie de pensadores de escuela.

### § 37.—Transición á Kant.

Tanto la doctrina ó evolución idealista, como la realista, terminaron por hacerse completamente unilaterales. En vez de conciliar la oposición del pensamiento con el sér, llegaron á negar cada una de ellas uno de estos factores. El realismo llegó á proclamar como absoluta la materia, y el idealismo, el yo. Al llegar á estos extremos, la filosofía amenaza dejar de serlo. En realidad, tanto en Alemania como en Francia, se había rebajado al nivel de una frívola filosofía popular. Entonces aparece Kant, el cual recoge estas dos tendencias, que estaban á punto de arrastrarse por los suelos, y las dignifica. Kant es el gran renovador de la filosofía. Es el que reúne en unidad total los esfuerzos filosóficos unilaterales de los anteriores. Está con algunos de ellos á la vez emparentado y opuesto, con Locke no menos que con Hume, con los filósofos escoceses no menos que con los moralistas anteriores ingleses y franceses, tanto con la filosofía leibni-wolfiana como con el materia-

lismo de los franceses, y con el eudemonismo del período alemán. Por lo que en especial se refiere á sus relaciones con las dos tendencias del idealismo y del realismo, se puede condensar de la siguiente manera. El empirismo había reducido el yo á un papel puramente pasivo, subordinándolo al mundo exterior sensible; el idealismo había considerado el yo como la pura actividad, dándole completa soberanía sobre el mundo material: Kant trató de conciliar las dos tendencias, en cuanto afirmaba que el yo es libre y autónomo, se da incondicionalmente la ley á sí mismo, como yo práctico; como yo teórico es receptivo y condicionado por el mundo exterior, por la experiencia; sin embargo, aun como yo teórico tiene dos fases, pues si de un lado el empirismo es legítimo, en cuanto la materia de todos nuestros conocimientos proviene de nuestra experiencia, en cuanto la experiencia es el único campo de nuestro conocimiento, por otro lado el idealismo también tiene razón, cuando se refiere á un factor *à priori* que constituye el fondo de nuestro conocer; pues á la experiencia aplicamos conceptos que no nos son dados por ella, sino que se contienen *à priori* en nuestra inteligencia.

Debemos dar aquí, para apreciar bien todo el edificio kantiano, una explicación provisional de sus cimientos y una breve exposición de sus principios y postulados. Kant hace objeto principal de sus investigaciones críticas la actividad cognoscitiva del hombre, el origen de nuestra experiencia. Por esto se llama á su filosofía, filosofía crítica ó criticismo, porque quiere ser esencialmente un examen de nuestras facultades cognoscitivas; también se llama filosofía transcendental, pues Kant estudia la reflexión de la razón en sus relaciones con la objetividad, haciendo de ella una consideración transcendental (debe distinguirse entre transcendental y transcendente), ó, en otras palabras, llama conocimiento transcendental á aquél «que no se relaciona tanto con los objetos, como con nuestro conocimiento de los objetos, en tanto éste es posible *à priori*». Este examen

de nuestras facultades cognoscitivas que hace Kant en su «Crítica de la razón pura», da los siguientes resultados: todo conocimiento es el producto de dos factores, el sujeto cognoscente y el mundo exterior. Uno de estos dos factores, el mundo exterior, presta á nuestro conocimiento la materia, el medio para la experiencia; el otro, el sujeto cognoscente, presta la forma, á saber, los conceptos racionales, por los cuales sólo se hace posible un conocimiento coherente, la síntesis de las percepciones en un todo de experiencia. Si no hubiera mundo exterior, tampoco habría fenómenos; si no hubiera inteligencia, estos fenómenos ó percepciones, que constituyen una variedad infinita, no podrían ser unidos ó relacionados los unos con los otros, elevándolos á una unidad de representación, no habría entonces ninguna experiencia. Así, mientras las intuiciones sin los conceptos son ciegas, los conceptos sin las intuiciones carecen de contenido; el conocimiento es la reunión de ambos, en cuanto el marco de los conceptos se llena con la materia de la experiencia y la materia de la experiencia está comprendida en el nexo de los conceptos. A pesar de esto, no conocemos las cosas como son en sí. Primeramente á causa de la forma de nuestra razón, á causa de las categorías. En efecto, aplicando nosotros nuestros propios conceptos, como forma del conocimiento, á los fenómenos, esto es, á la materia del conocimiento, operamos en los objetos una verdadera transformación; el objeto ya no es pensado como es en sí, sino como se aparece en nuestro entendimiento; se nos aparece transformado por las categorías. Pero á este elemento subjetivo hay que añadir otro. En segundo lugar, no conocemos las cosas como ellas son en sí, porque las mismas intuiciones que encuadramos en el marco de los conceptos generales, no están allí puras y desprovistas de color, sino que están condicionadas por la forma general de todos los objetos sensibles, por ese medio subjetivo que llamamos tiempo y espacio. También el espacio y el tiempo son elementos objetivos, formas de la intuición sensible

que originariamente se encuentran en nuestra alma, como los conceptos fundamentales ó categorías se encuentran en nuestra razón. Lo que nos representamos intuitivamente, lo ponemos en el tiempo y en el espacio; sin ellos, es imposible toda representación. De aquí se sigue que lo que nosotros conocemos sólo son fenómenos, pero no la cosa en sí, en su verdadera naturaleza, desprovista de la espacialidad y temporalidad.

Tomada superficialmente esta proposición de Kant, parecería que la filosofía kantiana no había avanzado esencialmente más allá del empirismo de Locke. Y sin embargo el progreso es efectivo, aun prescindiendo de todo lo demás, sólo por el análisis del concepto de inteligencia. Kant reconoce con Hume que los conceptos de causa y efecto, de esencia y cualidad, y todos los demás conceptos fundamentales que emplea la inteligencia para el conocimiento de los fenómenos, no proceden de la experiencia sensible. Por ejemplo, cuando percibimos de diferentes lados, papel blanco, sabor dulce, superficie áspera, etc., y sólo hablamos de una cosa como, por ejemplo, un trozo de azúcar, el concepto de unidad no proviene de la percepción, sino que es un concepto agregado á la multiplicidad, una categoría. Pero en vez de negar la realidad de este concepto racional, Kant da un paso adelante, asignando á la actividad intelectual que reviste á la materia de la experiencia, de tal forma de pensamiento, un terreno propio; considerando esta forma de pensamiento como la ley de nuestras facultades cognoscitivas, ley inmanente, condición necesaria, para el conocimiento de toda experiencia, y que por medio de un análisis de nuestra actividad mental, trata de formular en número determinado. (Son doce: unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, limitación, sustancialidad, causalidad, reciprocidad (acción recíproca), posibilidad, existencia y necesidad). Según lo expuesto, la doctrina de Kant no es un empirismo, sino un idealismo, pero no un idealismo dogmático, que abisma toda realidad en la representación, sino

un idealismo crítico, subjetivo, que distingue en la representación un elemento objetivo y otro subjetivo, reivindicando para el último una significación, una importancia tan esencial como la del primero.

De lo dicho se deducen las tres afirmaciones capitales de la filosofía kantiana, cada una de las cuales es consecuencia de las anteriores. 1.<sup>a</sup> Sólo conocemos el fenómeno, no la cosa en sí. La materia de la experiencia que nos suministra el mundo exterior, es transformada por los elementos subjetivos (pues la concebimos primero en el marco subjetivo de tiempo y espacio, y luego en las formas asimismo subjetivas de los conceptos racionales) de tal modo que se nos aparece como el reflejo de un cuerpo luminoso que fuese descompuesto por un prisma, pero no la cosa misma pura y sin mezcla en su naturaleza original. 2.<sup>a</sup> No por esto deja de ser la experiencia el territorio de nuestro conocimiento, y es imposible una ciencia de lo incondicionado. Naturalmente, puesto que si cada uno de nuestros conocimientos es producto de la materia de la experiencia y de los conceptos racionales, ó se basa en la acción común de la sensibilidad y de la razón, no puede ser posible un conocimiento de las cosas en el que falte alguno de estos dos factores: un conocimiento puramente racional sería ilusorio, puesto que la sensibilidad no podría prestar al concepto de lo incondicionado el objeto incondicionado correspondiente. De este modo, la pregunta que Kant formula al final de su crítica: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *à priori* (juicios sintéticos, esto es, constructivos, á diferencia de los analíticos ó explicativos)? es decir, ¿podemos construir nuestra ciencia por caminos apriorísticos, por medio de la razón, sobre la experiencia sensible? debe ser contestada con un *no* incondicional, absoluto. 3.<sup>a</sup> Cuando el conocimiento humano, á pesar de esto, quiere traspasar los límites de la experiencia, esto es, hacerse transcendente, cae en la más completa contradicción. Las tres ideas racionales, la psicológica, la cos-

mológica y la teológica, esto es, *a)* la idea de un sujeto absoluto, ó sea el alma ó la inmortalidad; *b)* la idea del mundo como totalidad de todas las condiciones y fenómenos; *c)* la idea de un sér absolutamente perfecto, son por lo dicho inaplicables á la experiencia, á la realidad empírica, son puros postulados de la razón, principios reguladores y constitutivos, á los cuales no corresponde ningún objeto en la experiencia, tanto más cuanto que, empleados como objetos existentes, conducen á errores, á los más extraños paralogismos y sofismas. Estos errores, en parte falsos silogismos, en parte inevitables contradicciones de la razón consigo misma, trata de demostrarlos Kant por medio de ideas racionales. Tomemos, por ejemplo, la idea cosmológica. En cuanto el hombre trata de aplicar estas formas de lo finito á los seres infinitos, se demuestra que, todo lo contrario de dichos postulados, la antítesis, puede ser probada lo mismo que la tésis. La afirmación: «el mundo tiene un principio en el tiempo, tiene límites en el espacio», puede ser probada lo mismo que su contraria: «el mundo no ha tenido principio en el tiempo, no tiene límites en el espacio». De aquí se sigue que toda cosmología especulativa es una arrogancia de la razón. Por su parte la idea teológica descansa en sofismas lógicos, lo cual demuestra Kant, combatiendo una por una las pruebas aducidas hasta él por los filósofos sobre la existencia de Dios, y por cierto con gran ingenio. Es, pues, imposible demostrar ni comprender la existencia de Dios como sér supremo, la existencia del alma como sujeto real, ni la existencia de un sistema del mundo universal; los problemas propios de la metafísica están fuera de los límites de la ciencia filosófica.

Esta es la parte negativa de la filosofía kantiana; su complemento positivo se halla en la crítica de la razón práctica. Mientras por un lado la razón teórica, cognoscitiva, está dominada absolutamente por la objetividad, por el mundo sensible (pues sólo por la intuición es posible el conocimiento), la razón práctica por su parte, va más allá

del objeto dado (instinto sensible); está condicionada ó determinada solamente por el imperativo categórico, por la ley moral, y es por tanto libre y autónoma; los fines que persigue son de tal índole, que se considera ella misma como espíritu moral; los objetos no son ya sus dueños y legisladores, de los cuales se ha de dejar dominar si quiere ser partícipe de la verdad, sino sus servidores, los medios incondicionados para la realización de la ley moral. Así como la razón teórica está atada al mundo sensible, que obedece á leyes fenomenales y necesarias, la razón práctica, en virtud de la libertad que constituye su esencia, y por medio de su tendencia á un fin absoluto, corresponde á un mundo inteligible y sobrenatural. Este es el idealismo práctico de Kant, del cual deriva los tres postulados prácticos (negados como verdades teóricas) de la inmortalidad del alma, de la libertad moral y de la existencia de Dios.

Considerando lo expuesto suficiente para una orientación general, pasemos ahora á exponer en detalle la filosofía kantiana.

### § 38.—Kant.

Manuel Kant nació en Koenisberga (Prusia) el 22 de Abril de 1724. Su padre, honrado maestro guarnicionero, y su madre, mujer inteligente y piadosa, ejercieron ya benéfico influjo sobre la juventud del filósofo. En el año 1740 ingresó en la Universidad, donde estudió preferentemente filosofía, matemáticas y física, pero como estudio facultativo la teología. Empezó su carrera de escritor á los veintitrés años, 1747, con un tratado titulado «Idea de la verdadera estimación de las fuerzas vivas». Por circunstancias especiales, se vió forzado á actuar de maestro particular de varias familias, en las cercanías de Koenisberga, durante al-

gunos años. En 1755 obtuvo una cátedra privada en la Universidad (que desempeñó durante quince años) y dió conferencias sobre lógica, metafísica y matemáticas, más tarde sobre moral, antropología y geografía física (las últimas publicadas por Rink en 1802), en general dentro de lo tendencia wolfiana, pero manifestando pronto dudas contra el dogmatismo. Desde la publicación de su primera disertación, prosiguió infatigablemente su actividad de escritor, si bien su obra más importante, la «Crítica de la razón pura», no apareció hasta 1781, á los cincuenta y siete años; su «Crítica de la razón práctica», en 1787, y su «Religión dentro de los límites de la razón pura», en 1793. En el año de 1770, á los cuarenta y seis de edad, fué nombrado profesor oficial de Lógica y de Metafísica; desempeñó sin interrupción esta cátedra hasta 1797, en que los achaques de la edad se lo impidieron. Rechazó proposiciones de Jena, Erlangue y Halle. Pronto acudieron los más nobles y estudiosos de toda Alemania para ponerse á los pies del sabio de Koenisberga. Uno de sus admiradores, el profesor de Filosofía Reuss, anduvo más de 180 leguas para ver y hablar á Kant. En los últimos diecisiete años de su vida, poseyó una casita con jardín en un barrio apartado de la ciudad, en la cual pudo continuar sus interrumpidos estudios. Su vida fué sencilla exteriormente, sólo pareció preocuparse de tener una buena mesa y un cómodo gabinete de estudio. Kant no salió de su provincia, ni siquiera llegó á Dantzig. Sus más largos viajes tuvieron por límite las casas de campo de los alrededores. Sin embargo, por sus lecturas de descripciones de viajes, adquirió el más exacto conocimiento de la Tierra, como lo demuestran sus conferencias sobre geografía física. Conocía todas las obras de Rousseau, y la publicación del «Emilio» le privó durante algunos días de sus habituales paseos. Kant murió el 12 de Febrero de 1804, á los ochenta años de edad. Era de estatura apenas mediana, de cuerpo finamente construído, de ojos azules, siempre sano, hasta que en su última edad se

convirtió en niño. No se casó. Los rasgos de su carácter eran un extraordinario amor á la verdad, gran elocuencia y sencilla modestia.

Si bien la obra que hace época en la filosofía kantiana, la «Crítica de la razón pura», no apareció hasta 1781; mucho tiempo antes ya había Kant publicado en varios escritos suyos elementos de esta obra, y principalmente en su disertación latina, publicada en 1770, «De la forma y principios del mundo sensible é inteligible» («De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»). Precedieron á la obra á que nos referimos un gran número de trabajos de física, de antropología, de metafísica y de metodología, así como una estética. Además de la disertación juvenil ya mencionada, sobresalen la «Historia natural y teoría general del cielo» (1775), en la cual trata Kant de conciliar la explicación teológica y la mecánica, y expone una hipótesis sobre la formación del Universo que en lo esencial coincide con la de Laplace. Á los trabajos de filosofía natural debemos agregar también la «Única demostración posible de la existencia de Dios» (1763). Las pruebas conocidas (ontológica, cosmológica y teleológica) son combatidas aquí por Kant, como también más tarde en la «Crítica de la razón pura»; pero creó aún en la demostrabilidad *à priori* de la existencia de Dios; Dios es como la causa real de todo lo posible, el sér absolutamente necesario, pues sin él no se puede concebir ningún posible. Las investigaciones metodológicas de esta época son: «La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas» (1762), «Ensayo sobre la posibilidad de introducir en la ciencia del mundo el concepto de la dimensión negativa» (1763), y la obra premiada «Sobre la evidencia de los principios de la moral y de la teología» (1764). El propósito de este escrito semi-satírico es demostrar que los silogismos de la metafísica sobre lo suprasensible no son sino el testimonio de cerebros enfermos que toman sus ilusiones por verdades, al igual que las visiones y revelaciones de los «videntes» (Swedenborg). Las obras de esté-

tica del primer período son las «Observaciones sobre lo bello y lo sublime» (1764). Los dos escritos sobre teoría del conocimiento anteriores á la «Crítica de la razón pura» son: «Del primer principio de la diferencia de las regiones en el espacio» (1768) y la citada disertación inaugural, escrita en latín (1770). Mientras en la primera afirma aún la realidad objetiva del espacio, en la segunda desarrolla ya la teoría de la idealidad de nuestras formas de la intuición (tiempo y espacio), que once años más tarde reproduce casi invariablemente en su «Estética transcendental». Las obras concebidas después de la «Crítica de la razón pura» son: «Prolegómenos á toda metafísica futura que quiera ser considerada como ciencia» (1783), donde Kant expone en forma más sencilla su filosofía teórica; «Fundamentos de una metafísica de las costumbres» (1785), en la cual aparecen los principales pensamientos de la «Crítica de la razón práctica» que apareció tres años después. Entre los dos escritos últimamente citados, hay que colocar los «Principios metafísicos de la ciencia natural» (1786) y la segunda edición (más corregida, pero no diferente en esencia de la primera) de la «Crítica de la razón pura» (1787); «Crítica del juicio» (1790); «La religión en los límites de la razón pura» (1795); «Metafísica de las costumbres» (1797); «Lucha de las facultades» y «Antropología», ambos del año 1798 y últimos trabajos de Kant. Las ediciones completas de las obras de Kant son las de K. Rosenkranz y de F. W. Schubert (1838, 12 tomos) y la ordenada cronológicamente por G. Hartenstein (1867, 8 tomos). En la actualidad se está publicando una edición crítica completa (incluida la correspondencia y las obras póstumas, etc.), dirigida por la Academia Imperial de Ciencias. También se anuncia una nueva edición de la publicada en la Biblioteca Kischmann (1868). Las más recientes monografías sobre Kant son las de M. Kronenberg (Munich, 1896), Fr. Paulsen (Frommanns Klassiker d. Philos., 7 tomos) y la de Teodoro Ruysen, París, 1900.

La íntima génesis de su punto de vista crítico, se remonta en Kant á Hume preferentemente. «El recuerdo de David Hume fué lo que hace muchos años me despertó del sueño dogmático y me lanzó al campo de la filosofía especulativa por una nueva senda». Así pues, el criticismo de Kant se desarrolló por el paso de la filosofía dogmática, de la filosofía de Wolff, en que hasta entonces había creído, al empirismo escéptico de Hume. «Hasta entonces—dice Kant al final de su «Crítica de la razón pura»—sólo existía esta disyuntiva; ó dogmático como Wolff, ó escéptico como Hume. El camino de la crítica es el único que aun queda practicable. Si el lector tiene gusto y paciencia para seguirme por él, contribuirá á convertir este atajo en camino real, con lo que habremos conseguido en la presente centuria lo que no pudimos conseguir en muchos siglos, á saber: dar satisfacción á la curiosidad que ha agitado al espíritu humano en todo tiempo». Kant tenía la más clara conciencia de las relaciones del criticismo con la filosofía anterior. Comparaba la revolución hecha por él en filosofía, con la realizada por Copérnico en astronomía. «Hasta aquí se admitía que todo nuestro conocimiento debía dirigirse á los objetos; pero todos los esfuerzos para construir *à priori* algo por medio del concepto, para ampliar de este modo nuestro conocimiento, se estrellaban ante esta suposición. Trátase ahora, ya que no podamos progresar de otro modo en metafísica, de admitir que los objetos deben dirigirse á nuestro conocimiento; lo cual armonizará mejor con la pretendida posibilidad de un conocimiento de estos mismos objetos *à priori*, formado en nosotros antes que dichos objetos nos sean dados. Sucede con esto como con el primer pensamiento de Copérnico, que cuando se convenció de que la explicación del movimiento de los cielos no armonizaba con la hipótesis de que las estrellas se movían alrededor del espectador, trató de ver si armonizaba mejor con la hipótesis de que el espectador se movía alrededor de las estrellas y éstas se hallaban en reposo». El principio del

idealismo subjetivo está expresado en estas palabras de la manera más clara y evidente.

La siguiente exposición de la filosofía kantiana, está distribuída según su propia clasificación, que nos parece la más perfecta. Todas las facultades del alma, dice, se pueden reducir á tres; conocer, sentir y querer. La primera contiene los principios directivos de las tres. La facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del conocimiento, es razón pura; en cuanto contiene los principios de la voluntad y de la acción, es razón práctica, y por último, en cuanto contiene los principios del sentir, del placer y del dolor, es la facultad del juicio. Así pues, la filosofía kantiana (por su fase crítica) se divide en tres críticas, 1) crítica de la razón pura (teorética); 2) crítica de la razón práctica; 3) crítica del juicio.

### I.—CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

La crítica de la razón pura, dice Kant, es el inventario, sistemáticamente ordenado, de todas nuestros dominios en el terreno de la razón pura. ¿Cuáles son estos dominios? ¿Cuál es nuestra contribución en el acto del conocimiento? Kant expone á este objeto los dos grados de nuestra conciencia teórica, los dos principales factores de todo conocimiento; sensibilidad é inteligencia. En primer lugar, ¿cuál es el dominio *à priori* de nuestra sensibilidad ó de nuestra facultad intuitiva? En segundo lugar: ¿cuál es el dominio *à priori* de nuestra inteligencia? Lo primero es tema de investigación de la estética transcendental (denominación que naturalmente no debemos tomar en su sentido actual, sino en su significación originaria ó etimológica, como doctrina de los principios apriorísticos de la sensibi-

lidad). Lo segundo es objeto de la lógica trascendental (en su primera parte, analítica). Sensibilidad é inteligencia son, por tanto, los dos factores de todo nuestro conocer, las dos ramas, para servirnos de la expresión de Kant, de nuestro conocimiento, que quizá proceden de una raíz común, pero desconocida para nosotros; la sensibilidad es la receptividad; la razón, la espontaneidad de nuestras facultades cognoscitivas; por la sensibilidad, que es la única que nos suministra la intuición, son conocidos por nosotros los objetos; por la razón, que forma los conceptos, son pensados por nosotros los objetos. Los conceptos sin intuición no son nada. La intuición sin los conceptos es ciega. La intuición y el concepto son las partes constitutivas, que se complementan mutuamente, de nuestra actividad intelectual. ¿Cuáles son ahora los principios «originariamente impresos en el alma» de nuestra sensibilidad, y cuáles los de nuestro conocimiento razonador? A la primera de estas preguntas contesta como hemos dicho.

1. *La estética trascendental.*—Para contestar pronto á la pregunta formulada: los principios apriorísticos de nuestro conocimiento sensible, las formas originarias de la intuición sensible, son tiempo y espacio. En efecto, el tiempo es la forma de la sensibilidad exterior, por medio de la cual los objetos se nos aparecen como fuera de nosotros y distintos unos de otros; el tiempo es la forma de la sensibilidad exterior, por medio de la cual los estados de nuestra propia vida anímica se nos hacen objetivos. Si abstraemos todo aquéllo que pertenece á la materia de nuestras sensaciones, quedará, como la forma general en que se ordena ó distribuye la materia común de nuestra sensibilidad exterior, el espacio. Si abstraemos todo aquéllo que pertenece á la materia de nuestra sensibilidad interior, sólo quedará el tiempo, que permite los movimientos anímicos. Espacio y tiempo son, por consiguiente, las formas últimas de la sensibilidad exterior é interior. Que estas formas aprio-

rísticas residen en el alma humana, lo demuestra Kant primeramente por la naturaleza de estas mismas nociones, á lo que él llama explicación metafísica, y luego, también, indirectamente, probando que sin estas nociones como suposición apriorística, ciertas ciencias de valor indudable no serían posibles; lo que él llama exposición transcendental. En la explicación metafísica hay que demostrar:

a). El espacio y el tiempo son apriorísticos, por lo que se comprende que toda experiencia, si ha de ser posible, supone ya el tiempo y el espacio. Cuando yo tomo algo verdadero como exterior á mí, esta exterioridad presupone ya el espacio. Además, siento dos sensaciones sumultánea y sucesivamente: esta simultaneidad y sucesión presuponen ya el tiempo.

b). Espacio y tiempo no son por esto conceptos, sino formas de la intuición y hasta intuiciones. Pues los conceptos generales contienen lo individual debajo de sí, pero no como partes en sí; por el contrario, todo tiempo y espacio individuales, están contenidos en el concepto general de espacio y tiempo. La demostración indirecta la suministra Kant en la explicación transcendental, haciendo ver que ciertas ciencias generalmente reconocidas como tales, no son concebibles sin admitir la aprioridad del tiempo y el espacio. Las matemáticas puras sólo son posibles si admitimos que el tiempo y el espacio son intuiciones puras no empíricas. Kant comprende también el problema de la estética transcendental en la pregunta: ¿cómo son posibles las ciencias matemáticas puras? El suelo, dice Kant, en que se mueven las matemáticas puras, es el tiempo y el espacio. Ahora bien, las matemáticas enuncian sus teoremas como generales y necesarios. Pero los principios generales y necesarios no pueden provenir nunca de la experiencia; tienen que tener una causa *à priori*; por consiguiente, el tiempo y el espacio, de los cuales toman las matemáticas sus teoremas, no pueden ser dados *à posteriori*, sino *à priori* como puras intuiciones. Este es el resultado positivo de la estética transcendental; pero con este resultado positivo

está estrechamente ligado el negativo. Intuir ó conocer inmediatamente, es operación que sólo podemos realizar los hombres por medio de la sensibilidad, cuya forma general intuitiva es el tiempo y el espacio. Pero como quiera que estas intuiciones de tiempo y espacio no son relaciones objetivas, sino sólo formas subjetivas, en todas nuestras intuiciones entrará, por lo tanto, algo subjetivo; no conocemos las cosas como ellas son en sí, sino sólo como se nos aparecen á través de este medio subjetivo de tiempo y espacio. Este es el sentido del principio kantiano, á saber, que no conocemos la cosa en sí, sino solamente el fenómeno. Pero si por esto quisiéramos afirmar el principio de que todas las cosas están en el tiempo y en el espacio, iríamos demasiado lejos; sólo para nosotros están todas las cosas en el tiempo y en el espacio, y de tal manera por cierto, que todos los fenómenos de la sensibilidad exterior están igualmente en el tiempo y en el espacio, pero todos los fenómenos de la sensibilidad interior están sólo en el tiempo. Con esto no quiso afirmar Kant que el mundo exterior sensible fuera mera apariencia. Afirma es verdad, una idealidad transcendental, pero no afirma menos una realidad empírica de tiempo y espacio; existen, en verdad, ciertas cosas fuera de nosotros, así como existimos nosotros y nuestros estados particulares, pero no se nos representan como serían independientemente del tiempo y del espacio. Respecto de la cosa en sí, que está encubierta bajo el fenómeno, Kant, en la primera edición de su «Crítica», cree que no es posible que el yo y la cosa en sí sean una y la misma cosa ó sustancia pensante. Este pensamiento que Kant arroja como conjetura, es la fuente de todos los ulteriores desarrollos de la novísima filosofía. La idea fundamental del sistema de Fichte es que el yo no es puesto por una cosa en sí, extraña á él, sino puramente por sí mismo. Sin embargo, en la segunda edición de su «Crítica», Kant recoge esta idea.

Con la explicación de tiempo y espacio, está completa-

da la estética transcendental, es decir, está analizado lo que existe en la sensibilidad *à priori*. Pero el espíritu humano no se contenta tan sólo con la función receptiva de la sensibilidad, no sólo percibe los objetos, sino que vuelve hacia los objetos percibidos su espontaneidad, en cuanto los piensa por medio de sus conceptos y trata de adaptarlos á las formas de su inteligencia. La investigación de estos conceptos apriorísticos, ó formas del pensamiento que «están ya originariamente en la inteligencia», así como las formas del espacio y del tiempo en la facultad intuitiva, es el objeto de la analítica transcendental.

2. *La analítica transcendental.*—El primer asunto de la analítica será llegar á determinar los conceptos puros de la razón. Ya Aristóteles trató de redactar una tabla de estos conceptos puros ó categorías; pero en vez de deducirlos de un principio común, los estudió empíricamente; también incurrió en el error de incluir en esta tabla el tiempo y el espacio, siendo así que éstos no son conceptos puros de la razón, sino formas de la intuición. Si queremos establecer una tabla completa, depurada y ordenada de tales conceptos, de todas las formas *à priori* del pensamiento, debemos referirnos á un principio. Este principio, del que derivan las formas puras del pensamiento, es el juicio. Los conceptos originarios de nuestra razón, serán hallados una vez estudiadas todas las formas del juicio. A este fin, Kant estudia todas las formas del juicio que contiene la lógica. La lógica establece cuatro clases de juicios, á saber: juicios de

Cantidad.	{ General. Especial. Individual.	Cualidad.	{ Afirmativa. Negativa. Infinita ó limitante.
Relación.	{ Categórica. Hipotética. Disyuntiva.	Modalidad.	{ Problemática. Asertórica. Apodictica.

De estos juicios se deducen ó engendran varios conceptos puros de la razón ó categorías, las cuales pueden ser de:

Cantidad.	{	Totalidad. Pluralidad. Unidad.	Cualidad.	{	Realidad. Negación. Limitación.
Relación.	{	Subsistencia é inherencia. Causalidad ó dependencia. Comunidad ó reciprocidad.	Modalidad.	{	Posibilidad é imposibilidad. Existencia ó inexistencia. Necesidad y contingencia.

De estas doce categorías se derivan las demás por combinación. Una vez demostradas las citadas categorías como propiedad apriorística de la razón, se deduce: 1) estos conceptos son apriorísticos, pero tienen una validez necesaria y general: 2) por sí son meras formas vacías, y sólo consiguen tener contenido por la intuición. Pero como nuestra intuición es sólo sensible, claro es que dichas categorías sólo tendrán aplicación á la intuición sensible, cuyas percepciones sólo se elevan á verdadera experiencia, concebidas en los conceptos de razón. Y aquí llegamos á un segundo problema: ¿cómo sucede esto? ¿Cómo se ajustan los objetos en las formas vacías de los conceptos racionales?

Esta aplicación no ofrecería ninguna dificultad, si los objetos y los conceptos racionales fuesen de la misma forma. Pero no lo son. Los objetos son de naturaleza mucho más sensible, porque llegan á la razón por la sensibilidad, ¿cómo pueden las categorías, aplicadas á los objetos, formular principios acerca del modo como debemos pensar las cosas con arreglo á estas categorías? Esta aplicación no puede efectuarse inmediatamente, sino que es preciso que haya un tercer término que, por decirlo así, participe de las dos naturalezas, esto es, que por un lado sea puramente apriorístico y por otro sensible. De esta naturaleza son, en

efecto, aquellas dos intuiciones puras de la estética transcendental; espacio y tiempo, y en especial este último. Una determinación transcendental de tiempo como la determinación de simultaneidad es, por un lado, de la misma naturaleza que las categorías, porque es apriorística, por otro lado es también de la misma naturaleza que los objetos fenomenales, porque todo fenómeno sólo puede darse en el tiempo. La determinación transcendental de tiempo se llama, en el lenguaje de Kant, el esquema transcendental, y el uso que la razón hace de ella, se llama esquematismo transcendental de la razón pura. El esquema es un producto de la imaginación, que corresponde con la sensibilidad interior; pero no hay que confundir el esquema con la mera imagen. Ésta es siempre una intuición singular determinada, el esquema, por el contrario, es una forma general que produce la imaginación como la imagen de un puro concepto racional, por el cual es aplicable á la apariencia sensible. Por esto el esquema sólo puede existir en la representación, y no se puede aplicar nunca á la intuición sensible. Observemos ahora el esquematismo de la razón más de cerca y busquemos para cada categoría la determinación transcendental de tiempo y veremos que: 1) la cantidad relaciona con el esquema general la serie temporal ó sea el número, que es una representación, y que implica la adición sucesiva de uno en uno (semejantes). Yo no puedo representarme el concepto racional de la dimensión, de otra manera que sumando mentalmente varias unidades. Si retrotraigo este producto á su primer principio, tendré la unidad; si le dejo proseguir la serie, tendré la multiplicidad; si la continúo hasta el último límite, la totalidad. Si quiero aplicar el concepto de dimensión al fenómeno, sólo lo podré hacer por la agregación sucesiva de una parte de un semejante á otra, etc. 2) La cualidad tiene por esquema el contenido de tiempo. Si quiero aplicar el concepto de realidad comprendido ó correspondiente al de cualidad, á algo sensible, me imaginaré un espacio de tiem-

po lleno, un contenido de tiempo. Es real lo que se contiene en el tiempo, lo que ocupa el tiempo. Si quiero representarme el concepto puro de relación, me representaré un tiempo vacío. 3) La categoría de relación toma su esquema de la sucesión temporal. Pues si yo he de representarme una determinada relación, pensaré una determinada ordenación de las cosas en el tiempo. La sustancialidad será, según esto, la permanencia de lo real en el tiempo, la causalidad será la sucesión regular en el tiempo, reciprocidad será la relación regular de las determinaciones de una sustancia con las determinaciones de otra. 4) Las categorías de modalidad toman su esquema del concepto de tiempo, esto es, si un objeto pertenece al tiempo y cómo pertenece al tiempo. El esquema de la posibilidad es la correspondencia de una representación con las condiciones de tiempo en general; el esquema de la existencia es la realidad de un objeto en un determinado tiempo; el de la necesidad, la existencia de un objeto en todo tiempo.

Con esto nos hallamos preparados para implicar los fenómenos en los conceptos de razón, para aplicar los conceptos de la inteligencia á los fenómenos sensibles, para demostrar cómo por medio de esta aplicación nace de la experiencia el conocimiento: tenemos 1) las distintas clases de categorías, los conceptos apriorísticos válidos para todo el territorio de la intuición y que hacen posible la síntesis de las percepciones, elevándolas á una totalidad de experiencia. 2) Los esquemas por medio de los cuales podemos aplicarlos á los objetos sensibles. Con cada categoría poseemos una forma especial de agrupar los datos sensibles bajo una forma general de la inteligencia, para obtener la unidad de conocimiento; de cada categoría dedúcense también principios fundamentales de conocimiento racional, reglas apriorísticas, puntos de vista á los cuales subordinamos el fenómeno para elevarlo á conocimiento de la experiencia, juicios sintéticos los más generales que puedan tener validez para el mundo de la experiencia. Estos «Principios de la

razón pura» correspondientes á las cuatro clases de categorías, son los siguientes: 1) Todos los fenómenos son, puesto que no pueden ser percibidos sino bajo las formas de espacio y de tiempo, de una determinada dimensión, esto es, cuantitativos, todos, compuestos de una serie de partes que implican el concepto de tiempo y el de espacio, y por cierto de una dimensión extensiva. Toda intuición sólo llega á formarse, porque nuestra mente concibe los fenómenos como dimensiones en el espacio y en el tiempo. Precisamente por esto, todas las intuiciones están sometidas á la ley apriorística de las dimensiones extensivas, es decir, á la ley de divisibilidad infinita, á las leyes de la construcción en el espacio, como las desarrolla ó expone la geometría, etcétera. Kant llama á estas leyes «axiomas de la intuición», reglas válidas para toda clase de intuición. 2) Todos los fenómenos son, respecto á su contenido, á su realidad, de dimensión intensiva, pues sin el mayor ó menor grado de acción de un objeto sobre la sensibilidad, no sería posible ninguna percepción de un objeto real. La dimensión de la realidad que es objeto de la percepción, es sólo intensiva, gradual, puesto que la percepción no contiene nada extenso, temporal ó espacialmente. Pero, á pesar de esto, todos los objetos de la percepción no sólo son extensivos, sino intensivos, dimensiones espaciales y temporales, y se puede aplicar á ellos todo lo que á éstas se refiere; todas las cualidades y fuerzas de las cosas tienen infinito número de grados que pueden tomar y rechazar, lo real posee siempre una dimensión intensiva, por pequeña que sea, y esta dimensión intensiva puede ser independiente de la extensiva; estos principios son las «anticipaciones de la percepción», las reglas aplicables á toda percepción y por las cuales es posible investigarla. 3) La experiencia sólo es posible por la representación de una relación necesaria de las percepciones; sin una ordenación de las cosas y de sus relaciones recíprocas en el tiempo, no es posible el conocimiento de las relaciones determinadas de los fenómenos, sino sólo

percepciones aisladas contingentes. *a*). El primer principio que de esto se deduce es: en todos los cambios fenomenales, la sustancia permanece invariable. Donde no hay permanencia, no es posible ninguna relación determinada de tiempo, ninguna duración temporal; cuando yo indico el estado de una cosa como anterior ó posterior, según los diferentes estados de tiempo, tengo que oponer la cosa misma á los estados por que atraviesa, la tengo que pensar como permanente entre los cambios de sus estados, debo imaginarla como sustancia que permanece igual á sí misma. *b*). El segundo principio es: todos los cambios se efectúan según la ley de causa y efecto. Por consiguiente, cuando yo señalo un estado como causa de otro, con lo cual le ha de preceder necesariamente, y otro como efecto de aquél, con lo cual le ha de seguir necesariamente, indico una sucesión de estados diversos dentro del tiempo. La relación de causalidad sólo da determinadas sucesiones temporales; pero sin determinadas sucesiones temporales no existe experiencia; por consiguiente, dicha relación es el principio de todo conocimiento experimental; sólo la relación causal establece relación entre las cosas; sin ella sólo poseeríamos representaciones subjetivas inconexas. *c*). El tercer principio es: todas las sustancias que existen simultáneamente, están en un mutuo influjo recíproco; ahora bien, lo que obra recíprocamente, está determinado como inseparablemente simultáneo. Estos tres principios son las «analogías de la experiencia», las reglas para el conocimiento de las relaciones de las cosas; sin las cuales sólo tendríamos fenómenos aislados, pero no un todo, una naturaleza de las cosas. 4) Á las categorías de la modalidad, corresponden los «postulados del pensamiento empírico» en general: *a*) lo que está en armonía con las condiciones formales de la experiencia, es posible, puede suceder: *b*) lo que armoniza con las condiciones materiales de la experiencia, es real, encuéntrase entre los fenómenos: *c*) aquéllo cuya relación con lo existente, según las condiciones generales de la expe-

riencia, está determinada, es necesario, debe encontrarse entre los fenómenos. Estos son los únicos juicios *à priori* posibles y correctos, los principios de toda metafísica. Pero está claramente demostrado que nosotros no podemos hacer más que un uso empírico de todos estos conceptos, que sólo los podemos aplicar á las cosas en cuanto éstas son objetos de la experiencia, nunca á las cosas en sí. Pues el concepto sin el objeto es una forma vacía; pero el objeto sólo puede darse en la intuición, las intuiciones puras de tiempo y espacio sólo pueden hacerse prácticas por la percepción. Sin su relación con la experiencia humana, los principios y conceptos apriorísticos son un mero juego de la imaginación y de la razón con sus representaciones. Su función propia no es otra sino la de deletrear por medio de ellos las percepciones, para realizar la lectura de la experiencia. Pero llegamos aquí á una ilusión difícil de evitar: á saber, como quiera que las categorías no se fundan en la sensibilidad, sino que por su origen son apriorísticas, parece que también su aplicación se ha de extender más allá de los sentidos. Pero esto, como queda dicho, es sólo una ilusión. Nuestros conceptos no son capaces de conocer la cosa en sí, el noumeno, puesto que nuestra intuición sólo nos da fenómenos que llenan esos conceptos, y la cosa en sí nunca puede ser dada en una experiencia posible; nuestro conocimiento queda, pues, limitado al fenómeno. Haber confundido el mundo de los fenómenos con el mundo del noumeno, ha sido la fuente de todos los errores, de todos los contratiempos y de todas las disputas que han reinado hasta ahora en metafísica.

Además de los conceptos hasta aquí examinados ó categorías, que son inmediatamente aplicados á la experiencia, aun cuando á veces se aplican también erróneamente más allá del dominio de la experiencia, hay otros que, desde su origen, no tuvieron otra misión que engañar, conceptos que tienen expresamente la función de pasar más allá del dominio de la experiencia, y que por esto se llaman transcen-

denciales. Investigar estos conceptos y destruir la apariencia de ciencia y de conocimiento objetivo que proporcionan falsamente, es asunto de la segunda parte de la lógica transcendental: la dialéctica transcendental.

3. *La dialéctica transcendental.*—La razón se distingue de la inteligencia en su más estricto sentido. Como la inteligencia sus categorías, también tiene la razón sus ideas. Así como la inteligencia forma con las categorías principios, así la razón forma también principios con las ideas, en las cuales los principios de la inteligencia encuentran su última confirmación. El principio característico de la razón, en general, es agregar al conocimiento condicionado de la inteligencia, el conocimiento incondicionado que lo complementa. La razón es, pues, la facultad de lo incondicionado ó de los principios, pero como no se refiere inmediatamente á los objetos, sino sólo á la inteligencia y á sus juicios, su actividad es immanente. Si quiere, no sólo tomar la suma racionalidad en sentido transcendental, sino elevarla á objeto real del conocimiento, se hará transeendente, aplicando las categorías al conocimiento de lo absoluto. De este excesivo y falso uso de las categorías, nace una apariencia transcendental, que nos conduce, con el aspecto de una ampliación de la razón pura, fuera ó más allá de la experiencia. Desenmascarar este aparente transcendentalismo, es el objeto de la dialéctica transcendental.

Las ideas especulativas de la razón, derivadas de las tres formas de juicios lógicos, el silogismo, el hipotético y el disyuntivo, son de tres clases:

1) La idea psicológica, la idea del alma como sustancia pensante (objeto de la que hasta ahora se ha llamado Psicología racional).

2) La idea cosmológica, la idea del mundo como conjunto de todos los fenómenos (Objeto de lo que hasta ahora se ha llamado Cosmología).

3) La idea teológica, la idea de Dios como la suprema

condición de posibilidad de todas las cosas (Objeto de lo que hasta aquí se ha llamado Teología racional).

Con estas ideas, en las cuales la razón trata de aplicar las categorías de la inteligencia á lo absoluto, extraviase inevitablemente en el error y en la ilusión. Esta apariencia transcendental ó ilusión óptica de la razón, se muestra en las diferentes ideas racionales de distinta manera. En las ideas psicológicas, mueve á la razón un sencillo paralogismo («Paralogismo de la razón pura»); en las ideas cosmológicas, la razón se encuentra en frente de afirmaciones contradictorias, «Antinomias de la razón pura»; en las teológicas, la razón se mueve en el vacío «Ideal de la razón pura».

a) *Las ideas psicológicas ó paralogismos de la razón pura.* Kant comprende bajo este epígrafe un completo derribamiento de la psicología racional. La psicología racional había hecho del alma una sustancia con el atributo de la inmaterialidad, una sustancia simple con el atributo de la incorruptibilidad, una sustancia intelectual numéricamente idéntica con el predicado de la personalidad; un sér inextenso y pensante con el predicado de la inmortalidad. Todas estas afirmaciones de la psicología racional, dice Kant, han pasado. Todas ellas han sido derivadas de un «yo pienso»; pero el «yo pienso» no es ni intuición, ni concepto, sino una mera conciencia, un acto del ánimo, que acompaña, une y contiene á todas las representaciones y conceptos. Este pensamiento se toma falsamente como una cosa, pues al yo como sujeto, se sustituye el sér del yo como objeto, como alma, y lo que de aquél se dice analíticamente, se traslada sintéticamente á éste. Para poder considerar el yo como objeto y aplicarle las categorías, debiera ser dado empíricamente en una intuición, lo que no sucede. De lo dicho se infiere que la demostración de inmortalidad se apoya en un sofisma. Yo puedo, es verdad, aislar idealmente mi pensamiento puro de mi cuerpo, pero de aquí no se sigue que mi pensamiento pueda subsistir aisla-

do, separado de mi cuerpo. El resultado que Kant obtiene de su crítica de la psicología racional, es el siguiente: No hay, pues, psicología racional como doctrina que nos proporcione conclusiones sobre nuestro propio conocimiento, sino sólo como disciplina, á la cual la razón especulativa pone infranqueables límites en este campo, por un lado para no caer en el vacío materialismo, por otro lado para no perderse en un espiritualismo que carece de base para nosotros en vida, recordándonos más bien que esta negativa de nuestra razón á dar á la curiosidad respuestas satisfactorias sobre las grandes cuestiones del más allá de la vida, debemos considerarla como un signo que ésta nos hace para que desviemos nuestro conocimiento de las estériles cuestiones especulativas, aplicándolo á las fecundas cuestiones prácticas.

b) *Las antinomias de la cosmología.*—Para seguir las ideas cosmológicas, necesitamos el hilo de las categorías. 1) Por lo que se refiere á la cantidad del mundo, el tiempo y el espacio son los *quanta* originarios de toda intuición, por consiguiente, sobre la totalidad del tiempo y del espacio debe ser afirmado algo en el respecto cuantitativo. 2) Respecto de la cualidad, debe también ser afirmado algo sobre la divisibilidad de la materia. 3) Respecto á la relación, debe investigarse la serie completa de causas relativas á los efectos del mundo. 4) Respecto de la modalidad, debe estudiarse lo contingente en sus condiciones, ó sea debe estudiarse la absoluta integridad de la dependencia de lo contingente en el fenómeno. Al querer la razón resolver estas cuestiones, se extravía en una verdadera contradicción consigo misma. Respecto á los cuatro puntos, se pueden deducir afirmaciones opuestas con el mismo derecho. Con la misma razón se puede demostrar: 1) la tesis: el mundo tiene un principio en el tiempo y tiene un límite en el espacio, y la antítesis: el mundo no tiene principio en el tiempo ni límite en el espacio. 2) La tesis: toda sustancia se compone de partes simples, y no existe otra cosa que lo

simple y los compuestos que de estos simples se forman, y la antítesis: ningún compuesto se compone de partes simples, y no existe simple alguno en el mundo. 3) La tesis: la causalidad, según las leyes naturales, no es lo único de que se derivan los fenómenos del mundo, hay que admitir también, para explicar el mundo, la libertad, y la antítesis: no existe libertad, sino que todo sucede en el mundo simplemente por leyes naturales. Por último; 4) la tesis: en el mundo existe algo que, bien como parte del mismo ó como causa del mismo, tiene una existencia necesaria, y la antítesis; no existe ningún sér necesario ni en el mundo ni fuera del mismo como su causa. De esta campaña dialéctica de las ideas cosmológicas, dedúcese la esterilidad de tal discusión.

c) *El ideal de la razón pura ó la idea de Dios.*—Kant muestra primero cómo llega la razón á la idea de un sér que contiene en sí todas las realidades, y vuelve luego sus armas contra la pretensión de la antigua metafísica de demostrar la existencia de este sér. La crítica de las pruebas de la existencia de Dios es, en esencia, la siguiente: 1) La prueba ontológica argumenta de este modo: Es posible un sér que contenga en sí toda realidad. Pero entre las realidades todas está también la existencia; si yo niego esta existencia, niego al mismo tiempo la posibilidad de este sér, lo que implica contradicción. Pero, objeta Kant, la existencia no es en manera alguna una realidad, un predicado real que convenga al concepto de una cosa, sino que la existencia es la necesidad de ser de una cosa juntamente con todas sus cualidades. A un concepto le faltarán todas sus cualidades si le falta la existencia. Pero el poseer todas las cualidades no implica el poseer la existencia. El sér no es más que la cópula lógica que no enriquece en nada el contenido del sujeto. Cien talers efectivos no contienen más que cien posibles: la diferencia sólo es para mi bolsillo. Del mismo modo el sér que contiene en sí toda realidad, puede ser pensado como posible, pero no como real. Es, pues, completamente contra Naturaleza, un remo-

zamiento de las sutilezas de la escolástica, querer deducir de una idea completamente fantástica su existencia como objeto real. Así pues, esta prueba es trabajo completamente perdido. Y este modo de enriquecer el caudal de las ideas, se parece al de un comerciante que quisiese mejorar su fortuna aumentando en sus cuentas cantidades puramente imaginarias. Del mismo modo que la prueba ontológica llega á la existencia de un sér absoluto, la prueba cosmológica la deduce de la necesidad de la existencia. Si existe algo, también debe existir un sér absolutamente necesario como su causa. Así, si existo yo, debe existir un sér absolutamente necesario que sea mi causa. Esta prueba está criticada en la última antinomia cosmológica. El silogismo expuesto, tiene el defecto de que, de la existencia de seres contingentes, deduce la de un sér necesario fuera de la experiencia. Pero aunque queramos aplicar este silogismo á la prueba cosmológica, no nos podría proporcionar la convicción que buscamos. Se argumenta de este modo: absolutamente necesario, es aquel sér que posee toda realidad. Volvamos la frase y tendremos: aquel sér que es el prototipo de todas las realidades, es absolutamente necesario, con lo que nos encontramos de nuevo con la prueba ontológica, cuya refutación nos servirá para destruir la cosmológica. En la prueba cosmológica, la razón usa del ardid de presentar vestida de nuevo la misma prueba ontológica, para darse aires de contar con dos testigos en vez de uno. 3) Ahora bien, si ni el concepto, ni la experiencia, nos pueden proporcionar una verdadera prueba de la existencia de Dios, queda una última tentativa, á saber, partir de una determinada experiencia, para ver si de la ordenación y naturaleza de las cosas de este mundo, se puede deducir la existencia de un sumo sér. Esta es la misión de la prueba fisico-teológica, la cual parte de la finalidad de la Naturaleza, y cuyos principales momentos son: en todas las cosas hay una finalidad; esta finalidad es extraña á las cosas de este mundo, esto es, contingente; por consi-

guiente, existirá una causa necesaria que, obrando conscientemente é inteligentemente, produce esta finalidad; esta causa necesaria no puede ser otra que el sér que contiene en sí todas las realidades: luego este sér existe necesariamente. La prueba físico-teológica, contesta Kant, es la más antigua, la más clara y al mismo tiempo la más adecuada á las inteligencias vulgares. Pero tampoco es apodíctica. Deduce de la forma de este mundo, una causa suficiente proporcionada á esta forma: lo que sucede es que de este modo hallamos un autor de la forma de este mundo, pero no de su materia; hallamos un constructor del mundo, pero no un creador del mundo. En este aprieto, la prueba físico-teológica da un salto y pasa del autor de la forma, considerado como sér necesario, al autor de la materia del Universo. Así tenemos un sér absoluto, á cuya perfección corresponde la perfección del mundo. Pero en el mundo no hay una perfección absoluta, por lo cual con la prueba cosmológica sólo tendremos un sér de perfección relativa; para encontrar el sér absolutamente perfecto necesitamos la prueba ontológica. De este modo, la prueba cosmológica es el fundamento de la teológica, y la ontológica el fundamento de la cosmológica, y de este círculo no puede salir la prueba metafísica. El ideal del sumo sér, no es otra cosa, según estas consideraciones, que un principio regulador de la razón, que considera todas las relaciones de este mundo como emanadas de una causa necesaria, para fundamentar la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes generales en la explicación del mundo, por lo que es inevitable representarnos este principio como constitutivo por medio de una captación trascendental, é imaginarnos la unidad como una inteligencia creadora absoluta. En realidad, el sumo sér viene á ser un mero, si bien inmaculado, ideal para uso de la razón especulativa, un concepto que corona y concluye el humano conocimiento, pero cuya realidad objetiva, ni se puede demostrar, ni se puede refutar apodícticamente.

La crítica expuesta de las ideas de la razón, suscita un problema. Si las ideas de la razón carecen por completo de significación objetiva, ¿cómo están en nuestro entendimiento? Si son necesarias, indudablemente tendrán una misión provechosa. Cuál sea esta misión, ya lo hemos indicado con ocasión de la idea teológica: son principios, si no constitutivos, al menos reguladores. Nunca llegaremos á ordenar mejor nuestras facultades psicológicas, que procediendo como si hubiese un alma. La idea cosmológica nos da una guía, nos proporciona un modo de considerar el mundo como si la serie de causas fuese infinita, pero sin excluir una causa inteligente. La idea teológica nos sirve para contemplar el mundo desde un punto de vista unitario. De este modo las ideas racionales no son principios constitutivos por medio de los cuales se puede alcanzar un conocimiento sobre la experiencia, sino principios reguladores, por medio de los cuales ordenamos nuestra experiencia y le damos cierta hipotética unidad. Aquellas tres ideas, la psicológica, la cosmológica y la teológica, forman, pues, no un órgano para el descubrimiento de la verdad, sino un cánón para la unificación y sistematización de la experiencia.

Fuera de su significación reguladora, las ideas racionales tienen también una función práctica. En efecto, hay una especie de guía, no objetiva sino subjetiva, de naturaleza predominantemente práctica, y que es denominada fe ó convicción. Si la libertad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, son tres principios cardinales que no nos sirven en realidad para la ciencia, pero que son recomendados apremiantemente por la razón, tendrán su función principal en el terreno práctico, en la convicción ó persuasión moral. La convicción es una certidumbre, no lógica sino moral. Puesto que descansa en el sentimiento moral, en razones completamente subjetivas, no podré decir: es moralmente cierto que existe Dios; sino sólo: yo estoy moralmente convencido de que existe Dios. Es decir, que la fe

en un Dios y en otra vida, está tan íntimamente ligada con mi sentimiento moral, que mientras esté seguro de conservar este sentimiento moral, conservaré también aquella fe. Y con esto entramos ya en el terreno de la razón práctica.

## II.—CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Con la crítica de la razón práctica, penetramos en otro mundo, en el cual, lo que la razón había perdido en el terreno teórico, lo vuelve á recobrar por entero. El asunto de la crítica de la razón práctica es esencial, casi diametralmente, opuesto al de la crítica de la razón pura. La crítica de la razón especulativa debía investigar si la razón pura puede conocer algún objeto *à priori*; la de la razón práctica debe investigar si la razón pura puede determinar *à priori* á la voluntad con relación á los objetos. La crítica de la razón especulativa, demandaba la cognoscibilidad de los objetos *à priori*; en la crítica de la razón práctica, no se trata de la cognoscibilidad de los objetos, sino de las razones determinantes de la voluntad, y de todas las razones que pueden iluminarnos en este punto. De aquí que en la crítica de la razón práctica distingamos un orden completamente inverso al de la crítica de la razón pura. Así como los determinantes originarios de nuestro conocimiento teórico son intuiciones, los determinantes primarios de nuestra voluntad son máximas y conceptos. La crítica de la razón práctica debe por lo tanto partir de máximas morales, y sólo cuando éstas estén sólidamente establecidas, podremos pasar á la cuestión de las relaciones de la razón práctica con la sensibilidad. Del mismo modo, el resultado de ambas críticas es completamente opuesto. Así como, en el terreno teórico, las ideas de la razón son negativas, porque la razón, cuando quiere llegar á la cosa en sí, se hace transcendente

(sin intuiciones), en el terreno práctico es todo lo contrario; el terreno práctico es un terreno en el cual las ideas de la razón se nos manifiestan como verdaderas y ciertas de una manera inmediata, inmanente, sin salir de la región de la conciencia, de la experiencia interna; en la práctica no se trata de la relación de la razón con las cosas exteriores, sino con algo interior, con la voluntad; demuéstrase en él que la razón puede determinar por sí misma á la voluntad, y por este medio los conceptos de libertad, de inmortalidad y de la existencia de Dios, reciben la certeza que por la razón teórica no han podido conseguir.

La certeza inmediata de que la razón determina la voluntad, ó de que tiene realidad práctica, no hay que buscarla en los motivos sensibles del placer y del dolor, de los instintos é inclinaciones, de que parten las acciones humanas. La crítica de la razón práctica debe investigar si estas determinaciones de la voluntad son las únicas, ó si hay otra facultad apetitiva regida, no por la sensibilidad, sino por la razón, de modo que la voluntad no siga las excitaciones exteriores, sino que obedezca completamente libre á un principio práctico procedente de la razón. Esta demostración corresponde á la analítica de la razón práctica, mientras que á la dialéctica de la razón práctica compete tomar en consideración y resolver las antinomias que de la relación entre la razón que dicta reglas y los motivos prácticos determinantes de la voluntad, resultan.

1. *Analítica.*—La realidad de una facultad apetitiva superior en nosotros, se demuestra por el hecho de la ley moral, que no es otra cosa que la ley que la razón impone por sí misma á la voluntad. Sobre los bajos apetitos se eleva en nosotros la ley moral, que se nos impone en nuestro interior con necesidad indemostrable, independiente de todo impulso sensible, y que nos hace obedecer de una manera absoluta é incondicional. Todas las demás leyes prácticas, refiérense simplemente á los fines empíricos del placer y de la felicidad. La ley moral, por el contrario, no tiene

consideración alguna á estos fines, y exige que nosotros no la tengamos tampoco. La ley moral es un imperativo categórico, no hipotético que dicte reglas meramente útiles para fines prácticos; es una ley general unida á toda voluntad racional. No puede proceder, por lo tanto, de los bajos instintos ni del capricho individual, sino de la razón, y no de la razón empírica condicionada, sino de la razón pura; tiene que ser forzosamente un precepto de la razón autónoma y general. En la ley moral, por consecuencia, la razón pura se muestra como práctica, en ella tiene realidad inmediata, demostrándose que la razón pura no es una mera idea, sino una verdadera fuerza que determina y mueve la voluntad y la conducta, y que al mismo tiempo crea otra nueva idea, la idea de la libertad, su perfecta certidumbre y verdad: la ley moral dice: «Puedes; luego debes», y nos asegura de este modo nuestra libertad, que no es otra cosa que una voluntad emancipada de todo contenido sensible, que se levanta en nosotros como suprema ley de nuestra conducta. Ahora bien, si nos preguntamos ¿qué es lo que la razón práctica nos ordena categóricamente? deberemos ante todo estudiar la voluntad empírica, el lado natural del hombre.

La esencia de la voluntad empírica, consiste en que el apetito se mueve hacia un objeto al cual el sujeto se siente impelido por un sentimiento de placer, que tiene sus raíces en la naturaleza misma del sujeto, en su sensibilidad, en sus necesidades naturales, etc. A todo apetito corresponde un determinado objeto-capaz de excitarle, pues un objeto sólo puede serlo de la voluntad objetiva en cuanto existe en el sujeto una sensibilidad, por la cual no es indiferente á los objetos, sino que éstos le excitan con promesas de felicidad; todos los motivos determinantes materiales de la voluntad, están regidos por el principio de lo agradable ó de la felicidad, ó sea del egoísmo del sujeto; la voluntad, en cuanto sigue estos motivos determinantes, no es determinada autónómicamente sino heteronómicamente, por la de-

pendencia de fines naturales empíricos. De aquí se sigue que la ley racional que obliga incondicionalmente á todo sér dotado de razón, debe ser distinta de todos los principios materiales y no debe contener nada material. Los principios materiales son de naturaleza empírica, contingente y variable. Pues los hombres no opinan con unanimidad sobre lo que es agradable y desagradable, porque lo que á uno le place, le desagrada al otro, y, aunque estuvieran de acuerdo sobre este punto, sería mera casualidad. Por consiguiente, los motivos determinantes materiales, no podrían valer cual leyes para obligar á cada criatura; cada individuo se propondría un fin diferente con arreglo á tales motivos. Estas reglas de conducta las llama Kant máximas de la voluntad. De aquí que moteje á aquellos moralistas que quieren elevar á principios generales de moral tales máximas.

Sin embargo, si las máximas no pueden ser elevadas á principios generales de moral, son necesarias para la autonomía de la voluntad, porque sólo por medio de ellas podemos lograr un determinado contenido de la conducta. Sólo la relación entre ambos aspectos puede conducirnos á encontrar el verdadero principio de la moral. En último extremo, estas máximas deben ser emancipadas de su limitación y ampliadas en forma de leyes racionales generales. El principio supremo de moral será, pues, el siguiente: obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir como principio de conducta universal, esto es: que al tratar de pensar la máxima de tu conducta como ley general de conducta, no caigas en contradicción. Por este principio formal quedan excluidos todos los principios morales, que sólo pueden ser de naturaleza empírica, sensible y heteronómica; en él se da una ley que eleva la voluntad sobre todos los instintos sensuales, una ley ante la cual se doblegan todas las voluntades, una ley aplicable á todas las criaturas racionales, y, por consiguiente, la verdadera ley de la razón.

Luego se pregunta, ¿qué es lo que mueve á la voluntad á obrar con arreglo á esta ley suprema?

el único motivo que debe impulsar á la voluntad á cumplir esta ley, es la misma ley moral, su propia estimación. Si la conducta se determina en vista del fin de la felicidad, en vista de una inclinación sensible, pero no en virtud de la propia ley moral, tendremos un acto legal, pero nunca un acto moral. La persecución de los fines sensibles es egoísmo y vanidad. El egoísmo es limitado por la ley moral, la vanidad es rechazada por ella. Pero lo que mata nuestra vanidad, lo que nos humilla, debe parecernos de alto valor moral. Esto sólo lo consigue la ley moral. Por consiguiente, la estimación será el sentimiento positivo que nos proporcione la ley moral. Esta estimación es un sentimiento, pero no un sentimiento sensible ó patológico, sino todo lo contrario, un sentimiento intelectual en cuanto nace de la idea de la ley racional práctica. Por una parte, como subordinación á una ley, la estimación implica desagrado; por otra, como quiera que esta coacción sólo es ejercida por la propia razón, implica placer. La estimación es el único sentimiento que conviene al hombre frente á la ley moral. Nada se puede construir sobre una supuesta inclinación interior del hombre á la ley moral, pues el hombre siente dentro de sí más bien una inclinación á contrarrestarla; el amor á dicha ley sólo puede considerarse desde un punto de vista completamente ideal. De este modo el purismo moral de Kant, sus esfuerzos por depurar la base de toda moral de cualquier elemento sensible, caen en el rigorismo, en la sombría creencia de que el deber sólo encuentra en el hombre resistencia. Contra esta exageración protesta un genio conocidísimo. En efecto, Schiller contesta del siguiente modo á un escrúpulo de conciencia:

Sirvo á mis amigos, pero desgraciadamente lo hago con placer, por lo cual me reprocho á menudo que no soy virtuoso.

y luego dice:

...no camino: debes tratar de despreciarlos,  
...pugnancia lo que el deber te ordena.

2. *Dialéctica*.—La razón pura tiene siempre su dialéctica, porque es de esencia en la razón buscar lo absoluto en lo condicionado. Del mismo modo, la razón práctica busca también en los bienes finitos, hacia los cuales tiende el hombre, un bien sumo, infinito. ¿Cuál es este sumo bien? Si bajo este nombre se comprende el más alto bien, el fundamento de todos los demás bienes, no hay duda que es la virtud. Pero la virtud no es el bien completo, puesto que las criaturas racionales finitas, como dotadas de sensibilidad, necesitan también de la felicidad. Así que el sumo bien no será completo si no se auna la virtud con la felicidad suma. Preguntamos ahora: ¿cómo se compaginan estos dos momentos del sumo bien recíprocamente? ¿Están ligados analítica ó sintéticamente? La primera opinión fué la de los filósofos primitivos, especialmente de los moralistas griegos. Podemos considerar la felicidad como un episodio accidental de la virtud, como hacían los estóicos, ó la virtud como episodio accidental en la felicidad, como hacían los epicúreos. El estóico decía: ser consciente de su propia virtud es la felicidad; el epicúreo decía: ser consciente de las máximas que conducen á la felicidad, es la virtud. Kant dice: no es posible hallar un nexo analítico entre ambos conceptos, porque son de naturaleza diferente. Por consiguiente, entre ellos sólo puede haber una unidad sintética, y esta unidad será una unidad causal, de modo que la una será causa y la otra efecto. Tal relación debe ser considerada por la razón práctica como el sumo bien; por consiguiente, debe sentar la siguiente tesis: la virtud y la felicidad deben estar relacionadas en una medida adecuada como causa y efecto. Pero esta tesis viene á estrellarse contra la realidad. Ninguna de ellas es directamente causa de la otra. Ni el ansia de la felicidad es el acicate de la virtud, ni la virtud es la causa eficiente de la felicidad. De aquí la antítesis: la virtud y la felicidad no se corresponden necesariamente y no dependen una de otra como causa y efecto. La solución práctica de esta antimomia, la halla

Kant en la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible. En el mundo sensible no se corresponden ciertamente la virtud y la felicidad; pero el sér racional como noumeno es también ciudadano de un mundo suprasensible, donde la colisión entre la virtud y la felicidad cesa. En ese mundo suprasensible la virtud corresponde siempre á la felicidad; al ascender á ese mundo, el hombre puede esperar en la realización del sumo bien. Pero el sumo bien tiene, como se ha dicho, dos partes constitutivas: 1.<sup>a</sup> la suma virtud; 2.<sup>a</sup> la suma felicidad. La realización necesaria del primer momento presupone la inmortalidad del alma; la del segundo, la existencia de Dios.

1. Al supremo bien pertenece en primer lugar la suma virtud, la santidad. Pero los seres sensibles no pueden realizar la santidad; sólo pueden aproximarse á ella como á un ideal inaccesible. Para realizar este progreso infinito, es necesaria la duración infinita de la existencia personal. Así pues, si el supremo bien ha de ser alcanzado, la inmortalidad del alma es premisa indispensable.

2. Al sumo bien pertenece en segundo lugar la felicidad perfecta. La felicidad es el estado de una persona en el cual todo va á medida de sus deseos. Esto sólo puede suceder cuando la Naturaleza coincida con dichos deseos, con sus fines. Pero esto no sucede; nosotros, como seres activos, no somos causa de la Naturaleza, y en la ley moral no encontramos el menor motivo para una armonía entre la moralidad y la felicidad. Sin embargo, debemos tratar de conseguir el supremo bien. Luego debe ser posible conseguirlo. De este modo llegamos al postulado de una relación necesaria entre los dos momentos, esto es, á la existencia de una causa de la Naturaleza de diferente especie que éstas y que contiene la razón de ser de dicha relación. Debe existir un sér causa del mundo natural y moral, un sér que nuestra imaginación concibe como inteligencia y que en su sabiduría nos hace partícipes de la felicidad. Tal sér es Dios.

Así se deducen de la razón práctica las ideas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, como ya se había deducido anteriormente la idea de la libertad. La idea de la libertad deriva su realidad de la posibilidad de la ley moral; la idea de la inmortalidad toma su realidad de la posibilidad de una virtud perfecta; la idea de Dios de la necesidad de una felicidad completa. Así, pues, estas tres ideas que la razón especulativa no pudo demostrar, encuentran firme cimiento en el terreno de la razón práctica. Sin embargo, no son dogmas teóricos, sino, como Kant los llama, postulados prácticos, supuestos necesarios de la conducta moral. Mi conocimiento teórico no recibe con ellos ninguna ampliación; yo sé sólo que á estas ideas corresponden ciertos objetos, pero no puedo obtener un conocimiento acabado de ellos. De Dios, por ejemplo, no sabemos más que este mismo concepto; si quisiéramos establecer una teoría de lo suprasensible, fundada en las categorías, haríamos de la teología una linterna mágica de quimeras. Sin embargo, la razón práctica nos proporciona la certidumbre sobre la realidad objetiva de estas ideas, certidumbre que la razón teórica no nos pudo proporcionar, y, por lo tanto, á la razón práctica corresponde la primacía. Esta proporción de las dos facultades, está sabiamente calculada en relación con el destino del hombre. Puesto que las ideas de Dios y de la inmortalidad, teóricamente, son oscuras para nosotros, así no nos inquietan por el temor y la esperanza, y dejan libre espacio á la estimación de la ley moral.

Esto en cuanto á la crítica kantiana de la razón práctica. Relacionanse con ella las doctrinas religiosas de Kant, según las expone en su obra «La religión dentro de los límites de la razón pura». El pensamiento fundamental de esta obra es la reducción de la religión á la moral. Entre moral y religión puede haber dos relaciones: ó la moral se funda en la religión, ó la religión en la moral. En el primer caso, tendríamos el temor y la esperanza como el motivo

de la conducta moral. Sólo nos queda, pues, el otro camino. La moral nos conduce necesariamente á la religión, porque el sumo bien es el ideal necesario de nuestra razón, y sólo puede ser realizado por Dios; pero de ningún modo puede ser la religión el acicate de la virtud, pues la idea de Dios nunca puede ser motivo de moralidad. La religión es, según Kant, el reconocimiento de todos nuestros deberes como preceptos divinos. Es religión revelada, cuando me enseña los mandamientos divinos, para que sepa yo cual es mi deber; es religión natural, cuando me enseña un deber para que yo deduzca de él un precepto divino. La Iglesia es una sociedad moral que tiene por fin el cumplimiento y la representación más perfecta de los conceptos morales, la congregación de todos aquéllos que unen sus esfuerzos para combatir el mal y para propagar la moralidad. La Iglesia, en cuanto no es objeto posible de experiencia, esto es, la Iglesia invisible, es la reunión de todos los buenos, bajo el gobierno de Dios. La Iglesia visible es, por el contrario, la que representa el reino de Dios sobre la tierra, en cuanto puede realizarse entre los hombres. Los elementos, y al mismo tiempo los signos de la verdadera Iglesia visible, «los cuales se rigen por la tabla de las categorías», puesto que la Iglesia se da en la experiencia, son los siguientes: *a*). Con arreglo á la cantidad, la Iglesia debe ser total ó universal, y si estuviere dividida en diferentes credos, debe estar edificada sobre tales principios, que hagan posible la reunión de todas las Iglesias parciales, en una Iglesia general. *b*). La cualidad de la verdadera Iglesia visible es la pureza, ó sea la reunión para un fin exclusivamente moral, limpiándola, tanto de torpeza y de superstición, como de locuras y delirios. *c*). La relación de los individuos de la Iglesia entre sí, debe estar basada en la libertad. La Iglesia es, por lo tanto, un Estado libre en el cual no existe ni jerarquía ni democracia, sino un lazo cordial libre, general y perpetuo. *d*). Con relación á la modalidad, la Iglesia debe ser inmutable en su

constitución. Sus leyes no deben variar, si bien puede variar su administración. El único fundamento de una Iglesia es la fe moral racional, pues sólo ésta puede llevar la convicción á todos. Sólo la debilidad peculiar á la naturaleza humana es causa de que no se pueda contar con esta sola fe pura, para fundar sobre ella una Iglesia; pues los hombres no se persuaden fácilmente de que Dios sólo exige la perseverancia en la virtud, una vida virtuosa; creen siempre que deben tributar á Dios un culto tradicional, y en la tributación de este culto hacen consistir la esencia de la Iglesia. Para la fundación de una Iglesia es preciso una fe positiva é histórica. Ésta es la llamada fe eclesiástica. En toda Iglesia hay, por lo tanto, dos elementos: el elemento puramente moral, de la fe racional, y el elemento histórico-estatuario de la fe positiva. De la relación entre estos dos elementos depende el valor moral de una Iglesia. El elemento estatuario es, por su naturaleza, mero vehículo del elemento moral. Cuando el elemento estatuario es el único fin, es decir, tiene un valor preponderante, la Iglesia es mala, es irracional; cuando la Iglesia se eleva á la pura fe racional, se acerca al reino de Dios. Esta es la diferenciación del verdadero y del falso culto de Dios, de la religión y del papado. El dogma sólo tiene valor en cuanto posee un contenido moral. El mismo apóstol Pablo difícilmente hubiera prestado fe á las tradiciones de la Iglesia, si no hubiera visto en ellas este contenido moral. De la doctrina de la Trinidad, tomada al pie de la letra, difícilmente se obtendría nada para la práctica de la vida. Ninguna regla de conducta nos puede proporcionar el averiguar si debemos prestar adoración á una ó á tres personas en la Divinidad. Del mismo modo, la Biblia debe interpretarse desde este punto de vista moral. La Revelación debe interpretarse de un modo que coincida con las reglas de la religión racional. La razón es, en estos asuntos religiosos, la última autoridad. La interpretación racional puede hallarse algunas veces en colisión con la letra de las Escrituras: sin embargo, siem-

pre deberá preferirse á una interpretación literal que no contenga ningún precepto moral ó que esté en discordancia con las inclinaciones morales. Esta interpretación moral podrá hacerse sin violentar demasiado los textos, pues la religión racional está siempre en el fondo de la razón humana. Si despojamos las alegorías de la Biblia del velo místico que las encubre (lo que ya hizo Kant dando á los dogmas más importantes una significación moral) encontraremos en ellos un sentido racional universal. La parte histórica de los libros sagrados, es en sí indiferente para la religión. Cuanto más madurez haya adquirido la razón, más fuerte es en ella el sentido moral, y menos importantes son las tradiciones estatutarias de las religiones positivas. El tránsito de la religión positiva á una religión racional, es la aproximación al reino de Dios, cuyo camino es infinito. La realización efectiva de este reino de Dios, será el fin del mundo, el término de la historia.

### III.—CRÍTICA DEL JUICIO

El concepto de esta ciencia es, para Kant, el siguiente. La dos facultades del espíritu humano estudiadas hasta aquí, son las facultades cognoscitivas y las facultades volitivas. En la crítica de la razón pura se demostró que, en las facultades cognoscitivas, la razón contiene principios constitutivos *à priori*; la crítica de la razón práctica demostró lo mismo respecto de las facultades volitivas. Ahora bien, una crítica del juicio debe estudiar si el juicio, como lazo de unión entre la inteligencia y la razón á su objeto, al sentimiento de placer y de dolor como término medio entre las facultades cognoscitivas y las facultades apetitivas, tiene también principios, no sólo regulativos, sino constitutivos *à priori*. Término de unión entre la inte-

ligencia, como la facultad de los principios, y la razón, como la facultad de los conceptos, es el juicio con su función característica. La razón especulativa nos enseña el mundo sólo bajo leyes naturales; la razón práctica nos descubre un mundo moral, en el cual todo está regido por la libertad. Se abriría un abismo infranqueable entre el reino de la Naturaleza y el reino de la libertad, si el juicio no llenase este abismo dándonos la clave de la unidad de estos dos mundos. Esta clave está en el concepto mismo del juicio. En efecto, el juicio es la facultad de concebir lo singular como comprendido en lo general, por lo que la variedad empírica de la Naturaleza, será reducida á un principio suprasensible, transcendental, que contendrá en sí la causa de la variedad de toda la Naturaleza. El objeto del juicio es, por tanto, el concepto de finalidad de la Naturaleza; pues el fin no es otra cosa que esta unidad suprasensible, que contiene la causa de la realidad de un objeto. Y como quiera que toda finalidad, toda realización de un fin, está ligada con el placer, dedúcese de todo lo dicho que el juicio contiene la ley del sentimiento, del placer y del dolor.

Pero la finalidad de la Naturaleza, podemos representárnosla subjetiva ú objetivamente. En el primer caso, siento el placer ó el dolor inmediatamente por la representación de un objeto, antes de que yo me haya formado un concepto del mismo: mi gozo se refiere á una relación armónica, percibida por mí entre la forma del objeto y mi facultad intuitiva. La ciencia del juicio en este aspecto subjetivo se llama estética. En el segundo caso me formo primero un concepto del objeto, y juzgo después si este concepto corresponde á la forma del objeto. Yo no tengo necesidad de ningún concepto para percibir una flor, pero si trato de juzgar si la flor es adecuada ó no lo es, tengo necesidad de conceptos. El juicio, como facultad para apreciar este fin objetivo de las cosas, se llama juicio teleológico.

1. *Critica del juicio estético.*—a). Analítica. La analítica

del juicio estético se divide en dos partes: la analítica de lo bello y la analítica de lo sublime.

Para saber qué es preciso para considerar á un objeto bello, debemos analizar el juicio del gusto como facultad para discernir lo bello. 1) Según la cualidad, lo bello es cierto placer desinteresado que los objetos despiertan en nosotros. Este desinterés distingue el bienestar que produce lo bello del bienestar que produce lo bueno ó lo agradable. En lo agradable ó en lo bueno, yo me siento interesado. El bienestar que percibo en lo agradable, está mezclado con cierto sentimiento de concupiscencia. El bienestar que me produce lo bueno, es un acicate para mi voluntad, que me impele á realizarlo. Sólo el bienestar que produce la belleza es completamente desinteresado. 2) Con respecto á la cantidad, lo bello es tal que gusta á todos. Respecto de lo agradable, divídense las opiniones, pues los gustos en este punto son personales; pero el que dice «este cuadro es bello» supone que á los demás también les parece bello. Sin embargo, este juicio no procede de conceptos, su validez general es también subjetiva. Yo no juzgo que todos los objetos de una clase sean bellos, sino que un determinado objeto parecerá bello á todos. Todos los juicios estéticos son juicios individuales. 3) Por lo que se refiere á la relación, serán bellos aquellos objetos cuya forma sea adecuada á su finalidad, sin que nosotros nos representemos en ellos un determinado fin. 4) Respecto á la modalidad, será bello lo que, sin concepto, reconozcamos como objeto de un bienestar necesario. Toda idea debe despertar necesariamente un sentimiento de placer. La idea de lo agradable, despierta un placer real y efectivo. En la representación de lo bello, es necesario que despierte un sentimiento de placer. La necesidad que encontramos en un juicio estético, es la necesidad de la determinación de todos á un mismo juicio, el cual es considerado como ejemplo de una regla general que no se puede formular. El principio subjetivo que sirve de fundamento al juicio estético, es un sentido común respec-

to á lo que agrada ó desagrada, que sólo se manifiesta en el sentimiento y no en el concepto.

Sublime es aquéllo que consideramos grande por encima de toda comparación, y comparado con lo cual todo lo demás es pequeño. Sin embargo, en la Naturaleza no hay nada, más grande de lo cual no se pueda concebir otra cosa. Lo absolutamente grande es sólo lo infinito, y lo infinito, para nosotros, es sólo un concepto. Lo sublime, por lo tanto, no está en la Naturaleza, sino que nuestra alma lo traslada á la Naturaleza. Llamamos sublime en la Naturaleza, lo que despierta en nosotros la idea de lo infinito. Así como lo bello se refiere principalmente á la cualidad, lo sublime se refiere sobre todo á la cantidad, pero esta cantidad no es la de la extensión (sublime matemático) ni la de la fuerza (sublime dinámico). En lo sublime encontramos, antes bien, un sentimiento de placer desprovisto de forma, que no un placer formal. Lo sublime despierta en nosotros una fuerte conmoción del alma, un placer doloroso, á saber, el sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades del alma. El placer que despierta lo sublime es, por lo tanto, antes que un placer positivo, un movimiento de admiración y respeto, lo que se suele llamar placer negativo. Los momentos del juicio estético de lo sublime, son los mismos que en el sentimiento de la belleza. 1) Respeto á la cantidad, lo sublime será lo absolutamente grande, en comparación con todo lo demás que nos parece pequeño. El juicio estético de la dimensión no reside en el número, sino en la mera intuición del sujeto. La grandeza de un objeto en el cual la imaginación aplica sin fruto su facultad sintética, despierta en nosotros la idea de un abstracto sobrenatural, cuyas dimensiones exceden la medida de los sentidos, y á éste se refiere principalmente el sentimiento de lo sublime. El objeto, por ejemplo el mar encrespado, no es propiamente lo sublime, lo sublime es el sentimiento que despierta en nosotros. 2) Respecto de la cualidad, lo sublime no produce en nosotros un placer como

lo bello, sino ante todo dolor, y por éste luego placer. El sentimiento de insuficiencia de nuestra imaginación en la estimación de la grandeza, produce cierto malestar, pero la conciencia de la independencia de nuestra razón con respecto á la limitación de nuestras facultades imaginativas, produce placer. Sublime será, desde este punto de vista aquéllo que nos place por rebelarse contra el interés de nuestros sentidos. 3) Respecto de la categoría de relación lo sublime hace que la Naturaleza se nos aparezca como un poder, frente al cual sentimos la conciencia de nuestra superioridad. 4) Respecto de la modalidad, los juicios sobre lo sublime son de valor tan general como los juicios sobre lo bello, con la única diferencia de que los juicios sobre lo sublime se comunican á menos personas que los juicios sobre lo bello, porque para apreciar lo sublime se necesita poseer cierto grado de cultura y de sentimiento moral.

b). *Dialéctica*.--Una dialéctica de los juicios estéticos sólo es posible, como toda dialéctica, cuando hay oposición de juicios que aspiran *à priori* á un valor general, pues en tal oposición de juicios consiste la dialéctica. Las antinomias de los principios del gusto, descansan en dos principios opuestos del juicio estético, á saber, que siendo completamente subjetivo, tiene, sin embargo, valor universal. De aquí estos dos refranes populares: «sobre gustos no hay nada escrito», y «á todos gusta lo bueno». De aquí se deducen las siguientes antinomias. 1) Tesis: los juicios estéticos no se fundan en conceptos; de lo contrario podría discutirse sobre gustos, decidiéndose la disputa por medio de demostraciones. 2) Antítesis: el juicio estético se funda en conceptos, de lo contrario, á pesar de la diferencia de gustos, no se podrían éstos discutir. Esta antinomia, dice Kant, es solamente aparente, y desaparece en cuanto analizamos detenidamente las dos proposiciones. La tesis, en efecto, debía formularse de este modo: los juicios estéticos no se fundan en determinados conceptos, no son rigurosamente demostrables; la antítesis: se fundan en un concepto, si bien deter-

minado, en el concepto de un abstracto suprasensible de los fenómenos. Formuladas de esta manera, desaparece toda contradicción entre las dos proposiciones.

Al final del estudio de los juicios estéticos, Kant propone la siguiente cuestión: la medida de los juicios estéticos sobre las cosas (sobre su belleza y sublimidad) ¿reside en las cosas mismas ó en nosotros? El realismo estético admite que la suprema causa de la Naturaleza ha querido producir cosas que nuestra imaginación tenga por bellas y sublimes. En favor de esta opinión hablan principalmente las formaciones orgánicas. Por otra parte, la Naturaleza, en su actividad puramente mecánica, muestra tal aptitud para lo bello, que podría creerse que sólo por mero mecanismo logró producir aquélla las más bellas formaciones, y la finalidad residirá en nuestra alma y no en la Naturaleza. Este es el punto de vista del idealismo, el cual también explica cómo se pueden formar *à priori* juicios sobre la belleza y sobre lo sublime. El último resultado de la estética, es éste: debe tomarse como símbolo del bien moral. De este modo Kant hace la doctrina del gusto, como la religión, un corolario de la moral.

2. Crítica de los juicios teleológicos. Hemos considerado, en lo que dicho queda, la finalidad estético-subjetiva de los objetos de la Naturaleza. Pero los objetos de la Naturaleza, tienen también entre sí una relación de finalidad. El juicio teleológico sirve para apreciar esta finalidad objetiva.

a). *Analítica del juicio teleológico.*—La analítica debe determinar las clases de finalidades objetivas. La finalidad objetiva (material) se divide en dos clases: exterior é interior. La finalidad exterior es sólo relativa, puesto que indica solamente la utilidad de una cosa con respecto á otra. Por ejemplo, la arena de las costas es útil para los bosques de pinos. Para que los animales puedan vivir sobre la tierra, ésta debe producir alimento para aquéllos, etc. Estos ejemplos de la finalidad exterior, demuestran que el medio

no tiene finalidad en sí; la suya es una finalidad contingente. No nos formaremos verdadero concepto de la arena, si decimos que es un medio para el cultivo del pino; la arena es comprensible en sí, hecha abstracción de todo concepto final. La tierra no produce alimentos porque sean necesarios al hombre. En una palabra, esta finalidad relativa ó exterior, sólo se puede comprender por el mecanismo de la Naturaleza; no así la finalidad natural interior, que está representada preferentemente en los productos orgánicos. Los productos orgánicos son de tal modo, que cada una de sus partes es á la vez medio y fin. En el proceso genésico, los productos naturales se engendran como géneros; en el crecimiento, se manifiestan como individuos; en el proceso morfológico, cada parte del individuo se engendra á sí misma. El organismo natural no se explica sólo por meras causas mecánicas, sino por causas finales ó teleológicas.

b). *Dialéctica*.—La dialéctica del juicio tiene la misión de resolver la oposición entre el mecanismo y el teleologismo. Por un lado tenemos la tesis: toda génesis de cosas naturales debe ser juzgada posible por meras causas mecánicas. Por otro lado, la antítesis: algunos productos de la Naturaleza no deben ser juzgados posibles por meras causas mecánicas, sino que exigen una explicación teleológica. Estas dos máximas, consideradas como principios constitutivos (objetivos) de la posibilidad de los objetos, se contradicen; como principios meramente reguladores (subjetivos) para la investigación de la Naturaleza, no se contradicen. Los sistemas anteriores habían tratado dogmáticamente la finalidad natural, atribuyeron ó negaron este concepto á la Naturaleza como cosa en sí. Nosotros, por el contrario, supuesto que la teleología es sólo un principio regulativo, no tratamos de investigar si la Naturaleza en sí tiene interior finalidad ó no la tiene; sólo afirmamos que nuestro juicio debe considerar la Naturaleza como teleológica. Apreciamos el concepto de finalidad en la Naturaleza, sin tocar la cuestión de si quizá otra inteligencia que no pensase discursi-

vamente como la nuestra, pudiese prescindir del concepto final. Nuestra inteligencia piensa discursivamente, va siempre de la parte al todo y considera á éste como producto de sus partes; de aquí que siempre tenga que considerar los productos orgánicos de la Naturaleza, en los cuales, por el contrario, el todo es la razón y el *prius* de la parte, desde el punto de vista de la finalidad. Si hubiera una inteligencia intuitiva que viese lo particular en lo general, la parte en el todo, comprendería la Naturaleza sin necesidad del concepto teleológico.

Si Kant hubiese hecho hincapié en este concepto de una inteligencia intuitiva, como en el concepto de la finalidad inmanente de la Naturaleza, habría vencido, en principio, el punto de vista del idealismo subjetivo, para sobrepujar el cual tantas tentativas ofrece en la crítica del juicio, pero no hizo sino arrojar esta idea, cuya realización quedaba encomendada á sus sucesores.

### § 39.—Transición á la filosofía postkantiana.

La filosofía kantiana adquirió pronto un dominio casi absoluto en Alemania. La imponente audacia de sus puntos de vista, la fecundidad de sus principios, la seriedad moral de su concepto del mundo, y, sobre todo, el espíritu de libertad y autonomía moral que en ella alentaba y que se ofrecía á las aspiraciones de aquella época, le proporcionaron un aplauso tan entusiasta como extenso. Produjo, al extenderse por todas las clases ilustradas y aun en el pueblo en cierta medida, la afición á las investigaciones filosóficas. En poco tiempo se crearon numerosas escuelas. Pocas Universidades alemanas dejaron de tener un representante de la nueva tendencia, y pronto empezó á notarse su influjo en todas las ramas de la ciencia y de la literatu-

ra, señaladamente en la Teología (es la madre del racionalismo teológico), en el Derecho natural, y hasta en las Bellas Artes (Schiller). Sin embargo, la mayor parte de los escritores que representan la escuela kantiana, limitáronse á exponer una explicación ó aplicación popular de la doctrina, y aun los más preclaros é independientes entre los paladines de la filosofía crítica (Reinhold, Bardili, Maimón, Schulze, Beck, Fries, Krug, Bouterweck) sólo pensaron en fundamentar debidamente los conceptos tomados á Kant, ó en sortear los vacíos y lagunas notados en él, ó, por último, en llevar á su realización lógicamente el idealismo transcendental. Puesto eminente, memorable en la historia de la filosofía, merecen, entre los continuadores de la filosofía kantiana, dos hombres, Fichte y Herbart. Entre los contrincantes del criticismo kantiano (por ejemplo Hamann, Herder) sólo tiene verdadera significación filosófica Jacobi. Estos tres filósofos serán objeto de nuestras próximas consideraciones. Adelantaremos á su estudio una breve explicación de sus relaciones con la filosofía kantiana.

1). Kant destruyó el dogmatismo crítico. Su crítica de la razón pura había dado como resultado la indemostrabilidad teórica de tres ideas: Dios, libertad é inmortalidad. Cierta que Kant había recogido después estas tres ideas para hacerlas postulado de la crítica de la razón práctica; pero como postulado, como suposición práctica, perdían su certidumbre teórica y quedaban expuestas á la duda. Para desvanecer esta duda, que parecía ser el resultado de la filosofía kantiana, Jacobi, joven contemporáneo de Kant, opuso como antítesis al criticismo la filosofía de la fe. En efecto, las ideas aludidas, lo eterno y divino, no se podían demostrar por el camino y por los medios de la dialéctica. Pero precisamente esta misma indemostrabilidad para la razón, constituía para él la esencia de lo divino. Para llegar á la certeza de la divinidad, inaccesible á la razón, tenemos un órgano, que es el sentimiento. Así pues, Jacobi creía

hallar dicha certidumbre en el sentimiento, en el saber intuitivo, en la fe, certidumbre que Kant no pudo encontrar en el terreno del pensamiento discursivo.

2). Así como Jacobi es la antítesis, Fichte es la consecuencia inmediata de la filosofía kantiana. El dualismo de Kant, en el cual el yo tan pronto se nos aparece como teórico, subordinado al mundo exterior, tan pronto como yo práctico, dominador de este mundo, ó, en otras palabras, en el cual unas veces se nos manifiesta como receptivo, y otras como espontáneo y activo, fué vencido por Fichte dando el primado á la razón práctica, haciendo de ella una pura voluntad, espontaneidad, y considerando su función teórica receptiva como actividad restringida, como limitación impuesta por la misma razón. Para la razón, en cuanto práctica, no existe objetividad, excepto en cuanto se produce. La voluntad no conoce más que el deber, no el sér. Con ello viene á ser negada la objetividad de la verdad, y las cosas en sí, lo absoluto, debe ser rechazado como sombra vacía, sin contenido. «Todo lo que es, es yo» es el principio del sistema fichtiano, que por esto mismo representa el idealismo subjetivo en su lógica y totalidad.

3). Mientras el idealismo subjetivo de Fichte prosigue su evolución en el idealismo objetivo de Schelling y en el idealismo absoluto de Hegel, álzase, contemporáneamente á estos sistemas, como un tercer retoño del criticismo kantiano, la filosofía de Herbart. Pero se relaciona más con la filosofía kantiana desde el punto de vista genésico-subjetivo que histórico-objetivo, y tiene respecto al idealismo y á toda la filosofía de la identidad, rompiendo toda continuidad histórica, un puesto aislado y hostil. En general tiene de común con la filosofía kantiana, que hace objeto de sus investigaciones la crítica de la experiencia subjetiva.

## § 40.—Jacobi.

Federico Enrique Jacobi nació en Dusseldorf en 1743. Su padre le destinaba al comercio. Después de haber estudiado en Ginebra, en donde cobró afición á la filosofía, continuó los negocios de su padre, pero habiendo sido nombrado, por el Elector palatino, Consejero de hacienda de los ducados de Berg y de Jilliers, pudo renunciar al comercio y dedicar más tiempo á sus estudios literarios y filosóficos. También fué Consejero privado en Dusseldorf. En esta ciudad, ó más bien en su posesión vecina de Pempelfort, pasó una gran parte de su vida, dedicando sus horas de ocio con creciente afición á la filosofía, reuniendo de vez en cuando en su posesión veraniega un círculo de amigos, comunicándose con los ausentes por medio de una asidua correspondencia, y renovando, más tarde, por medio de viajes, antiguas amistades, y creándose otras nuevas. En el año 1804 fué llamado por la recién creada Academia de Ciencias de Munich; fué presidente de la misma desde 1807, desempeñando este cargo hasta la edad de setenta y seis años, muriendo el 10 de Marzo de 1819. Jacobi fué hombre de ingenio y de carácter amable, al mismo tiempo que filósofo, hombre de mundo y poeta, pero su filosofía carece de ordenación lógica y sistemática, y de precisión en el estilo. Sus obras no constituyen un todo sistemático, sino que son escritos de ocasión, la mayor parte de ellos redactados en forma de cartas, diálogos y novelas. «Nunca fué mi propósito, dice, crear un sistema de escuela. Mis obras brotan de lo más íntimo de mi alma, tienen una continuidad meramente histórica; en realidad yo no las hago, sino que me las dicta un alto é irresistible poder». Esta falta de un principio interior de orden y de sistematización, hace difícil la exposición

de la filosofía de Jacobi. Lo mejor es dividirla en los tres puntos de vista siguientes: 1) Polémica contra la ciencia mediata; 2) principio de la ciencia inmediata; 3) su posición con respecto á la filosofía de su tiempo y principalmente á la kantiana.

1). El punto de vista negativo de su filosofía, lo toma Jacobi de Espinosa. Su obra «Sobre la doctrina de Espinosa. Cartas á Moisés Mendelssohn» (1875), llevó la atención pública á la doctrina de Espinosa casi olvidada. Esta colección de cartas empieza así: Jacobi hace el descubrimiento de que Lessing era espinosista, se lo refiere á Mendelssohn, éste no quiere creerlo, y de aquí nacen las ulteriores disquisiciones histórico-filosóficas. Las afirmaciones filosóficas positivas que Jacobi hace en estas cartas, se reducen á las tres proposiciones siguientes: 1) El espinosismo es fatalismo y ateísmo. 2) Toda demostración filosófica conduce al fatalismo y al ateísmo. 3) Para no perdernos en estos dos abismos, debemos fijar un límite á la demostración, que es la fe, elemento de todo conocimiento humano. 1) El espinosismo es ateísmo, pues, según él, la causa del mundo no es un sér que obra con finalidad propia, dotado de voluntad y razón, por tanto no es un Dios. Es fatalismo, pues, según él, la voluntad humana se tiene falsamente por libre. 2) Este ateísmo y fatalismo es, no obstante, la mera consecuencia necesaria de toda demostración rigurosamente filosófica. Comprender una cosa, dice Jacobi, es referirla á sus últimas causas, es hallar á una realidad una posibilidad, á un condicionado su condición, á lo inmediato lo mediato. Sólo comprendemos aquéllo que podemos explicar por otra cosa. De aquí que nuestros conceptos se muevan en una cadena de condiciones condicionadas, cuya relación forma un mecanismo natural, campo ilimitado de las investigaciones de la inteligencia humana. En cada objeto tenemos que pensar en otro que lo condiciona; allí donde cesa la cadena de los condicionados, cesan también nuestros conceptos y nuestras demostraciones; sin cesar en la

demostración, no podemos llegar al infinito. Cuando la filosofía quiere concebir el infinito en los objetos finitos, rebaja lo infinito á la categoría de contingente. En este círculo vicioso ha estado encerrada la filosofía hasta aquí, á pesar de ser manifiestamente absurdo querer descubrir lo infinito en lo finito, haciendo de lo absoluto necesario un mero posible, para poder construirlo. Un Dios que puede ser demostrado no es ya un Dios, pues la demostración está siempre por encima de lo demostrado y éste trae su realidad de aquélla. Si Dios pudiese ser objeto de demostración, habría que deducirle de una razón que estaría por encima y sería anterior á él. De aquí la paradoja de Jacobi: el interés de la ciencia consiste en que no haya Dios, en que no exista ningún sér sobrenatural, extramundano, supramundano. Sólo bajo la condición de que únicamente la Naturaleza exista y exista independiente, puede la ciencia alcanzar su perfección. El resultado que Jacobi deduce del «Drama de la Historia de la Filosofía» es el siguiente: «No hay otra filosofía que la de Espinosa. El que pueda admitir que los actos del hombre sólo son el producto de un mecanismo natural, y que la inteligencia sólo tiene el papel de espectadora, debe ser descartado de toda discusión, debemos negarle nuestra ayuda, prescindir de él. La justicia filosófica no se ha hecho para él; pues lo que él niega no se puede demostrar filosóficamente, ni lo que demuestra se puede refutar filosóficamente». ¿Cómo salir de este laberinto? «La inteligencia aislada es materialista é irracional; niega el espíritu y Dios. La razón aislada es idealista é ininteligente; niega la Naturaleza y ella misma se hace Dios». Ahora bien, busquemos, 3) otro medio de conocimiento de lo suprasensible, el cual no es otro que la fe. Jacobi llama á esta escapada del conocimiento el *salto mortal* de la razón humana. Toda certidumbre, para ser verdadera, pide otra certidumbre; esto nos lleva á una certidumbre inmediata, que no necesita demostración, y hasta excluye toda demostración. Esta piedra de toque que no procede

de la razón, se llama fe. Nosotros conocemos, por medio de la fe, tanto lo sensible como lo suprasensible. Todo conocimiento humano va de la revelación á la fe.

Estas afirmaciones, que Jacobi expuso en sus cartas sobre Espinosa, no dejaron de producir general indignación en el mundo de la filosofía. Se le reprochó que era un enemigo de la razón, un predicador de la fe ciega, un menospreciador de la ciencia y hasta de la filosofía, un soñador, un papista. Para rechazar estos reproches y rectificar su punto de vista, escribió en 1787, medio año después de la publicación de este último escrito, sus diálogos «David Hume, sobre la fe, ó idealismo y realismo», en los cuales desarrollaba su principio de la fe ó de la ciencia inmediata.

2). Jacobi distingue su fe de la fe ciega en la autoridad. La fe ciega es la que, en vez de apoyarse en motivos racionales, se apoya en el prestigio ajeno. Esta no es su fe, que procede de la conciencia interior del sujeto. Además, su fe no es la imaginación caprichosa: nosotros podemos imaginar todo lo posible; mas para tener una cosa por verdadera, por existente, necesitamos el testimonio inequívoco de nuestro sentimiento interior, al cual no podemos llamar sino fe. Sobre las relaciones en que la fe está con los diferentes aspectos de las facultades humanas, Jacobi se manifiesta vacilante, puesto que no es consecuente en su terminología. En su primitiva terminología consideraba la fe, ó, como él la suele llamar, fuerza de fe, por el aspecto de la sensibilidad ó receptividad, oponiéndola á inteligencia ó razón, en cuanto usaba estas dos palabras ó expresiones como equivalentes para designar la ciencia mediata, finita, lo que había constituido la ciencia filosófica hasta entonces; después del éxito de Kant, opuso los términos inteligencia y razón, y llamó razón á lo que antes llamara sensibilidad ó fe. La fe racional, la intuición racional es, para él, el órgano de la percepción del mundo suprasensible. Como tal, es opuesta á la inteligencia. Debe haber una alta facultad, que nos haga comprensible la verdad en y

sobre el fenómeno, de manera incomprensible para la sensibilidad y para la inteligencia misma. La razón no explicativa, positivamente reveladora, incondicionalmente decisiva, la fe racional natural, está enfrente de la inteligencia explicativa. Así como hay una intuición sensible, hay también una intuición racional, contra la cual vale tan poco como contra la intuición sensible, la demostración. Jacobi, ante la carencia de otra mejor, defiende la expresión de intuición racional. La lengua no posee otra expresión para indicar la forma, el sentimiento incoercible concibe lo suprasensible, inaccesible á los sentidos. El que dice á alguien que sabe algo, debe ser preguntado que de donde procede su saber, con lo que tendrá que referirse necesariamente ó á la sensibilidad ó al espíritu: el último está sobre la primera, tan alto como el hombre sobre los animales. Por eso confieso, dice, que mi filosofía parte del sentimiento objetivo puro, y que considera su autoridad como la más alta. La facultad del sentimiento es lo más elevado en el hombre, y lo que constituye su diferencia específica con los animales; es una y misma cosa con la razón ó, más bien, la razón procede única y simplemente del sentimiento.

Jacobi tenía la más clara conciencia de la oposición en que este principio de la ciencia inmediata le colocaba con la filosofía reinante hasta entonces. «Es cierto, dice en la introducción á sus obras completas, que desde Aristóteles reinaba en la filosofía la tendencia á hacer depender el conocimiento inmediato del mediato, las facultades cognoscitivas originarias, de las facultades reflexivas, subordinando el modelo á la copia, el sér al vocablo, la razón á la inteligencia (1), y aun haciendo desaparecer completamente

---

(1) Al principio Jacobi usó la palabra razón en su sentido ordinario, como facultad lógica y discursiva; pero después, sin duda por exigencia de su sistema y fundándose en la etimología de la palabra (*Vernunft*, de *vernehmen*, *intelligere*, sentir, percibir, oír), hizo de ella el sinónimo de sentido íntimo, de conciencia,

aquella en ésta. Nada debía tenerse por verdadero sino lo demostrado, pero demostrado dos veces, en el concepto y en la intuición, en la cosa y en su imagen, ó sea la palabra; y en ésta sola, en la palabra, debía estar y ser conocida la cosa». Pero toda filosofía que sólo admite la razón reflexiva, debe perderse necesariamente en la nada. Su fin es el nihilismo.

3). De lo dicho se infiere en parte la posición que Jacobi ocupa con respecto á la filosofía kantiana. Jacobi compara su filosofía con la kantiana, tanto en sus diálogos citados: «David Hume» (y especialmente en el suplemento «Sobre el idealismo transcendental»), como en su artículo «Sobre el intento del criticismo de poner la razón de acuerdo con la inteligencia» (1801). Sus relaciones con ella pueden reducirse á los tres siguientes puntos principales: 1.º Jacobi no está conforme con la teoría kantiana del conocimiento sensible. Defiende frente á ella el punto de vista del empirismo, afirma la verdad de las percepciones sensibles y niega la aprioridad del espacio y del tiempo. Kant da este rodeo para demostrar que tanto el objeto como sus relaciones sólo son determinaciones de nuestro propio yo y que, por tanto, no existen fuera de nosotros. Pues aunque también dice que corresponde á nuestras representaciones un algo como causa, queda oculto lo que pueda ser este algo. La ley de nuestra intuición y de nuestro pensamiento carecen, según Kant, de toda validez objetiva; nuestro conocimiento no tiene significación alguna objetiva. Pero es absurdo decir que en el fenómeno no se revela nada de su verdad interior: Ya en este camino, sería mejor prescindir en absoluto de la cosa en sí, negarla, y arrojarla lógicamente en el idealismo. «Lógicamente, Kant no

---

y la consideró como el órgano de la intuición de las cosas inteligibles y superiores, rogando á los lectores que donde quiera que viesen escrita la palabra razón la sustituyeran por *Verstand*, inteligencia, que en el fondo significa lo mismo.—(N. del T.)

puede admitir la existencia de objetos que hagan impresión en nuestra alma. Debe predicar el más extremo idealismo». 2.º Por el contrario, Jacobi está en completa conformidad con la crítica de la inteligencia, de Kant. Como Jacobi, afirma también Kant que la inteligencia es impotente para comprender las más altas ideas racionales, que sólo puede concebirlas la fe. Jacobi atribuye á Kant el mérito de haber proscrito las ideas que sólo eran producto de la reflexión, fantasmas lógicos. «La inteligencia, creando conceptos de conceptos, llega paulatinamente á ideas que seducen fácilmente la imaginación y que, elevándose sobre la intuición y la sensibilidad, pretenden destruirlas. Kant descubre el velo de estos errores y engaños. Por lo menos deja este sitio vacío para el racionalismo. Este es el mérito inmortal de Kant. El sano juicio de nuestro sabio le impidió precipitarse en este espacio vacío como en un abismo, llenándolo con la idea de Dios. En este punto se encuentran el sistema de Kant y el mío». Sin embargo, Jacobi, 3.º no está completamente de acuerdo con la teoría de Kant de que la razón pura carezca de capacidad para todo conocimiento objetivo. Jacobi reprocha á Kant sus quejas ante la impotencia de la razón humana para representar la realidad de sus ideas teóricamente. Kant se engaña también al creer que la indemostrabilidad de las ideas no está en su naturaleza, sino en la índole defectuosa de nuestro conocimiento. Kant trata de encontrar por un camino práctico una especie de demostración científica: rodeo que á todo investigador poco contentadizo debe parecer locura, pues toda demostración es tan imposible como innecesaria.

No tan tolerante como con Kant es Jacobi con la filosofía postkantiana. La tendencia panteísta le era sobre todo repulsiva. «Para Kant, ese profundo y sincero filósofo, las palabras Dios, Libertad, Inmortalidad, Religión, significan casi lo mismo que para los hombres de sana inteligencia han significado y seguirán significando; Kant no hace de

ellas un juego ó un embuste. Nótase en él cierta pesadumbre al convencerse de la insuficiencia de la razón humana para demostrar estas ideas. Compensa el fracaso de la razón teórica por el postulado necesario de una razón práctica. Con ésta, según Kant, la filosofía se completa y alcanza el fin que se propone. Pero he aquí que ahora, la hija de la filosofía crítica (Fichte) hace del orden moral vivo y activo, un Dios sin conciencia y sin verdadero sér. Estas sinceras palabras, al ser pronunciadas pública y valientemente, produjeron aún algún efecto. Pero bien pronto produjeron espanto. Del mismo modo, la segunda hija de la filosofía kantiana (Schelling), que destruyó la separación que aun conservó intacta la primera entre filosofía moral y filosofía natural, entre necesidad y libertad, declarando que no hay más que la Naturaleza, hizo crecer el asombro; esta segunda hija es un espinosismo invertido, un idealismo materialista». Esta manifestación sobre Schelling, unida á otras alusiones no menos duras de la misma obra, provocó la contestación del filósofo («De las cosas divinas», de Schelling, 1812).

Arrojando ahora una mirada retrospectiva al punto de vista de Jacobi, podremos señalar como característica del mismo la separación abstracta entre inteligencia y sentimiento. Jacobi no pudo armonizarlos. «Siento la luz en mi corazón, decía, pero en cuanto trato de llevarla á mi inteligencia, se apaga». «¿Cuál de las dos claridades es la verdadera? ¿La de la inteligencia que, en verdad, es firme, pero detrás de la cuál hay un abismo? ¿Ó la del corazón, cuya llama señala al cielo, pero que no promete nada determinado? Ahora bien, ¿esta armonización es posible sin un milagro?» Pero al querer Jacobi resolver este lance entre la inteligencia y el sentimiento, poniendo en lugar de la ciencia mediata, como ciencia finita, la ciencia inmediata, fué víctima de una ilusión. Este mismo saber inmediato que Jacobi considera como órgano de lo suprasensible, es un saber mediato, condicionado, que tiene que atravesar una

serie de condiciones subjetivas y sólo puede ser considerado como un saber inmediato olvidando por completo su propia génesis. (Obras completas de Jacobi en 6 tomos, 1812. Sobre él véase F. Harms: Berlín, 1876).

#### § 41.—Fichte.

Juan Amadeo Fichte nació en Rammenau, en la Alta Lusacia, en el año 1762. Un noble de Silesia se encargó del niño, el cual fué confiado á un pastor, entrando después en el colegio de Schulpforta. Á los dieciocho años, en 1780, en la fiesta de San Miguel, visitó Fichte la Universidad de Jena para estudiar teología. Pronto se sintió arrastrado al estudio de la filosofía, subyugado principalmente por Espinosa. Los cuidados que el aseguramiento de su existencia exterior le proporcionó, no sirvieron sino para fortalecer su carácter. En 1784 fué preceptor en varias casas particulares de Sajonia; el mismo año de 1784 trató de conseguir una plaza de pastor en un pueblo, pero no lo consiguió á causa de su modo de pensar en religión. Tuvo que abandonar su patria, á la cual amaba con toda su alma, y se instaló como profesor particular en Zurich (1788) donde conoció á la sobrina de Klopstock, que había de ser su esposa. En la Pascua de 1790 volvió á Sajonia y dió lecciones en Leipzig; con motivo de ellas hizo conocimiento con la filosofía de Kant. En la primavera de 1791 le encontramos dando lección particular en Varsovia, poco después en Koenisberga, adonde fué con el propósito de presentarse personalmente á Kant, á quien ya veneraba. En vez de buscar una recomendación, trazó en cuatro semanas una disertación, titulada «Crítica de toda revelación». Fichte trataba de deducir de este modo la revelación de la razón práctica. Nada *à priori* hay allí, sino bajo una condición empírica: debemos suponer el caso

de que la humanidad se halle en tan completa ruina moral, que la ley ética hubiera perdido su influjo sobre las voluntades, que toda moralidad hubiera desaparecido. En tal caso puede esperarse de Dios, como regentador moral del mundo, que haga llegar al hombre los instintos morales por el camino de los sentidos, que por un fenómeno especial y destinado á este fin se nos aparezca en el mundo sensible anunciándose como legislador. La revelación sería en este caso un postulado de la razón práctica. También Fichte trató de determinar *à priori* el contenido posible de tal revelación. Puesto que, fuera de Dios, Libertad é Inmortalidad, nada necesitamos saber, la revelación no podrá contener más que estas cosas, y contenerlas, por una parte, de un modo comprensible, y de otra, sin aspirar para su vestidura simbólica á un respeto ilimitado. La obra que vió la luz pública anónima en 1792, excitó el mayor interés, y todo el mundo creyó que era obra de Kant. A esto contribuyó que Fichte, poco después, en 1793, estando en Zurich, adonde había vuelto para celebrar su matrimonio, recibió el nombramiento de profesor de filosofía de Jena, para reemplazar á Reinholds, que marchaba á Kiel. En la misma época publicó también Fichte su anónimo libro «Contribución á la rectificación del juicio sobre la revolución francesa», obra de la cual quedó mala memoria al gobierno. En la Pascua de 1794, ocupó Fichte su nuevo cargo y vió echados los fundamentos de su celebridad. En una serie de escritos («La doctrina de la ciencia», 1794; «El Derecho natural», 1796; «La doctrina moral», 1798) trató de justificar su opinión sobre Kant, ejerciendo con ellos gran influjo sobre el movimiento científico en Alemania, sobre todo en Jena, que era entonces una de las más florecientes Universidades y el punto de cita de todos los cerebros en que se agitaban ideas. Mantuvo estrechas relaciones con Goethe, Schiller, los hermanos Schlegel, Humboldt y Hafeland. Desgraciadamente, algunos años después, tuvo un fracaso. En 1798 había fundado con Niethammer un periódico, «La

Gaceta Filosófica». Un colega, Rector Forberg de Saalfeld, quiso, en 1798, insertar en él un artículo titulado «Sobre el destino del concepto de Religión». Fichte, á quien este artículo contrariaba, le aceptó sin embargo, publicándolo con una introducción «Sobre la razón de nuestra fe en un gobierno divino», con lo cual trató de suavizar el artículo de su compañero y hacerlo menos repulsivo. Ambos artículos produjeron gran escándalo y fueron tachados de ateísmo. El gobierno de Sajonia prohibió el periódico en su país y obtuvo un decreto de condenación del Duque regente contra la Universidad de Jena, para depurar responsabilidades y castigar al autor en consonancia. Fichte, contestando al decreto de confiscación, justificóse en su artículo «Apelación al público. Escrito que se ruega sea leído antes de ser condenado», 1799, y á su gobierno, por el artículo «El editor de *La Gaceta Filosófica* responde á la acusación de ateísmo». El Gobierno de Weimar, que, lo mismo que el de Sajonia, quería perdonar, dilató su decisión. Sin embargo, como Fichte, con razón ó sin ella, supusiese que el asunto había de resolverse en una acusación de imprudencia, escribió una carta á uno de los individuos del gobierno, exigiendo una condenación en toda regla ó una satisfacción pública, y amenazando con enviar su dimisión y dejar la Universidad con varios amigos suyos para fundar otra en cualquier punto de Alemania. El gobierno tomó esta manifestación como despedida, considerando que la repreensión era inevitable. Considerado como sospechoso, tanto en política como en religión, en vano Fichte trató de buscar un asilo. El príncipe de Rudolstadt, al cual se dirigió, rehusó prestarle su protección, y en el mismo Berlín su llegada (1799) despertó recelos. En Berlín, donde frecuentó el trato de Federico Schlegel, Schleiermacher y Novalis, sus opiniones sufrieron cierta transformación: la decepción de Jena, le llevó desde el terreno puramente moral, en el que se había fijado, basándose en Kant, á la esfera propiamente religiosa; trató de conciliar la religión con su doctrina

de la ciencia, y se sumió en una especie de misticismo (segunda forma de la doctrina fichtiana). Después de haber dado lecciones particulares en Berlín, y de haber pronunciado algunas conferencias ante un público ilustrado, obtuvo en 1805 una cátedra de filosofía en Erlanga con permiso para ir durante el invierno á Berlín y dar allí conferencias ante un público de todas clases. Allí pronunció sus célebres «Discursos á la nación alemana», siendo gobernador de la ciudad un mariscal francés, durante el invierno de 1807 á 1808, mientras por las calles apagaba su voz el tambor de las tropas enemigas. Fichte mostró gran empeño en la fundación de la Universidad de Berlín, pues creía que sólo transformando radicalmente la enseñanza podría lograrse el renacimiento de la nación alemana. Cuando se inauguró, en 1809, esta Universidad, fué nombrado, en el primer año, Decano de la Facultad de Filosofía, y en el segundo año, Doctoral. Fichte tomó una viva parte en la guerra de la Independencia, tanto por la palabra como por la acción. Su esposa contrajo unas fiebres nerviosas cuidando á los enfermos, se curó, pero él mismo sufrió el contagio, muriendo el 28 de Enero de 1814 sin haber cumplido los cincuenta y dos años.

En la siguiente exposición de la filosofía fichtiana, distinguiremos primero los períodos de su filosofía, el de Jena y el de Berlín; el primero á su vez se divide en dos partes: la doctrina de la ciencia, y su filosofía práctica.

### I.—LA FILOSOFÍA FICHTIANA EN SU FORMA PRIMITIVA

1). *La filosofía teórica de Fichte, su doctrina de la ciencia.*—Ya dijimos que el idealismo subjetivo de Fichte era la consecuencia del punto de vista kantiano. Era consecuencia inevitable que Fichte arrojase «la cosa en sí», de Kant,

á la cual éste consideraba como incognoscible, pero dotada de una perfecta realidad, y que afirmase, como acto propio del espíritu, aquel impulso del alma que Kant había referido á «la cosa en sí». El principio fundamental del sistema fichtiano es que sólo el yo existe, y que lo que se tiene por una limitación del yo, ó sean las cosas exteriores, no es sino la propia autolimitación del mismo yo.

El mismo Fichte fundamenta el principio de su doctrina de la ciencia del siguiente modo. En toda experiencia hay un yo y una cosa, la inteligencia y su objeto. ¿Cuál de las dos debe ser reducido al otro? Si abstraemos el filósofo del yo, quedará una cosa en sí, y deberemos concebir la representación como producto del objeto; abstraído del objeto, se convierte en un yo en sí. Aquél es el dogmatismo, éste el idealismo. Ambos son irreconciliables y no hay tercero posible. Debemos, pues, decidarnos por uno ú otro. Para hacer esta decisión es de advertir lo siguiente: 1.º que el yo en la conciencia aparece, en oposición á la cosa en sí, como una pura imaginación, teniendo en la conciencia sólo algún sentido; 2.º el dogmatismo debe explicar el nacimiento de la representación; la explica por un objeto en sí, parte de algo que no está en la conciencia. Pero el sér sólo produce seres, no representaciones. Por esto es lógico el idealismo, que no parte del sér, sino de la inteligencia. Para él, ésta es activa, no pasiva, porque es lo primero y lo absoluto; precisamente por esto no le conviene el sér, sino solamente la acción. La forma de esta acción, el sistema de la forma necesaria de obrar de la inteligencia, se deriva de la esencia misma de la inteligencia. Si tomamos, como Kant hizo con sus categorías, la ley de la inteligencia, de la experiencia, cometeremos un doble error: 1.º el no explicar por qué la inteligencia debe obrar así, y si estas leyes son leyes inmanentes de la inteligencia; 2.º no explicar cómo nace el objeto. Por consiguiente, tanto los principios de la inteligencia como la objetividad se derivan del yo.

Al sacar Fichte esta consecuencia, creía exponer la doc-

trina de Kant en su verdadero sentido. «La cuestión de si debe llamarse, á lo que hay de propio en mi sistema, puro criticismo ó de otra manera, es indiferente». Fichte afirmaba que su sistema tenía el mismo concepto de la cuestión que el de Kant. Los numerosos partidarios y sucesores de Kant habían desconocido, y tergiversado completamente su idealismo. En la segunda «Introducción á la doctrina de la ciencia» (1797), Fichte concede á estos intérpretes de la Crítica de la razón pura, que contiene ésta algunos pasajes, en los cuales Kant considera las sensaciones que al sujeto le llegan del exterior, como condiciones materiales de la realidad objetiva; pero demuestra que dichos pasajes no pueden ser conciliados en manera alguna con las manifestaciones incesantemente repetidas de la crítica, de que no se puede hablar de un flujo ó efecto, de un objeto en sí, transcendental, que se encuentre fuera de nosotros, si bajo la palabra sensación se entiende algo que no sea un mero pensamiento. «Mientras, añade Fichte, Kant no declare expresamente con las mismas palabras que la sensación se deriva de una impresión de la cosa en sí, ó, para servirme de su propia terminología, explique la sensación por una impresión del objeto transcendental existente en sí fuera de nosotros; mientras esto no suceda, no podré suscribir lo que dichos comentadores de Kant afirman. Pero si esta manifestación fuese hecha por el filósofo, consideraría la crítica de la razón pura, antes como la obra del acaso, que como la palabra de un cerebro». El viejo Kant, sin embargo, no tardó mucho en hacer esta manifestación. En la hoja filosófica de la «Gaceta general de literatura» (1799) rechaza las enmiendas fichtianas á su filosofía formal, y expresamente protesta contra toda interpretación de sus escritos por un espíritu ilustrado, y se aferra á la letra de su combatida teoría. Reinhold hace la siguiente observación: «Desde la conocida manifestación hecha públicamente por Kant sobre la filosofía fichtiana, no cabe ya duda alguna de que Kant concebía su sistema, y quería que así lo concibieran

sus lectores, de modo distinto de como Fichte se lo había representado, y lo había interpretado. Pero de aquí sólo se puede colegir á lo sumo, que Kant no consideraba como inconsecuencia, en su sistema, suponer un algo fuera de la subjetividad. Tampoco se sigue de aquí que Fichte errase al conceptuar como inconsecuente el sistema de Kant precisamente por esta suposición». Que Kant mismo tuvo cierto presentimiento de esta inconsecuencia, lo demuestran las variaciones que introdujo en la segunda edición de la «Crítica de la razón pura»: en ella hizo retroceder el lado idealista de su sistema, dejando paso al empírico.

De lo dicho se deduce el punto de vista general de la doctrina de la ciencia: ésta hará el Yo único principio y de él deducirá todo lo demás. Apenas necesitamos advertir que este Yo no es el yo particular, el yo individuo, sino el Yo general, la razón general. Yoidad é individualidad, Yo puro y yo empírico, son conceptos completamente diferentes.

Sobre la forma de la doctrina de la ciencia, debemos advertir aún lo siguiente. La doctrina de la ciencia debe encontrar un primer principio del cual se deriven todas las demás afirmaciones. Este supremo principio de la doctrina de la ciencia, debe ser cierto por sí mismo. Si nuestra ciencia no ha de ser fragmentaria, debe poseer este primer principio. Si tal principio no se pudiera demostrar, todo quedaría reducido á un mero ensayo. Debe hacerse una prueba, y sólo así se puede establecer una demostración: esta prueba es la siguiente: si encontramos una afirmación á la cual se pueda referir toda la ciencia, esta afirmación será el principio que buscamos. Pero además de este primer principio, podemos aún imaginar otros dos, de los cuales el uno, absoluto en cuanto á su contenido, está condicionado en cuanto á la forma por el primer principio indicado y derivado de él, y el otro á la inversa. Estos tres principios están relacionados de tal manera, que el segundo es opuesto al primero y los dos juntos engendran el tercer-

ro. Según este plan, el primer principio enunciado más arriba partirá del Yo, el segundo le opone una cosa ó sea el No-Yo, y el tercero vuelve á poner otra vez el Yo en reacción contra la cosa ó No-Yo. El método fichtiano (tesis-antítesis-síntesis) es, del mismo modo que luego el método hegeliano, una amalgama del método sintético y del método analítico. Por este método, Fichte puede ostentar el mérito de haber deducido los conceptos filosóficos fundamentales de un solo punto, relacionándolos después, y no como Kant, que sólo los concibió empíricamente y los relacionó por la mera simultaneidad. El procedimiento de Fichte consiste en partir de una síntesis fundamental, en buscar en esta síntesis oposiciones por medio del análisis, y en reunir después estas oposiciones por medio de una segunda y más concreta síntesis. Pero también, en esta segunda síntesis, el análisis encuentra de nuevo oposiciones: por tanto es necesaria una tercera síntesis, y así sucesivamente hasta llegar á tales oposiciones, que no se puedan sintetizar de una manera completa, sino por aproximación.

Y ya estamos en el dintel de la doctrina de la ciencia. La doctrina de la ciencia se divide en tres partes: *a*). Fundamento de toda la doctrina de la ciencia; *b*). Fundamento de la ciencia teórica; *c*). Fundamento de la ciencia práctica.

Los principios de que hemos hablado más arriba son tres, uno absolutamente incondicionado y dos relativamente incondicionados. 1) El primer principio absolutamente incondicionado debe expresar aquel acto sobre el cual descansa toda conciencia por hacer él solo toda conciencia posible. Este principio es la proposición de identidad,  $A=A$ . Este principio es el fondo irreductible que nos queda después de haber separado por medio del análisis toda determinación empírica de la conciencia. Es un hecho de la conciencia, y debe, por consiguiente, proclamarse universal; al mismo tiempo, no es, como todo hecho empírico, algo condicionado, sino, como acto libre, absolutamente incondicionado. Al afirmar que esta proposición es cierta

sin más demostración, reconocemos en nosotros la facultad de afirmar algo absolutamente. No afirmamos con esto que A exista, sino que afirmamos solamente que, si A existe, es A. No se trata del contenido, sino puramente de la forma. La proposición  $A=A$  es condicionada respecto de su contenido (hipotético), y sólo es incondicionada respecto de su relación, es decir de su forma. Pero si queremos formular una proposición que sea igualmente incondicionada tanto respecto de su contenido como de su forma, pondremos en vez de A, Yo (á lo que tenemos perfecto derecho, pues la relación de sujeto y predicado que implica el juicio  $A=A$  se encuentra también puesta en el Yo y por el Yo). De este modo la proposición  $A=A$  se convierte en la proposición  $Yo=Yo$ . Esta proposición no es sólo incondicionada respecto de su forma, sino también respecto de su contenido. En efecto, así como no podemos decir en vez de  $A=A$ : A es, en cambio podemos decir en vez de  $Yo=Yo$ : Yo soy. El principio que explica todos los hechos de la conciencia empírica, es que, antes de poner algo en el Yo, es preciso que exista el Yo, que el Yo sea puesto. Esta posición absoluta, fundada en sí misma, es á su vez el fundamento de todos los actos del espíritu humano, y, por tanto, del carácter de la actividad en sí. El Yo se pone á sí mismo, y es en virtud de esta simple posición por sí mismo; es, porque se ha puesto. Y á la inversa: el Yo pone su sér en virtud de su puro sér. Es á la vez la acción y el producto de la acción. Yo soy, es la expresión del único acto posible. Considerada lógicamente, tenemos en el primer principio de la doctrina de la ciencia  $A=A$ , la ley lógica de la identidad. De la proposición  $A=A$  hemos llegado á la proposición  $Yo=Yo$ . Pero la última proposición no toma su validez de la primera, sino á la inversa. El *prius* de todo juicio es el Yo, el cual establece la relación entre sujeto y predicado. La ley lógica de identidad nace por tanto de la proposición  $Yo=Yo$ . Desde el punto de vista metafísico, de la primera proposición de la doctrina de la ciencia to-

mamos la categoría de la realidad. Y la recibimos en cuanto abstraemos del contenido y sólo reflexionamos sobre la manera de obrar del espíritu humano. Del Yo, del sujeto absoluto, derivamos ó deducimos todas las categorías. 2) El segundo principio condicionado en cuanto al contenido y sólo incondicionado en cuanto á la forma, y que tampoco, como el primero, es susceptible de demostración ó derivación, es igualmente un acto de la conciencia empírica: es la proposición: no-A es no-A. Esta proposición es incondicionada en su forma, porque es posición libre, acto como la primera proposición, y no se puede deducir de ella; es condicionada respecto á su contenido, respecto á la materia, porque un no-A debe ser puesto, antes que un A pueda ser puesto. Consideremos ahora el principio más de cerca. En la primera proposición  $A=A$ , la forma del acto era una posición; en la segunda es una oposición. Es una oposición absoluta, y esta oposición es, respecto de su pura forma, un acto absolutamente posible, libre de toda condición y no fundado en ningún otro acto. Pero respecto á su contenido, á su materia, la oposición presupone una posición. Si ha de ser puesto un A, antes debemos poner un A. Así pues, yo no sé lo que es no-A; sólo sé de no-A que es todo lo contrario de A: por consiguiente, yo sólo sé lo que es no-A á condición de saber lo que es A. Ahora bien, A es puesto por el yo; nada es absolutamente puesto antes que el Yo, y sólo éste es absolutamente puesto. Por consiguiente, sólo puede ser absolutamente opuesto al Yo. Lo opuesto absolutamente al Yo es el No-Yo. Al Yo se opone absolutamente un No-Yo; éste es el segundo hecho de la conciencia empírica. Todo lo contrario de lo que conviene al Yo debe convenir al No-Yo. Así como del primer principio  $Yo=Yo$  se deduce la ley lógica de la identidad, así tenemos ahora, de la segunda proposición:  $Yo \text{ no es } = \text{No-Yo}$ , la ley lógica de la contradicción. Y metafísicamente obtenemos del segundo principio la categoría de la negación, en cuanto del acto concreto del juicio abstraemos, y

sólo llegamos al no sér por la forma de la relación de oposición. 3) El tercer principio, condicionado en cuanto á la forma, es casi completamente susceptible de una demostración, porque está determinado por dos afirmaciones. A cada paso que damos, nos vamos acercando á la región en que todo se puede demostrar. El tercer principio sólo es condicionado en cuanto á la forma y sólo respecto al fondo incondicionado; es decir, que el problema de la acción que expone, es determinado por las dos proposiciones anteriores, pero no la solución de dicho tema. Esta última se efectúa absoluta é incondicionalmente por un decreto de la razón. El problema que le toca resolver al tercer principio, es el siguiente: deshacer la contradicción que existe entre las dos primeras afirmaciones. Por un lado el Yo es completamente suprimido por el No-Yo: el Yo no puede ser puesto, en tanto es puesto el No-Yo. Por otro lado el No-Yo sólo es puesto en el Yo, en la conciencia; así pues, el Yo no es suprimido por el No-Yo; el Yo suprimido, no es sin embargo suprimido. Este resultado sería  $\text{no-A}=\text{A}$ . Para deshacer esta contradicción, que amenaza dar al traste con la identidad de nuestra conciencia, único fundamento de nuestra ciencia, debemos encontrar una X mediante la cual pueden ser justificadas las dos proposiciones sin necesidad de suprimir la identidad de nuestra conciencia. La oposición del Yo y del No-Yo debe ser conciliada en nuestra conciencia, sin que ambos términos se destruyan mutuamente. Estos contrarios deben ser reunidos en la identidad de la conciencia. ¿Cómo podremos concebir juntos el sér y el no sér, la realidad y la negación, sin que se destruyan? Limitándose recíprocamente. La X buscada indica, pues, este límite: limitación será el acto buscado del Yo, y concebido como categoría, es la categoría de la determinación ó del límite (limitación); pues limitar algo es presumir su realidad, no en su totalidad, sino en parte, por medio de la negación. Con esto tenemos en el concepto de límite, además de la realidad y de la negación, el concepto de

divisibilidad, ó de cantidad. Por el acto de la limitación, tanto el Yo como el No-Yo son puestos como divisibles. Dedúcese además de este tercer principio, como se deducía de los dos anteriores, una ley lógica. Si hacemos abstracción del contenido determinado, del Yo y del No-Yo, para no considerar sino la simple forma de la conciliación de los opuestos por la noción de la divisibilidad, tendremos el principio de razón que se expresa formalmente del siguiente modo: A en parte=no-A, no-A en parte=A. La razón aquí es de relación, en cuanto cada opuesto es igual á su contrario en un cierto carácter; razón de diferencia, en cuanto cada igual es opuesto á su contrario en un cierto carácter. La medida de lo que es cierto incondicional y absolutamente, se obtendrá de ahora en adelante con los tres principios expuestos. Pueden ser concebidos en la siguiente forma: opongo en el Yo, al Yo divisible, un No-Yo indivisible. Sobre este conocimiento no podemos construir ninguna filosofía, pero á él hay que referir toda filosofía fundamental, y sólo mediante esta reducción será doctrina de la ciencia. Todo lo que de ahora en adelante aparezca en un sistema científico, deberá deducirse de aquí, y sobre todo la división de la doctrina de la ciencia. En la proposición de que el Yo y el No-Yo se limitan mutuamente, están encerradas las dos siguientes: 1) el Yo se pone como limitado por el No-Yo (esto es, el Yo se manifiesta como cognoscente); 2) el Yo pone el No-Yo como limitado por el Yo (esto es, el Yo se manifiesta como acto). La primera proposición es el fundamento de la parte teórica, y la segunda el fundamento de la parte práctica de la doctrina de la ciencia. La última parte queda de este modo fuera de juego: pues todo No-Yo que es limitado por el Yo activo, no existe de antemano y sólo podemos esperar que adquiera realidad en la parte teórica.

El fundamento de la ciencia teórica, camina por una ininterrumpida serie de antítesis y de síntesis. La síntesis fundamental de la doctrina de la ciencia en su parte teóri-

ca, es la proposición: el Yo se pone como determinado por el No-Yo. Si analizamos esta proposición, encontraremos en ella otras dos subordinadas, opuestas entre sí. 1) El No-Yo, como activo, determina al Yo, el cual en este respecto es pasivo; pero como toda actividad debe partir del Yo, así se determina; 2) el Yo á sí mismo por actividad absoluta. Existe aquí la contradicción de que el Yo es á la vez activo y pasivo. Y como esta contradicción debe destruir la anterior proposición y con ella la unidad de la conciencia, debemos buscar un nuevo punto, una nueva síntesis, en la cual se puedan conciliar dichas proposiciones. Esta síntesis deberá formarse de modo que los conceptos de acción y de pasión que se contienen en la realidad y en la negación, encuentren su equiparación en el concepto de divisibilidad. La proposición: «el Yo determina» y «el Yo es determinado», equipáranse en la proposición «el Yo determina en parte y es determinado en parte». Pero ambas deben ser concebidas como una y la misma. De aquí que se pueda decir más exactamente: tanta parte como el Yo pone en sí de realidad, pone de negación en el No-Yo, y tanta parte de realidad como pone el Yo en el No-Yo, otra tanta parte de negación pone en sí mismo. Esta determinación es reciprocidad. De ella deduce Fichte la última de las tres categorías, la categoría kantiana de relación. De igual modo (á saber, por contradicción hallada por síntesis) deduce al punto las otras dos categorías de esta clase, la de causalidad y la de sustancialidad. Y lo hace de la siguiente manera: en tanto el Yo es determinado y por consiguiente pasivo, tiene realidad el No-Yo. La categoría de la reciprocidad, en la cual es indiferente cuál de los dos lados tiene realidad ó implica negación, determinase de un modo más inmediato porque el Yo es pasivo y el No-Yo es activo. El concepto que expresa esta relación, se llama causalidad. Aquél á quien se atribuye actividad se llama causa (realidad primera); el pasivo se llama efecto; los dos concebidos en su relación, se llaman resultado. Por otro lado el Yo se determina á sí mis-

mo. Aquí existe una contradicción: 1) El Yo se determina á sí mismo, por lo que es determinante, activo; 2) el Yo se determina á sí mismo, por lo que será determinado, pasivo. Así, pues, le será atribuible la realidad y la negación. Para resolver esta contradicción, debemos encontrar una forma de acción que suponga actividad y pasividad á un tiempo; el Yo debe determinar por actividad su pasión y por pasión su actividad. La solución la obtendremos con ayuda del concepto de cantidad. En el Yo toda realidad es puesta como *quantum* absoluto, como totalidad absoluta, y no puede ser comparado con un Yo más grande. Un determinado *quantum* de la actividad ó una esfera limitada dentro del más grande círculo de la actividad es, sí, realidad, pero comparado con la totalidad de la actividad, es negación de la totalidad ó pasividad. De este modo encontramos la mediación buscada: reside en el concepto de sustancialidad. En tanto el Yo es considerado como el círculo que abarca la totalidad de toda realidad, es sustancia; en tanto es una determinada esfera de ese círculo, es accidente. El accidente no se puede concebir sin la sustancia, pues para reconocer que algo tiene una determinada realidad, debe ser referido de antemano á la realidad ó sustancia en general. Esta sustancia se concibe en general en todo cambio; el accidente es algo determinado, lo que cambia con algo que cambia. Originariamente sólo hay una sustancia, el Yo; en esta sustancia están puestos todos los accidentes posibles, ó sea todas las realidades posibles. El Yo solo es lo absolutamente infinito; yo pienso, yo obro, indican ya una limitación. La doctrina fichtiana es, según esto, espinosismo, pero un espinosismo (como ya Jacobi lo hizo notar admirablemente) invertido, idealista.

Echemos una ojeada á todo lo dicho. La objetividad que Kant dejó subsistente, es suprimida por Fichte. Sólo el Yo existe. Pero el Yo supone un No-Yo ó sea una especie de objeto. La doctrina de la ciencia nos demuestra en seguida cómo llega á ponerse el Yo.

Sobre las relaciones del Yo con el No-Yo hay dos puntos de vista extremos, según se parta del concepto de causalidad ó del de sustancia. Si partimos del concepto de causalidad, tendremos, por la pasividad del Yo, una actividad del No-Yo. La pasividad del Yo debe tener una causa. Esta causa no puede residir en el Yo, el cual sólo supone en sí actividad. Por consiguiente, tiene que residir en el No-Yo. Con esto tendremos que la diferencia entre la acción y la pasión no es sólo cuantitativa (la pasión como actividad menor), sino que la pasión es opuesta cualitativamente á la acción: así, pues, una supuesta actividad del No-Yo es la causa real de la pasión en el Yo. La pasión así, es, con respecto á su cantidad, actividad, pero una actividad disminuída. Según esto, mientras con arreglo al primer punto de vista el Yo pasivo tiene una causa cualitativamente distinta del Yo, una causa real; así cuantitativamente sólo tiene una actividad reducida del Yo por causa, esto es, una causa ideal. El primer punto de vista es el realismo dogmático, el segundo, el idealismo dogmático. El último afirma: toda realidad del No-Yo es simplemente una realidad tomada del Yo; el primero afirma: esta realidad no puede ser tomada si no suponemos una realidad independiente en el No-Yo, una cosa en sí. Ambos puntos de vista implican una antítesis que no puede ser reducida sino por una nueva síntesis. Fichte ensaya esta síntesis del realismo y del idealismo, presentando un sistema mediador del idealismo crítico. Trata en último término de demostrar que la causa real y la causa ideal son una sola y la misma. Ni la mera actividad del Yo es la causa de la realidad del No-Yo, ni la mera actividad del No-Yo es la causa de la pasividad del Yo. Ambos deben ser concebidos de esta manera: en la actividad del Yo ocurre, no sin participación del Yo, un choque de contrarios, el cual, por decirlo así, tuerce y refleja en sí mismo la actividad del Yo. El choque consiste en que lo subjetivo no puede extenderse más, en que la actividad del Yo se repliega en sí misma, de donde se sigue

la limitación del Yo. Lo que llamamos objeto no son sino las diferentes fracturas de la actividad del Yo en un choque incomprensible, y estas determinaciones del Yo las trasladamos fuera de nosotros y nos las representamos como materia que llena el espacio. El choque fichtiano del No-Yo es, según esto, lo mismo que «la cosa en sí» de Kant; sólo que en Fichte se hace interior. De aquí deduce Fichte luego la actividad subjetiva del Yo, la cual sirve de mediadora, ó trata de serlo, entre el Yo y el No-Yo teórico, imaginación, representación (sensación, intuición, sentimiento), inteligencia, juicio, razón, y en relación con todo esto, la proyección subjetiva de la intuición: tiempo y espacio.

Y estamos ya en la tercera parte de la doctrina de la ciencia, fundamento de la práctica. Hemos dejado á un lado al Yo como representante. Pero esta representación del Yo está determinada por algo exterior al Yo. No podemos concebir la representación en general, sino por la suposición de que en la actividad indeterminada é infinita del Yo se opera un choque. Según esto, el Yo, como inteligencia, sólo es inteligencia por un No-Yo indeterminado y hasta ahora indeterminable. Debemos romper este límite. El Yo debe, según todas sus determinaciones, ser puesto absolutamente por sí mismo, y, por tanto, completamente independiente de todo No-Yo posible; pero como inteligencia es finito, dependiente; con esto tenemos que el Yo absoluto y el Yo inteligente que, sin embargo, no forman más que un solo Yo, son opuestos entre sí. Esta contradicción sólo se resuelve de la siguiente manera: el Yo determina por sí mismo á aquel No-Yo hasta ahora desconocido, porque el Yo absoluto no es susceptible de pasión alguna, sino que es pura actividad. El límite que el Yo teórico encuentra en el No-Yo, debe suprimirlo como Yo práctico, reabsorbiendo en sí mismo otra vez al No-Yo ó concibiéndole como autolimitación del Yo. De este modo se confirma y convalida el primado absoluto de la razón práctica de Kant. El tránsito de la parte teórica á la práctica, la necesidad de pasar de la

una á la otra, la demuestra Fichte de esta manera: La doctrina de la ciencia teórica trata de la mediación del Yo al No-Yo. A este fin introduce, encaja uno de los términos en el otro, sin conseguir su propósito. Entonces aparece la razón y dice: «puesto que el No-Yo no se puede conciliar con el Yo de ningún modo, es indudable que no debe existir el No-Yo», con lo que el nudo no se deshace, sino que se corta. Así pues, la incongruencia entre el Yo absoluto ó práctico y el Yo finito ó inteligente, es lo que nos lanza del terreno teórico al terreno práctico. Pero en el terreno práctico no desaparece por completo esta incongruencia: la acción es sólo un esfuerzo infinito para vencer los límites del No-Yo. El Yo, en cuanto Yo práctico, tiene, en efecto, la tendencia á traspasar los límites del mundo real, y fundar un mundo ideal, como debiera ser, si por el Yo absoluto fuese puesta toda realidad; pero este esfuerzo queda reducido á los límites de lo finito, primero por su misma naturaleza, porque se ejercita sobre los objetos y estos objetos son finitos, y luego porque la inteligencia, el consciente ponerse á sí mismo como á sí mismo del Yo, siempre queda condicionado por un No-Yo opuesto á él y que limita su actividad. Tratamos de hallar lo infinito, pero no lo conseguimos: precisamente este esfuerzo y esta impotencia son el sello de nuestro destino eterno.

Y de este modo (dice Fichte, resumiendo en estas palabras el resultado de la doctrina de la ciencia), abarcamos y tenemos completa la naturaleza de las criaturas finitas racionales. Idea originaria de nuestro sér absoluto: esfuerzo de la reflexión sobre nosotros mismos según esta idea; limitación, no de este esfuerzo, sino de nuestra existencia real, puesta sólo por esta limitación, procedente de un principio opuesto, un No-Yo, ó, en otras palabras, por nuestra finitud; conciencia, y conciencia especial de nuestro esfuerzo práctico; determinación consiguiente de nuestras representaciones y por ellas de nuestras acciones; ensanchamiento constante de nuestros límites en lo infinito.

*Filosofía práctica de Fichte.*—Los principios desarrollados por Fichte en su doctrina de la ciencia, son aplicados después á la vida práctica, principalmente al Derecho y á la Moral. Trata de deducirlo todo con método riguroso, sin aceptar de la experiencia nada que no haya sido demostrado. Así, en el Derecho y en la Moral, no presupone una pluralidad de personas, sino que la deduce; aun la misma idea de que el hombre tiene un cuerpo, la deduce, por cierto no de un modo muy riguroso.

*Doctrina del Derecho. (Derecho natural).*—Fichte funda esta doctrina en el concepto del individuo. Primero deduce el concepto del Derecho de la siguiente manera: una criatura racional finita, no puede ponerse sin atribuirse una actividad libre. Por este mismo hecho, supone fuera de sí un mundo sensible, pues al sér racional no se puede atribuir actividad alguna sin un objeto sobre el cual se ejercite dicha actividad. La actividad libre de un sér racional, supone otro sér racional; sin éste, aquél no tendría conciencia de su actividad. De este modo tenemos una pluralidad de individuos, cada uno de los cuales tiene su esfera de acción libre. Esta coexistencia de individuos libres, no es posible sin una relación de derecho. Mientras cada uno de estos individuos ejercita su actividad en su esfera y sin traspasar los límites de dicha esfera, reconoce la libertad de los demás individuos. Esta relación de un cambio inteligente y libre entre seres racionales, según la cual cada uno limita su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que los demás limiten también la suya, se llama relación de derecho. El principio supremo del Derecho natural deberá formularse de este modo: limita tu libertad por el concepto de la libertad de todas las demás criaturas racionales (personas) con las cuales estás ligado. Después de haber deducido Fichte del empleo de este concepto la corporalidad del hombre, su lado antropológico, entra propiamente en la doctrina del Derecho. La doctrina de éste se divide en dos partes.

1.<sup>a</sup> Los derechos que implica el mero concepto de la personalidad, se llaman derechos originarios. El derecho originario es el derecho absoluto de las personas de ser, en el mundo sensible, causas y no meros efectos ú objetos. En él se comprenden: *a*) el derecho á la libertad personal (corporal); *b*) el derecho de propiedad. 2.<sup>a</sup> Pero toda relación de derecho entre personas determinadas, está condicionada por el reconocimiento mútuo de iguales derechos. Cada uno tiene que limitar el *quantum* de sus actos libres por la libertad del otro, y sólo en tanto que el otro respete el suyo. En el caso en que otro no respetase mis derechos originarios, debe buscarse una necesidad mecánica para asegurar el derecho de las personas, y esta es 1) la coacción jurídica. La coacción jurídica ó Derecho penal tiene por objeto que, todo el que se propone un fin injusto, obtenga lo contrario de lo que se proponía; que toda voluntad injusta sea aniquilada y que el Derecho sea restablecido en su totalidad. Para la consecución de una ley de este género y de un poder que la aplique, deben los asociados formar un pacto. Tal pacto sólo es posible en la sociedad. El Derecho natural, ó sea las relaciones justas entre los hombres, supone por tanto 2) un Estado, esto es un pacto libre entre los ciudadanos de un Estado, que garantice el derecho de los ciudadanos libres; 3) leyes positivas, un código civil, por el cual la voluntad de la mayoría sea ley; 4) un poder ejecutivo que ejerza el poder en nombre del pueblo y en el cual estén conciliadas sintéticamente la voluntad individual y la voluntad general. El concepto final de la doctrina fiehtiana del derecho es éste: por un lado un Estado racional (doctrina filosófica del Derecho), por otro lado el Estado tal y como es en la realidad (Derecho y Estado positivos). De aquí el problema de acercar cada vez más el Estado positivo al Estado racional. El arte que persigue este fin es la política. En ningún Estado positivo puede darse la realización completa de la Idea del Derecho. Toda constitución será adecuada, si hace posible el progreso sin ponerle tra-

bas; será completamente nociva, la que tenga por fin conservarlo todo como está.

El Yo absoluto de la doctrina de la ciencia se disgrega en la doctrina del derecho en un número infinito de personas; restablecerlo en su unidad es la misión de la doctrina moral. Derecho y moral son esencialmente distintos. El Derecho es una regla exterior que obliga á hacer ó á dejar de hacer algo para no herir la libertad ajena; la necesidad interior de hacer ó dejar de hacer algo, independientemente de todo fin, constituye la naturaleza moral del hombre. Y como la doctrina del Derecho nace del conflicto de los instintos libres de un sujeto con los instintos libres de otro, así nace también de este mismo conflicto la doctrina moral, pero no de un conflicto exterior, sino de un conflicto interior de dos instintos en una misma persona. 1) El sér racional tiene el instinto de la absoluta independencia, aspira á la libertad por la libertad misma. Este instinto fundamental se llama puro instinto; de él se deduce también el principio formal de la doctrina moral, el principio de la autonomía absoluta, de la absoluta indeterminación por algo fuera del Yo. Pero 2) como el sér racional en la práctica es empírico y finito; como por naturaleza tiene un No-Yo opuesto á él y se da como sér corporal, coexiste en él, al lado del instinto puro, otro instinto, el de la conservación, el instinto natural cuyo fin no es la libertad, sino el goce. Este instinto natural produce el principio material, eudemonístico, del esfuerzo hacia el goce por el goce mismo. Ambos instintos parecen destruirse recíprocamente; pero, desde el punto de vista transcendental, ambos son uno solo y el mismo: el instinto primario del sér humano; pues también el instinto de conservación es la aspiración del Yo á la autonomía, y no puede ser aniquilado: con el instinto natural, toda actividad determinada, toda acción consciente, sería anulada. Los dos instintos deben ser conciliados, pero de tal manera, que el instinto natural se subordine al instinto puro. Esta conciliación de los dos sólo puede consistir

en un acto que por su contenido (materia) se dirige al mundo sensible, como el instinto natural, pero que tiene por fin último la emancipación completa de este mismo mundo sensible, como el instinto puro. La naturaleza de este acto ha de ser tal, que no nos retraiga completamente del mundo sensible para convertirnos en un puro Yo, ni tampoco constituya un apetito de placeres, sino la de un acto positivo sobre el mundo sensible por medio del cual el Yo sea cada vez más libre y realice cada vez más su poder sobre el No-Yo, el dominio de la razón sobre la Naturaleza. Esta aspiración á obrar libremente, á ser cada vez más libre, es el instinto moral, mezcla del instinto natural y del instinto puro. Pero el fin de la acción moral reside, sin embargo, en lo infinito; nunca puede ser alcanzado, porque el Yo no puede estar nunca libre de toda limitación, mientras sea inteligencia, Yo consciente de sí mismo. La esencia de la acción moral se determinará, según esto, del siguiente modo: toda acción debe componerse de una serie de actos, en cuya prosecución el Yo se considere como acercándose á la independendencia absoluta. Cada acto debe ser un miembro de esta serie; no hay ningún acto indiferente; nuestro destino es realizar en cada momento un acto que esté comprendido en una serie. El principio de la doctrina moral deberá ser, según esto: «cumple á todas horas tu destino» En el respecto formal, subjetivo, el carácter de la acción moral es ser una acción libre, inteligente, una acción determinada por conceptos: «obra libremente en todo lo que hagas, para llegar á ser libre». No debemos seguir ciegamente el instinto puro de independendencia ni el instinto natural; debemos obrar con la clara conciencia de que tenemos un deber; debemos cumplir el deber por el deber mismo. Los impulsos ciegos de una sana naturaleza, como simpatía, compasión, etc., nos preceptúan, en virtud de la identidad de origen del instinto natural con el instinto puro, los mismos actos que nos preceptúa la moral. Pero como meros impulsos de la naturaleza, son amorales; el ins-

tinto moral tiene causalidad, lo que no tiene ninguno de los demás, pues nos dice: «¡se libre!» Sólo por la acción libre según el concepto del deber absoluto, es el sér racional completamente independiente; sólo la acción en cuanto deber es la idea del puro sér racional. La condición formal de la moralidad de nuestras acciones es, por consiguiente, ésta: «obra siempre según lo que creas que constituye tu mayor deber; ú, obra según tu conciencia». El criterio absoluto de nuestras convicciones sobre el deber, es el sentimiento de la verdad y de la certidumbre. Este sentimiento inmediato no nos engaña, pues sólo existe en la completa armonía de nuestro Yo empírico con nuestro Yo puro ú originario. De aquí desarrolla luego Fichte la doctrina especial moral ó sea la doctrina de los deberes, en la cual, sin embargo, no nos detendremos.

Fichte desarrolla su doctrina sobre la religión en el ya citado artículo «Sobre la razón de nuestra fe en un gobierno divino del mundo» así como en los escritos que publicó después en defensa de este artículo. La ordenación moral del mundo, dice Fichte, es la divina, la que nosotros admitimos. Por las acciones rectas, este sentimiento divino vive y obra en nosotros; cada una de nuestras acciones, está determinada por la suposición de que el fin moral es realizable por una alta ordenación en el mundo sensible. La fe en una tal ordenación es toda la fe; pues toda ordenación viva y eficaz es Dios mismo; no necesitamos ni podemos concebir otro Dios. No existe ninguna razón para, partiendo de esta ordenación del mundo y por medio de un silogismo, deducir un sér especial como causa del mismo. Entonces, ¿será dicho orden producto del acaso? Es el primer principio absoluto de todo conocimiento objetivo. Pero si hacemos dicho silogismo, ¿qué habremos obtenido? El sér que nos imaginamos deberá ser distinto del mundo y deberá obrar en éste por medio de conceptos; según esto, deberá ser capaz de formar conceptos, deberá tener personalidad y conciencia. Pero ¿á qué llamamos personalidad y con-

ciencia? No á otra cosa que á aquello mismo que encontramos en nosotros y que bautizamos con tales nombres; pero, como tales atributos, no pueden imaginarse en absoluto sin limitación y finitud. De aquí que, atribuyendo tales predicados al sér que imagináis, no hacéis sino limitarle, hacerle igual á vosotros, hacerle contingente y finito: imaginad un sér semejante á vosotros mismos y obtendréis, no lo que queráis, un Dios, sino la multiplicación de vosotros mismos por medio del pensamiento. El concepto de Dios como una sustancia especial es imposible y contradictorio. Dios existe en sí mismo solo, como la ordenación moral de que hemos hablado. Toda fe en un sér divino, que contenga más que el concepto de una ordenación moral del mundo, es para mí algo monstruoso, indigno de un sér verdaderamente racional. Moralidad y religión son, desde este punto de vista, como desde el punto de vista kantiano, una sola y misma cosa, la aprehensión de lo suprasensible, que realiza la primera por la acción, y la segunda por la fe. Esta «Religión del bien obrar» fué desarrollada después por Fichte en la defensa que hizo de su doctrina contra la acusación de ateísmo. Fichte llegó á afirmar que sólo los principios de la nueva filosofía podían restablecer entre los hombres el verdadero sentimiento religioso, completamente en decadencia á aquella hora, arrojando nueva luz sobre la esencia íntima de la doctrina cristiana. Lo cual trató de hacer especialmente en su apelación al público. Dice allí: «la respuesta á las preguntas ¿qué es el bien? ¿qué es la verdad? es el fin de mi sistema filosófico. Afirma en primer término que hay algo absolutamente verdadero y absolutamente bueno; hay algo que detiene y ata el vuelo del libre pensamiento. En el hombre hay una voz que le dice que existe para él un deber y que sólo por esto debe ser cumplido. Por esta propiedad de nuestro sér, se abre para nosotros un mundo completamente nuevo; recibimos una más alta existencia, completamente independiente de la natural, y que está fundada en nuestro propio sér. Quiero

llamar á aquella absoluta satisfacción de la razón, á aquella completa independencia de todo lazo, felicidad. Mi conciencia me representa el cumplimiento del deber como el único medio verdadero de alcanzar la felicidad. De este modo se afirma en mí la fe inquebrantable de que existe un orden moral, cuya conciencia es lo único que puede darme la felicidad. La esencia absolutamente necesaria de la religión, es la idea de que el hombre que afirma la dignidad de su razón, se apoyará en la fe de aquel mundo moral, considerará su deber como un decreto de dicha ordenación, y todas las consecuencias de la misma serán para él buenas, esto es, las tendrá por saludables y se subordinará á ellas. Crea en ti la conciencia moral y conocerás á Dios, y aunque á nosotros nos parezca verte aún en este mundo fenomenal, habrás ascendido para ti mismo al mundo de la vida eterna».

## II.—LA FILOSOFÍA FICHTIANA EN SU FORMA ULTERIOR

Todo lo que hasta ahora hemos estudiado de la doctrina de la ciencia, estaba fundamentado en sus más importantes principios de filosofía especulativa. Pero, desde su partida de Jena, adaptó su sistema á nuevos fundamentos. Por una parte, era difícil mantener el extremo idealismo de la doctrina de la ciencia; por otro lado, la filosofía de Schelling, que entonces aparecía, no dejó de ejercer influjo sobre el pensamiento de Fichte, si bien hubo entre ambos filósofos algunas amargas disensiones; por último, por otro lado, las relaciones de ambos, no muy felices, contribuyeron á modificar su concepción del mundo. Las obras de Fichte, en este segundo período, son, en gran parte, de contenido popular, y están dirigidas á un público de naturaleza heterogénea. Llevan el sello de su espíritu perspicaz y

de su imaginación altamente varonil, pero no tienen la originalidad ni la lógica científica de sus primeras obras; aun las obras científicas de este mismo período, no satisfacen las exigencias de construcción genética y método filosófico que él mismo se había impuesto y había exigido de los demás. Su obra actual aparece como un tejido incoherente de su antiguo idealismo subjetivo con un nuevo idealismo objetivo, hasta el punto de que Schelling pudo considerarla como el más completo sincretismo y eclecticismo. El carácter diferencial de su nuevo punto de vista, es la transformación de su idealismo subjetivo en un panteísmo objetivo con reminiscencias del neo-platonismo; trata de convertir el Yo de su primitiva filosofía, en lo absoluto ó pensamiento de Dios. Dios, cuyo concepto sólo había figurado al fin de su sistema en la dudosa figura de una ordenación moral del mundo, es ahora el principio absoluto y el elemento único de su filosofía. De este modo adquiere su doctrina un colorido completamente distinto. El rigor moral es suavizado por la dulzura religiosa; en vez de el Yo y el Debo, los rasgos fundamentales de su filosofía son ahora, Vida y Amor; en lugar de la sutil dialéctica de la doctrina de la ciencia, aparece una tendencia á las formas místicas é imaginativas. Lo que caracteriza principalmente este segundo período de la filosofía fichtiana, es su inclinación á la religión y al cristianismo, principalmente en su obra: «Instrucciones para la vida feliz». Fichte afirma en ella que su nueva doctrina es también la del cristianismo, y en especial la del Evangelio de Juan. Fichte consideró este Evangelio como la fuente más pura del cristianismo, pues los demás Apóstoles eran medio judíos y permanecieron fieles al error capital del judaísmo, la idea de una creación temporal del mundo. Especial valor atribuye Fichte á la primera parte del prólogo del Evangelio de Juan: en él aparece refutada la creación del mundo de la nada y expuesta la doctrina de una revelación tan eterna como Dios mismo, y necesaria por su

naturaleza. En cambio, para Fichte, sólo tiene un valor histórico lo que en el prólogo se dice del devenir del Logos en la persona de Jesús. El punto de vista absoluto y eternamente verdadero es que, en todo tiempo y sin excepción, el Verbo se hace carne como en Jesucristo y adquiere una existencia personal, sensible y humana, en todo aquél que siente de un modo vivo su unidad con Dios, y hace de su vida individual una vida divina. Todas las ideas proceden de una fuente originaria y común, la Divinidad. Y así coincide el cristianismo con la verdad absoluta y afirma que cada individuo llegará á la unidad con Dios. En tanto el hombre persevera en su sér humano, no puede llegar á Dios, pues ningún hombre puede ser Dios. Pero en cuanto destruye la personalidad humana en sus raíces, se convierte en Dios y lo es todo en todo. El hombre no puede crear en sí á Dios, pero, en cuanto se anula por su propia negación, se abisma en Dios.

El resultado de sus últimas inspiraciones filosóficas, fué formulado por Fichte en los siguientes versos póstumos:

—el eterno Uno

vive en mi vida; mira por mis ojos;  
 nada es, pues, Dios, y Dios no es nada sino vida,  
 Ahora se revela para ti el arcano.  
 Tu yo es un velo; muere lo que puede ser aniquilado.  
 En tu voluntad sólo vive Dios.  
 Contempla lo que sobrevive á tu esfuerzo.  
 El velo se descorre ante ti  
 y contemplas al descubierto la vida divina.

Las obras completas de Fichte fueron editadas por su hijo Imm. Herm. Fichte (1845), en 8 tomos. También publicó su biografía y su correspondencia, en 1862. Una buena exposición de la doctrina de Fichte no existe aún (está en proyecto en la Biblioteca Frommann) De las antiguas, mencionaremos: J. G. Lowe; «La filosofía de Fichte», Stuttgart, 1862.

## § 42.—Herbart.

Juan Federico Herbart representa un desarrollo original y vario de la filosofía kantiana (nació 1776 en Oldenburgo; 1805, profesor de Filosofía en Gottinga; 1808, sucesor de Kant en Koenisberga; 1833, llamado á Gotinga, donde muere en 1841). La filosofía herbartiana se distingue de la mayor parte de los otros sistemas, en que su principio nace de una idea racional, aunque, como la kantiana, busca su tema en las investigaciones críticas de la experiencia subjetiva. Es también un criticismo, pero se diferencia del kantiano en sus resultados. Por esto en la historia de la filosofía ocupa un lugar aislado y aparte: lejos de aparecer como un momento de la verdadera filosofía, trata de derrocar á todos los anteriores sistemas. Se muestra especialmente hostil á toda la filosofía postkantiana y, sobre todo, á la filosofía natural de Schelling, en la cual sólo ve un fantasma y un delirio; más bien se acerca á la filosofía hegeliana, cuyo polo opuesto constituye. Haremos una corta exposición de sus principios fundamentales.

1). Fundamento y punto de partida de la filosofía es, según Herbart, el concepto vulgar de las cosas, el saber experimental. Un sistema de filosofía no es, para él, sino el ensayo que hace un pensador cualquiera para resolver determinados problemas que se propone. Toda cuestión que se plantee en filosofía, habrá de versar única y exclusivamente sobre el dato experimental, y debe ser ofrecida por éste, porque para el hombre no hay otro campo de certidumbre que la experiencia: todo principio de la filosofía debe referirse á ella. El pensamiento debe entregarse á los conceptos de la experiencia: éstos no deben ser los que dirijan al pensamiento, sino la experiencia. De este modo se convier-

te la experiencia en el objeto y fundamento de la filosofía; lo que no sea dado, no puede ser objeto del pensamiento, y es imposible constituir una ciencia que traspase los límites de la experiencia.

2). La materia de la experiencia es positivamente la base de la filosofía, pero, como anterior á ella, está fuera de ella. Si se pregunta ¿cuál es el primer hecho ó principio de la filosofía? el pensador deberá primero emanciparse de la experiencia, para darse clara cuenta de las dificultades de la investigación. El principio de la filosofía, por medio del cual el hombre pensador se eleva sobre los datos de la experiencia, es la reflexión dubitativa, ó sea el escepticismo. El escepticismo puede ser superior é inferior. El inferior sólo duda de que las cosas sean tales y como se nos aparecen; el superior va más allá del fenómeno y pregunta si allí hay algo. Duda, por ejemplo, de la sucesión en el tiempo; pregunta, respecto de las formas finales de la Naturaleza, si la finalidad es una verdad ó es una preocupación, etc., etcétera. Así desfilan sucesivamente todos los problemas que forman la metafísica. Así pues, el resultado del escepticismo es un resultado positivo, no negativo. La duda no es, pues, sino el pensamiento de los conceptos experimentales que forman la materia de la filosofía. Por medio de esta reflexión, el escepticismo nos lleva al conocimiento de que aquellos conceptos experimentales, si bien se refieren á un dato, no tienen contenido cognoscible, esto es, libre de absurdo lógico.

3). La metafísica es, según Herbart, la ciencia de los conceptos de la experiencia. De este modo hemos adquirido con lo dicho un doble punto de vista. Por un lado, hemos adquirido el convencimiento de que la base de la filosofía es la experiencia; por otro lado, el escepticismo ha quebrantado la certidumbre de esta misma experiencia. Ahora vamos á cambiar la duda en un conocimiento determinado del problema metafísico. Hay en nosotros conceptos de la experiencia que no se pueden pensar, es decir, son conce-

bidos por las inteligencias vulgares, pero este conocimiento es obscuro y equivocado, pues no sabe aislar y comparar los caracteres contradictorios. Por el contrario, el pensador perspicaz, el análisis lógico, encuentra en los conceptos experimentales (por ejemplo espacio, tiempo, devenir, movimiento) contradicciones, caracteres contradictorios que se anulan recíprocamente. ¿Qué hacer? Estos conceptos no pueden ser rechazados, pues son datos de la experiencia y nosotros no podemos operar sino sobre ellos: tampoco podemos afirmarlos rotundamente, pues son inconcebibles, indemostrables lógicamente. La única salida que nos queda es ésta: debemos rehacerlos. Rehacer los conceptos de la experiencia, depurarlos de toda contradicción, es el acto propio de la especulación. Los problemas más concretos que motivan la contradicción, y cuya solución busca la metafísica, los ha sacado á luz el escepticismo; los más importantes son el problema de la inherencia, del cambio y del Yo.

La relación entre Herbart y Hegel es en este punto la más interesante. Ambos están de acuerdo sobre la naturaleza contradictoria de las determinaciones lógicas y de los conceptos de la experiencia. Pero de aquí en adelante se separan. La naturaleza de estos conceptos, como la de todas las cosas, dice Hegel, es una íntima contradicción; el devenir, por ejemplo, es en su esencia la unidad del sér y del no-sér, etc. En cambio, dice Herbart, esto será imposible mientras el principio de contradicción tenga validez: si los conceptos de la experiencia contienen contradicción, no es por culpa del mundo objetivo, sino del sujeto que se los representa, que debe rectificar su concepción por la transformación de estos conceptos, desterrando de ellos toda contradicción. Herbart acusa á la filosofía hegeliana de empirismo por tomar los conceptos contradictorios de la experiencia tal como en ella se nos presentan, á pesar del conocimiento de su naturaleza contradictoria; por lo mismo que son empíricos, los admite sin discusión, y construye la

lógica sobre ellos. Hegel y Herbart, son entre sí como Heráclito y Parménides.

4. Partiendo de aquí, llega Herbart á sus «Reales» de la siguiente manera. El descubrimiento de la contradicción en todos nuestros conceptos experimentales, podría llevarnos al escepticismo absoluto, á desesperar de encontrar la verdad. Pero es evidente que, de la negación de la existencia de todo lo real, llegaríamos lógicamente á la negación de la apariencia, de la sensación, de la idea, del pensamiento. De aquí que debemos admitir que toda apariencia es indicio de una existencia. En lo dado no podemos encontrar verdad alguna, no podemos atribuirle una esencia; nada hay que exista por sí mismo, sino que todo existe en otra cosa ó por otra cosa. El verdadero sér es un sér absoluto que excluye de sí toda relatividad, toda dependencia, es una posición absoluta que nosotros no podemos poner, sino sólo reconocer. En tanto á este sér absoluto se le puede atribuir algo, tiene realidad. Lo verdaderamente existente, es, por consiguiente, un *quale*, algo que es considerado como existente. Ahora bien, para que este supuesto corresponda á las condiciones que entrañan el concepto de la posición absoluta, el qué de lo real debe ser concebido *a)* como absolutamente positivo ó afirmativo, esto es, sin negación ó limitación que destruya su carácter absoluto; *b)* como absolutamente simple, esto es, de ninguna manera como pluralidad ó sujeto en oposición interior; *c)* como no susceptible de medida, esto es, no como *quantum*, como divisible, como extenso en el tiempo y en el espacio, y de aquí tampoco como constantemente grande ó *continuum*. No hay que olvidar que este sér absoluto ó realidad absoluta debe ser concebido, no como un mero pensamiento, sino con sustantividad propia, fundamentado en sí mismo y respecto del cual la función del pensamiento es sólo reconocerle.

El concepto de este sér es el fundamento de toda la metafísica herbartiana. Un ejemplo lo demostrará. El primer

problema de la metafísica es el problema de la inherencia, la cosa con sus caracteres. Toda cosa perceptible se manifiesta en la representación como un conjunto de caracteres. Pero estas cualidades de las cosas son relativas. Reconocemos, por ejemplo, como una propiedad de los cuerpos el sonido. Los cuerpos suenan, pero no sin el aire; ¿en qué se convierte ahora esta cualidad en un espacio vacío? Son pesados, pero sólo sobre la tierra. Son coloreados, pero sólo á la luz; ahora bien, ¿en qué se convierte esta cualidad en la obscuridad? Además, no se concilia la pluralidad de las cualidades con la unidad del objeto. Si preguntamos ¿qué es este objeto? se nos contesta con la suma de sus accidentes: es blando, blanco, sonoro, pesado. Pero la pregunta quería una sola cosa, no muchas; la contestación nos da sólo lo que la cosa tiene, no lo que la cosa es. Además, la serie de los caracteres es siempre incompleta; el Qué de una cosa no puede, por lo tanto, consistir en las cualidades particulares dadas, ni tampoco en su unidad. Sólo queda la respuesta siguiente: la cosa es aquéllo desconocido cuya posición es representada por la posición de las cualidades dadas; es, en una palabra, la sustancia. Pues si aislamos los caracteres que la cosa ha de tener, para ver lo que es la cosa en sí, nos encontramos con que no queda nada, y nos convencemos de que lo que llamamos «cosa» era sólo la reunión de todas las cualidades en un todo. Pero como quiera que toda apariencia debe indicar ó referirse á un «real» y, por consiguiente, á cada apariencia debe corresponder un «real», deberemos considerar este «real» que sirve de fundamento á la cosa, con sus caracteres ó propiedades, como un complejo de muchas sustancias simples ó mónadas, cuyas cualidades son en cada una diferentes. La agrupación experimental y múltiple de estas mónadas, es considerada por nosotros como una «cosa».

Examinemos ahora rápidamente los conceptos fundamentales de la metafísica, determinados por el concepto de existencia. Encontramos primero el concepto de cau-

salidad, que no debemos considerar en su forma acostumbrada. En realidad sólo percibimos la sucesión en el tiempo, pero no la relación de necesidad que liga á la causa con el efecto. La causa misma no puede ser ni trascendental, pues la acción efectiva de un «real» sobre otro contradice el concepto de la realidad absoluta; ni immanente, pues en este caso, la sustancia debería ser concebida como una con sus caracteres, lo que contradice la investigación de la cosa con sus propiedades. Tampoco podemos buscar la razón de por qué los seres influyen los unos sobre los otros, en el concepto de lo «real», porque lo «real» es la absoluta inmutabilidad. El concepto de causalidad no puede, pues, explicarse de otra manera, sino concibiendo los muchos «reales» que sirven de fundamento á las cualidades, como otras tantas causas de otros tantos fenómenos ó apariencias. Con el problema de la causalidad está estrechamente relacionado el problema del cambio. Como para Herbart no hay cambio interior, no hay autodeterminación, no hay devenir ni vivir, puesto que las mónadas son en sí inmutables; así no difieren por su cualidad, sino que son diferentes unas de otras en su origen, y cada una afirma su cualidad sin necesidad de cambio. El problema del cambio puede resolverse de este modo por la teoría del choque y de la resistencia de los seres. Pero si lo único que en las mónadas no es mera apariencia, sino acto «real», puede reducirse á la conservación como último reflejo de una actividad y de una manifestación de vida, queda aún la cuestión de cómo hemos de explicar la apariencia del cambio. Para esta explicación necesitamos dos conceptos auxiliares: en primer lugar el concepto de los aspectos contingentes; en segundo lugar el concepto de los espacios inteligibles. Los aspectos contingentes, expresión tomada de las matemáticas, significan, en relación con el presente problema, lo siguiente: uno y el mismo concepto puede, á menudo, sin variar en lo más mínimo en su esencia, ser referido en muy distintas relaciones á otros seres: una línea

recta puede ser considerada como radio y como tangente, un tono como asonancia y como disonancia. Por medio de estos aspectos contingentes, se puede considerar como mutación, lo que realmente sucede en las mónadas, si éstas se reúnen ú oponen á otras contrarias por la cualidad, aun cuando en ellas no se opere realmente cambio alguno. El color gris, por ejemplo, se puede considerar como blanco al lado del negro, y como negro al lado del blanco, sin que en su cualidad haya cambio. Además, el concepto del espacio inteligible es un concepto auxiliar que nace cuando afirmamos de los mismos seres ó cosas su unión ó su desunión. Por medio de este concepto auxiliar podemos desvanecer la contradicción que implica el concepto de movimiento. Por último, es evidente que el concepto de la materia y el concepto del Yo (en cuya explicación fisiológica se ocupa el resto de la metafísica), así como los conceptos antiguos, no menos contradictorios, son inconciliables con el concepto del «real», pues ni la mónada, inextensa, puede engendrar la materia, que es extensa, y con ella desaparecen también los habituales conceptos (apariencias) de tiempo y espacio, ni el concepto del Yo puede quedar sin rectificación, puesto que representa el concepto de la cosa con muchos y variables caracteres (estados, fuerzas, facultades).

Los «reales» de Herbart recuerdan la doctrina de los átomos de los atomistas, la de la unidad de los eléatas y la monadología de Leibniz. Se distinguen, sin embargo, de los átomos, en que no les conviene el predicado de impenetrabilidad. Así como se puede pensar, en el mismo espacio de un punto matemático, otro punto matemático, así las mónadas de Herbart se pueden concebir también en un solo y mismo lugar. En este respecto, el «real» de Herbart tiene más semejanza con el «uno» de los eléatas: ambos son simples y concebibles en un espacio intelectual, siendo, sin embargo, la diferencia esencial, que las sustancias herbartianas existen en la pluralidad y hasta forman opuestos. Con las

mónadas pueden compararse también las cantidades simples de Herbart; las mónadas de Leibniz son, sin embargo, esencialmente representativas: son seres dotados de estados íntimos, mientras que, según Herbart, la representación, así como todo otro estado, no puede ser incluido en la categoría de los seres ó esencias.

5. Con la metafísica está relacionada la filosofía natural y la psicología. En la primera demuestra que los más importantes fenómenos, como la repulsión, la atracción, etcétera, sólo se pueden explicar por medio de su metafísica. La segunda considera el alma, pero ante todo el Yo. El Yo es, en primer término, un problema metafísico, pues encierra contradicción. Pero además el Yo es un problema psicológico, pues hay que explicar su origen. Ante todo, aparecen aquellas contradicciones que residen en la identidad del objeto y del sujeto. El Yo es, por tanto, como dijo Fichte, sujeto-objeto, y, como tal, plagado de duras contradicciones, pues nunca sujeto y objeto pueden proponerse como «uno» sin contradicción. Pero puesto que el Yo se da, hay que depurarlo de contradicciones. Esto se verifica concibiendo al Yo como representante, y las distintas sensaciones, los pensamientos, etc., bajo el concepto común de apariencias variables. De este modo, la solución es aquí parecida á la del problema de la inherencia. Así como en este problema la «cosa» es concebida como un complejo de tantos «reales» cuantos son sus caracteres, lo mismo sucede con el Yo; los caracteres del Yo corresponden á los estados interiores y representaciones; por esto solemos llamar al Yo «alma». El alma como *monas*, como sér completamente absoluto, es simple, eterno, incorruptible, inmortal, cualesquiera que sean las determinaciones en que se encierre la eterna duración. Desde este punto de vista, Herbart se interna en extensa polémica sobre el proceder de la psicología anterior á él, que atribuía al alma determinadas fuerzas y facultades. Lo que en el alma existe es sólo una fuerza de conservación, la cual sólo en opo-

sición con otros «reales» puede mostrarse variable y cambiante. Las causas de los estados cambiantes son, por lo tanto, esos otros «reales» que con el «alma-monas» aparecen en conflicto y engendran aquella aparente variedad infinita de sensaciones, representaciones y afectos. Esta teoría de la conservación es el fondo de la psicología de Herbart. Lo que la psicología habitual designa con los nombres de sentimientos, pensamientos, representaciones, son sólo diferencias específicas en la conservación del alma; no designan verdaderos estados del sér real en sí mismo, sino sólo relaciones entre los «reales», relaciones que, operándose desde distintos lados, se suprimen recíprocamente en parte, en parte se favorecen y en parte se modifican. La conciencia es la suma de estas relaciones en que el alma está con los demás seres. Pero las relaciones de los objetos, y con ellas las representaciones correspondientes, no son todas de la misma fuerza; las unas empujan, agudizan, oscurecen á las otras, relación de equilibrio que se puede calcular según las leyes de la estática. Pero las representaciones vencidas no desaparecen completamente, sino que permanecen, por decirlo así, en el dintel de la conciencia, esperando un momento propicio en que volver á entrar y aliándose con representaciones afines. Este movimiento (admirablemente descrito por Herbart) de las representaciones, puede calcularse por las leyes de la mecánica. De aquí el empleo de las matemáticas en la psicología empírica por Herbart. Las representaciones rechazadas que permanecen en el dintel de la conciencia y que obran sólo en la oscuridad, de las cuales somos medio conscientes, son los sentimientos. Se manifiestan, según su esfuerzo tiene más ó menos éxito, como apetitos. El apetito dice relación á la voluntad, estimulándola con la esperanza del logro. La voluntad no es tal facultad del espíritu: sólo consiste en la relación de las representaciones dominantes con otras. La fuerza de resolución, el carácter del hombre, depende de que una cierta masa de representaciones persevera en la conciencia, debilitando á

otras ó no permitiendo su entrada por las puertas de la conciencia.

6. La significación de la filosofía herbartiana, está en su metafísica y en su psicología. Las demás esferas y actividades del espíritu humano, Derecho, Moral, Estado, Arte, Religión, son terrenos escasamente trabajados por Herbart, y si bien aun en ellos suele sembrar exactas observaciones, no están relacionadas con los principios especulativos de su sistema. Herbart separa fundamentalmente las ciencias filosóficas particulares, distinguiendo ante todo con severo rigor la filosofía teórica de la práctica. Moteja el deseo de dar unidad á la filosofía, ocasión de grandes errores, pues las formas lógicas, metafísicas y estéticas, son completamente distintas. La ética y la estética tienen objetos completamente distintos, á los cuales la metafísica es opuesta á su vez, por naturaleza, pues en ésta toda ciencia debe ser adquirida por separación de errores. Los juicios estéticos en los cuales descansa la filosofía práctica, son independientes de la realidad de cualquier objeto, por lo que brillan con inmediata certeza aun entre las brumosas dudas de la metafísica. Los elementos éticos, dice Herbart, son relaciones placenteras y dolorosas de la voluntad. Así funda toda la filosofía práctica sobre el juicio estético. El juicio estético es un juicio involuntario é inmediato que atribuye á los objetos el predicado de aprobación ó desaprobación sin prueba alguna. En este punto, la diferencia entre Herbart y Kant es mayor que en cualquier otro.

En su conjunto, la filosofía herbartiana puede considerarse como un desarrollo de la monadología de Leibniz, muy ingenioso, pero sin fecundidad interior ni posibilidad de desarrollo.

Las obras completas de Herbart fueron editadas por G. Hartenstein en 12 tomos, 2.<sup>a</sup> edic. 1883. En 1893 se publicó otra en 13 tomos, corregida y aumentada. El mismo autor hace una exposición de la filosofía herbartiana en las dos obras: «Problemas y doctrinas fundamentales de la metafí-

sica general» (1836) y «Concepto fundamental de las ciencias éticas» (1844). De la novísima edición, ordenada cronológicamente, de Carlos Kerhbach han aparecido hasta ahora 10 tomos.

### § 43.—Schelling.

Schelling procede de Fichte. Entraremos, sin necesidad de introducción, en la exposición de su filosofía, pues la de Fichte forma una parte de la historia de su génesis, por lo cual cabe dentro de ella.

Federico Guillermo Schelling nació el 27 de Enero de 1775 en Leomberg (Wurtemberg). Extraordinariamente precoz, á los quince años visitó el seminario teológico de Tubinga, donde se consagró en parte á la filología y en parte también á la filosofía de Kant. Tuvo trato personal con Hölderling y Hegel en sus años de estudiante. Schelling debutó pronto como escritor; primeramente, en 1792, disertó en latín, con motivo de su promoción, sobre el tercer capítulo del Génesis («Antiquissima de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum»), en donde da á la tradición mosaica del pecado original una interpretación filosófica interesante. En el año siguiente, 1793, publicó un tratado sobre los «Mitos y filosofemas del mundo antiguo» en los «Memorables» de Pablo. En el último año de su residencia en Tubinga (1794-95) publicó sus dos obras filosóficas «Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general» y «Del Yo como principio de la filosofía, ó de lo incondicionado en el saber humano». A la terminación de sus estudios universitarios, pasó Schelling á Leipzig como preceptor de la Baronesa de Riedesel, y poco después á Jena, en donde fué discípulo y colaborador de Fichte. Al ausentarse Fichte de Jena, ocupó su puesto como profesor de filosofía, y empezó á alejarse del punto de vista de Fich-

te, desarrollando cada vez más sus propias opiniones. Dirigió la «Gaceta de física especulativa», y, en colaboración con Hegel, el «Diario crítico de filosofía». En 1803 pasó á Wurzburg de profesor ordinario de filosofía; en 1807 fué miembro honorario de la Academia de Ciencias de Munich, recién creada. Al año siguiente fué secretario general de Artes plásticas, y, una vez creada la Universidad de Munich, profesor de la misma. Desde la muerte de Jacobi, fué presidente de la Academia de Munich; se trasladó luego, en 1841, á Berlín (llamado por Federico Guillermo IV á la Academia), donde dió conferencias sobre Mitología y Filosofía y sobre la Revelación. En su última década no publicó nada de importancia; la publicación de sus obras completas empezó á su muerte, ocurrida el 20 de Agosto de 1854 en Ragaz.

La filosofía de Schelling no constituye un sistema acabado, al cual se refiera cada uno de sus escritos como partes constitutivas, sino que es esencialmente, como la filosofía platónica, la historia del desarrollo de una serie de períodos, vividos por el filósofo. En vez de estudiar las ciencias particulares desde el punto de vista de sus principios, buscaba nuevos puntos de vista, la mayor parte de las veces (como Platón) relacionándolos con los anteriores filosofemas (Fichte, Espinosa, neoplatonismo, Leibniz, Bruno, Boehme, gnosticismo) que trató de entretrejer en su sistema. La exposición de la filosofía de Schelling ha de hacerse en consonancia con estas tendencias, separando sus períodos especiales, según la cronología de sus obras.

## I PERÍODO: SCHELLING COMO DESCENDIENTE DE FICHTE

El punto de partida de Schelling fué Fichte, al cual se ajustó en sus primeros escritos. En su obra sobre «La posibilidad de una forma de la filosofía» indica la necesidad de un principio supremo, que Fichte únicamente había encon-

trado. En su otra obra «Del Yo» demuestra Schelling que la última razón de nuestra ciencia solo reside en el Yo y, por consiguiente, toda verdadera filosofía debe ser idealista. Para que nuestra ciencia tenga realidad, debe haber un punto en el que se identifiquen la idealidad y la realidad, el pensamiento y el sér, y si existiese algo más alto que la ciencia, que por esto mismo vendría á condicionarla, ya no podría ésta ser absoluta. Fichte consideró esta obra como comentario á su doctrina de la ciencia; sin embargo, ya encontramos en ella indicaciones del ulterior punto de vista de Schelling, sobre todo en la insistencia con que proclama la unidad de todas las ciencias, la necesidad de que de todas las ciencias se forme una sola. En las «Cartas sobre dogmatismo y criticismo» (1796) discute Schelling contra aquellos kantianos que desde el punto de vista crítico-idealista del maestro cayeron otra vez en el antiguo dogmatismo. En consonancia con los principios fichtianos, publicó Schelling una serie de artículos en 1797-98 en el periódico de Niethammer, sobre la novísima literatura filosófica. Aquí empieza ya á fijar su atención sobre la deducción filosófica de la Naturaleza, aunque permaneciendo completamente fichtiano, pues quiere deducir la Naturaleza de la esencia del Yo. En la obra publicada poco después (1797) «Idea de una filosofía de la Naturaleza» y en «El Alma del mundo» (1798) desarrolla más detalladamente ésta su nueva concepción. Sus pensamientos principales, conforme aparecen en el último de los escritos citados, son los siguientes.

El primer origen del concepto de materia, procede de la naturaleza de la intuición del espíritu humano. El alma es la unión de una fuerza limitada y una fuerza ilimitada; la idea de lo infinito es tan incomprensible á la mente humana como la idea de lo finito. La fuerza que en lo infinito vive es limitada por sus contrarias, y, á la inversa, lo limitado ó finito se desprende de sus límites por esta misma fuerza. Solo así son concebibles el sentimiento, la percepción y el conocimiento. Lo mismo sucede en la Naturaleza. La materia

como tal no es lo primero, sino las fuerzas que ella trae á unidad. La materia es, pues, el producto, siempre deviniendo, de las atracciones y repulsiones, no una sustancia inerte como nos la imaginamos, sino un conjunto de fuerzas. Fuerza en la Naturaleza, es lo que puede ser comparado al espíritu. Pero como en el espíritu se da el mismo conflicto de fuerzas que en la materia, ambos deben ser reunidos en una más alta identidad. Pero el órgano para la concepción de la Naturaleza es la intuición, la cual se sirve, como objeto de la sensibilidad exterior, del espacio limitado y ocupado por fuerzas que se atraen y se repelen. De aquí deduce Schelling que el mismo absoluto aparece en la Naturaleza y en el espíritu, y su armonía no es un mero pensamiento creado de sí mismo. «Si afirmamos que tal idea sólo se refiere á la Naturaleza, no tendremos el menor presentimiento de lo que la Naturaleza es y debe ser para nosotros. Pues nosotros no pretendemos que la Naturaleza coincida por un mero acaso con las leyes de nuestro espíritu (así como por mediación de un tercer término), sino que necesaria y originariamente, no sólo expresa sino que realiza, la ley de nuestro espíritu, y sólo es y puede llamarse Naturaleza en tanto tiene esta misión». «La Naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la Naturaleza invisible. De este modo, pues, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros y de la Naturaleza fuera de nosotros, debe resolverse el problema de cómo es posible una Naturaleza fuera de nosotros».

Este pensamiento de que la Naturaleza, la materia, es la unidad actuada de las fuerzas atractivas y repulsivas, como el espíritu la unidad de una tendencia ilimitada y otra limitante; que la actividad positiva é ilimitada del espíritu corresponde á la fuerza de repulsión de la materia, y la negativa limitante corresponde á la fuerza de atracción; esta idealística deducción de la materia, de la esencia del Yo, domina en los escritos filosófico-naturales de este período. La materia aparece así como un duplicado del espíritu, producido por el mismo espíritu y convertido, por media-

ción del mismo, en pura autointuición, en autoconciencia. De aquí los diversos grados de la Naturaleza, en cada uno de los cuales el espíritu hace una parada en su camino y se fija manifestándose en autoconciencia. En lo orgánico es donde principalmente se manifiesta el espíritu en forma de autoconciencia. Por esto en todo lo orgánico hay algo de simbólico; cada planta es la complicada, la sinuosa rúbrica del espíritu. Las cualidades fundamentales del mundo orgánico, la autoformación de sí mismo, la finalidad, los cambios por penetración de forma y materia, son otros tantos rasgos fundamentales del espíritu. Puesto que vemos en nuestro espíritu tendencia infinita á organizarse, debe haber también en el mundo sensible una fuerza indefinida para manifestarse en organización. Todo el sistema del mundo es, por consiguiente, una forma de organización que procede de un centro y que va ascendiendo de los escalones más bajos á los superiores. Desde este punto de vista, el principal esfuerzo del filósofo debe ser concebir en una unidad suprema la vida de la Naturaleza, dividida por los físicos en diferentes especies de fuerzas. «Es inútil fatiga la que muchos se toman de demostrar de qué distinta manera obran el fuego y la electricidad. Esto ya lo sabe todo el que de ambas cosas ha oído hablar ó las ha visto. Pero nuestro espíritu tiende á la unidad en el sistema de sus conocimientos; no tolera que para cada fenómeno particular se invente un nuevo principio, y sólo cree ver la Naturaleza cuando descubre en la suma variedad de fenómenos la suma simplicidad de la ley, y en la suma prodigalidad de los efectos la suma economía de los medios. Por esto todo pensamiento, aun el más grosero é inculto, en cuanto trata de simplificar los principios, merece atención, y aun cuando no sirviera para nada, serviría de estímulo al esfuerzo para escudriñar é investigar el gran todo oculto de la Naturaleza». Las investigaciones científicas de todos los tiempos, tuvieron por objeto exponer y afirmar una dualidad de fuerzas existente en la Naturaleza. En la mecánica tenemos la

teoría kantiana de la atracción y de la repulsión; en la física se comparó, por la concepción abstracta de la electricidad como positiva y negativa, este fenómeno al del magnetismo; en la fisiología aparece la oposición de la irritabilidad y de la sensibilidad, la influencia recíproca y armónica de lo heterogéneo. El mundo es la unidad actuada de un principio positivo y otro negativo, «y estas dos fuerzas encontradas, concebidas juntas ó en conflicto, conducen á la idea de un principio organizador, formador del sistema del mundo, á la idea de un alma del mundo».

En su ya citada obra sobre «El alma del mundo», Schelling da un gran paso en la concepción autónoma de la Naturaleza. En el alma del mundo, la Naturaleza encuentra un principio propio, interior, lógicamente activo. De esta suerte la objetividad, la vida independiente de la Naturaleza, era reconocida de modo que el consecuente idealismo de Fichte no permitía. Schelling avanza por esta senda y distingue al punto con clara conciencia los dos lados de la filosofía, la filosofía natural y la filosofía transcendental. Ofreciendo al idealismo una filosofía natural, Schelling avanza decididamente contra la doctrina de la ciencia. Con esto entramos ya en un segundo estadio de la filosofía de Schelling, el cual, sin embargo, permanece todavía fiel al método de Fichte y cre permanecer fiel al espíritu de la doctrina de la ciencia.

## II PERÍODO:

### DISTINCIÓN DE LA FILOSOFÍA NATURAL Y LA DEL ESPÍRITU

Este nuevo punto de vista lo desarrolla Schelling principalmente en sus siguientes obras: «Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la Naturaleza», 1799; introducción, 1799; exposición en la «Revista de física especulativa», dos

tomos, 1800-1801; «Sistema del idealismo transcendental», 1800.

Schelling distingue estas dos partes de la filosofía del siguiente modo: todo ciencia está basada en la armonía de un objeto con un sujeto. El concepto de la mera objetividad es la Naturaleza; el concepto de la mera subjetividad es el Yo ó la inteligencia. Para reunir ambos puntos se pueden seguir dos caminos: ó se toma la Naturaleza como punto primero y se pregunta cómo se une á ella el sér inteligente, esto es, se trata de descifrarla en la pura determinación del pensamiento, y entonces tendremos la filosofía de la Naturaleza, ó se considera el sujeto como primer término y se pregunta cómo nacen los objetos del sujeto, y entonces tendremos la filosofía transcendental. Toda filosofía debe seguir uno de estos dos procedimientos: ó hace de la Naturaleza una inteligencia ó hace de la inteligencia una Naturaleza. Así como la filosofía transcendental subordina lo real á lo ideal, la filosofía natural debe tratar de explicar lo ideal por lo real. Pero ambos (lo ideal y lo real) son sólo dos polos de uno y el mismo sér que se buscan recíprocamente, por lo que si se parte de un polo, necesariamente se debe llegar al otro.

a). *Filosofía natural*.—Filosofar sobre la Naturaleza, tanto equivale á crear la Naturaleza, elevarla sobre el mecanismo muerto en que se encuentra presa, dotarla, por decirlo así, de libertad y convertirla en un libre desarrollo. Y ¿qué es la materia sino un espíritu extinguido? Según esta concepción, como la Naturaleza no es más que el organismo visible de nuestro espíritu, no puede producir otra cosa que lo regular y adecuado. Pero no le conviene la idea de Naturaleza en cuanto la finalidad la recibe, por decirlo así, de una inteligencia. La filosofía de la Naturaleza tiene la misión de adaptar la idea perfecta del mundo intelectual á las leyes y formas del mundo sensible, y á la inversa, la idea perfecta de estas leyes y formas al mundo intelectual, esto es, afirmar la identidad de la Naturaleza con el mundo

ideal. Su punto de partida es, en efecto, la experiencia inmediata; nosotros no sabemos en principio nada que no proceda de la experiencia; pero en cuanto yo afirmo la necesidad interior de una afirmación de experiencia, siento un principio *à priori*. El empirismo elevado á la categoría de incondicional, es la filosofía de la Naturaleza.

Sobre la concepción fundamental de la filosofía de la Naturaleza, se explica Schelling del modo siguiente. La Naturaleza es una fluctuación entre productividad y producto, pasando constantemente á una configuración determinada ó producto y obrando sobre este producto como productora. Esta fluctuación indica una dualidad de principios, por la cual la Naturaleza conserva constantemente su actividad y no puede agotar sus fuerzas productoras. Una general dualidad es, pues, el principio de la explicación de la Naturaleza, es el primer principio de una doctrina natural filosófica, esto es, partir de la pluralidad y del dualismo. Por otra parte, el fin último de toda investigación de la Naturaleza es llegar al conocimiento de la unidad absoluta, que abarca todo, y que en la Naturaleza sólo deja verse por un lado. La Naturaleza es, por decirlo así, el instrumento de la unidad absoluta, por medio del cual realiza de una manera eterna el modelo absoluto de la inteligencia absoluta. Por tanto, en la Naturaleza es cognoscible lo absoluto, si bien la Naturaleza aparente solo lo representa en un grado determinado, de una manera sucesiva y por medio de un desarrollo infinito, mientras la verdadera Naturaleza lo representa de una vez y de un modo eterno. Schelling divide la filosofía de la Naturaleza en tres secciones: 1.<sup>a</sup> Debe demostrarse que la Naturaleza, en sus productos originarios, es orgánica; 2.<sup>a</sup> deben deducirse las condiciones de una Naturaleza inorgánica, y 3.<sup>a</sup> deben darse las relaciones entre la Naturaleza orgánica é inorgánica. 1). Schelling deduce la Naturaleza orgánica de este modo: considerada absolutamente la Naturaleza, no es otra cosa que una actividad infinita, una productividad infinita. Si

la acción productiva de la Naturaleza fuese absoluta, la evolución se operaría con velocidad infinita y no produciría nada determinado, nada real. No podríamos explicar la Naturaleza empírica. Para explicárnosla, para comprender los productos finitos, debemos admitir que esta productividad infinita está suspendida ó retardada en cada momento por una fuerza opuesta á la fuerza productiva y que reside en la misma Naturaleza. De aquí la serie de productos finitos, formas diversas, aunque continuas, de un solo y mismo producto. Pero como la fuerza productiva de la Naturaleza persigue un producto absoluto, los productos empíricos solo son ensayos, apariencias, que rectifica constantemente la Naturaleza para dar satisfacción á su productividad interior absoluta por una serie infinita de productos particulares. En esta eterna producción de productos particulares, la Naturaleza se muestra como antagonismo vivo de dos fuerzas contrarias, una tendencia productiva y una tendencia retardativa. La última se manifiesta en variedad infinita; el instinto productivo originario de la Naturaleza tiene que luchar, no sólo con una simple constricción, sino con una infinidad de reacciones, las cuales se pueden llamar cualidades originarias. Así, todo sér es la expresión permanente del conflicto de las acciones naturales que se limitan y cohiben recíprocamente. Y por medio de esta limitación originaria y constricción infinita de la fuerza plasmante de la Naturaleza, explícate también, por qué cada organismo se produce á sí mismo hasta el infinito, en vez de producir una forma absoluta y perfecta. Precisamente en esto se funda la significación que la distinción de los géneros tiene en lo orgánico. Los géneros fijan los productos naturales orgánicos, les obligan á retroceder á su grado de desarrollo ó de evolución y á reproducirle eternamente. Pero en esta reproducción, la Naturaleza no se relaciona con el individuo, sino con el género. La Naturaleza es contraria al individuo; tiende á lo absoluto y se esfuerza constantemente por representarlo. Los productos

individuales, por consiguiente, en los que la actividad de la Naturaleza reposa, sólo pueden considerarse como ensayos frustados de lo absoluto. El individuo, por lo tanto, es medio de la Naturaleza, el género es su fin. En cuanto el género está asegurado, la Naturaleza abandona al individuo y trabaja por su destrucción. Schelling divide la serie dinámica de lo orgánico según sus tres grandes funciones. *a)* Instinto creador (fuerza de reproducción); *b)* irritabilidad; *c)* sensibilidad. En primera línea están aquellos organismos en los cuales predomina la sensibilidad sobre la irritabilidad, en última aquéllos en que la irritabilidad predomina; la reproducción aparece en su total perfección en aquellos organismos en que la sensibilidad y la irritabilidad están casi extinguidas. Sin embargo, estas fuerzas están entretajidas en el seno de la Naturaleza toda, por lo que sólo hay en la Naturaleza una organización, que comprende desde el hombre hasta las plantas. Opuesta á la Naturaleza orgánica está 2) la inorgánica. La esencia y la existencia de la Naturaleza inorgánica está condicionada por la esencia y la existencia de la Naturaleza orgánica. Así como las fuerzas de la Naturaleza orgánica son productivas, las de la Naturaleza inorgánica son improductivas. Así como en la orgánica el género es lo fijo, en la inorgánica sólo es fijo el individuo; no hay reproducción del género por el individuo. Habrá, si, en ella variedad de materias, pero entre estas materias sólo hay simultaneidad y sucesión. En una palabra, la Naturaleza inorgánica es mera masa, que por una causa exterior, la pesantez, adquiere cohesión. Pero también tiene sus grados como la Naturaleza orgánica. Lo que en la Naturaleza orgánica es instinto plasmante (poder de reproducción), en la inorgánica es un proceso químico (por ejemplo oxidación); lo que en aquélla es la irritabilidad, es aquí la electricidad; lo que allí es sensibilidad, el grado más alto de la vida orgánica, es aquí magnetismo general, el grado más alto de lo inorgánico. Con esto queda indicada 3) la relación recíproca de lo or-

gánico con lo inorgánico. El resultado á que nos debe conducir una filosofía de la Naturaleza pura es, que la diferencia entre la Naturaleza orgánica y la inorgánica sólo está en la Naturaleza como objeto, y que la Naturaleza como originariamente productiva vacila entre ambas. Si las funciones del organismo sólo pueden ser posibles en un mundo exterior, en un mundo inorgánico, necesariamente el mundo orgánico y el inorgánico deben tener un origen común. Sólo se puede explicar esto admitiendo que la Naturaleza inorgánica presupone una alta ordenación dinámica de las cosas, á la cual está subordinada. Debe haber un tercer término, que relacione entre sí la Naturaleza orgánica y la inorgánica, un *medium* que contenga la continuidad entre ambas. Hay que admitir una identidad de las últimas causas, por la cual, como por un alma común de la Naturaleza (alma del mundo), esté animado lo orgánico y lo inorgánico; un principio común que, fluctuando entre la Naturaleza orgánica y la inorgánica, y conteniendo la continuidad entre ambas, sea la primer causa de toda variación en ésta y la razón última de toda actividad en aquélla. Tenemos aquí la idea de un organismo general. El anterior paralelo entre el mundo orgánico y el inorgánico, nos demuestra que uno y otro están regidos por una misma organización. Aquéllo que en la Naturaleza inorgánica es causa del magnetismo, es en la Naturaleza orgánica causa de la sensibilidad, y esta última sólo es aquélla elevada á una potencia superior. Así como por la sensibilidad en lo orgánico, por el magnetismo en lo inorgánico, se produce una duplicidad nacida de la identidad; de este modo aparece la Naturaleza orgánica como un grado más alto de la Naturaleza inorgánica; es uno solo y el mismo dualismo, el que se produce en la Naturaleza orgánica por medio de la polaridad magnética y por los fenómenos eléctricos y la heterogeneidad química.

b). *Filosofía transcendental*.—La filosofía transcendental se hace interiormente filosofía natural. La escala gradual

de objetos que hasta aquí hemos descrito, es ahora una serie progresiva de sujetos cognoscentes. La característica del idealismo transcendental, dicese en el prólogo, es que, una vez confesado, debe rehacer toda la ciencia: lo que hasta ahora ha sido admitido como verdad inconcusa, debe ser sometido á un nuevo examen, y por lo menos darle una forma y configuración nuevas. El idealismo transcendental debe ofrecer en una perfecta continuidad todas las partes de la filosofía, y debe presentar la filosofía como lo que es, como la historia progresiva de la conciencia, para la cual, lo despreciado en la experiencia, sólo sirve como recuerdo ó documento. La representación de esta relación es propiamente una escala de intuiciones, por las cuales el Yo se eleva hasta el sumo grado de la conciencia. La representación del paralelismo de la Naturaleza con el sér inteligente, no es tarea que puedan realizar ni la filosofía transcendental ni la filosofía natural separadamente, sino ambas ciencias unidas, aquélla es compañera necesaria de ésta. La división de la filosofía transcendental se deduce de su contenido, que es renovar la ciencia haciéndola nacer de nuevo, y someter toda verdad admitida á un nuevo examen. Ahora bien, los prejuicios de la inteligencia vulgar son dos principalmente: 1) Que, independiente de nosotros, existe un mundo de cosas exteriores y que nos le representamos tal y como es. Desvanecer éste prejuicio es la misión de la primera parte de la filosofía transcendental (filosofía teórica). 2) Que nosotros, por medio de las representaciones, nacidas libremente en nuestro interior, podemos obrar sobre el mundo objetivo. La solución de este problema corresponde á la filosofía práctica. Con estos dos problemas nos encontraremos arrastrados 3) á una contradicción: ¿Cómo es posible obrar sobre el mundo por medio del pensamiento, si las representaciones en su origen son ya esclavas del mundo objetivo? Y á la inversa: ¿Cómo es posible una armonía ó concordancia de nuestro pensamiento con las cosas, si las cosas han de estar determinadas por nuestras representaciones? La solución de

estos problemas, los más altos de la filosofía trascendental, es la contestación á la pregunta ¿cómo pueden concebirse á la vez las representaciones dirigiéndose á los objetos, y los objetos dirigiéndose á las representaciones? Esto sólo es concebible si admitimos que la actividad por la que el mundo objetivo es producido, es originariamente idéntica á la que se manifiesta en la voluntad, es decir, si se admite que la misma actividad que se produce en la voluntad conscientemente, se manifiesta inconscientemente en la producción del mundo. Demostrar esta identidad de la actividad consciente é inconsciente, es la misión de la tercera parte de la filosofía trascendental, ó de la ciencia de los fines naturales y del arte. Las tres partes de la filosofía trascendental, corresponden por tanto á las tres Críticas de Kant. 1) La filosofía teórica parte del sumo principio del saber, la conciencia, y desarrolla la historia de la conciencia en sus principales épocas y estaciones, á saber: sensación, intuición, intuición productiva (que produce la materia) intuición interior y exterior (de donde se deducen el tiempo y el espacio y además las categorías kantianas) abstracción (por la que se distingue la inteligencia de sus productos), abstracción absoluta ó voluntad absoluta. Con la voluntad absoluta inaugúrase 2) el campo de la filosofía práctica. El Yo en la filosofía práctica no es ya intuitivo, es decir inconsciente, sino que se produce con conciencia, es decir, se realiza. Así como del acto originario de la conciencia se desarrolla una naturaleza entera, así de esta segunda ó libre autodeterminación se produce otra segunda naturaleza, derivar la cual es el objeto de la filosofía práctica. Schelling sigue en la exposición de la misma casi por completo la doctrina de Fichte, pero cierra esta sección con observaciones valiosas sobre la filosofía de la historia, que representan un progreso sobre Fichte. La ordenación moral del mundo no basta á asegurar un resultado perfecto á la libre actividad de la inteligencia, pues siendo el producto de las acciones de los hombres, no existe cuando las acciones de muchos Yos son

contrarias á esta ordenación ó ley moral. Lo que asegura el éxito de la libre actividad de la inteligencia, lo que produce un resultado armónico, racional, objetivo de las fuerzas indisciplinadas de la libertad de los individuos para el género humano, no es nada subjetivo como la ordenación moral del mundo, ni objetivo como la regularidad de la Naturaleza objetiva. Esta necesaria armonía entre el sujeto y el objeto, debe nutrir sus invisibles raíces de algo más alto que el sujeto y el objeto; este algo más alto es lo absoluto, que no es ni el sujeto ni el objeto, sino la raíz común y la identidad que contiene á ambos. La libre actividad del género humano, conforme se manifiesta en la armonía de lo subjetivo y de lo objetivo, es la historia. La historia no es otra cosa, según esto, que la armonía progresivamente realizada de lo subjetivo y lo objetivo, la paulatina revelación de lo absoluto. Esta revelación tiene tres períodos. En el primero, el poder se manifiesta como destino ciego, que avasalla la libertad y destruye lo más grande y magnífico fría é inconscientemente: período trágico de la historia, el tiempo del esplendor, pero también de la decadencia de las maravillas del viejo mundo y sus imperios, de la más noble humanidad que floreciera. El segundo período de la historia es el período en que aquel poder ciego se manifiesta como Naturaleza, y la obscura ley de la necesidad aparece transformada en abierta ley natural, que domina la libertad y el desenfrenado capricho de los hombres, sirviendo á un plan general, que conducirá á la humanidad á una alianza universal de todos los pueblos por medio de la cultura. Este período parece empezar en el incremento de la gran república romana. El tercer período será aquél en que lo que antes parecía acaso y Naturaleza, se manifieste como Providencia. Cuándo empezará este período, no lo sabemos, no lo podemos decir, pero cuando este período llegue, llegará también el reino de Dios 3). Filosofía del arte. El problema de la filosofía transcendental es la armonía de lo objetivo con lo subjetivo. En la historia, que cierra la filosofía práctica,

esta identidad no se ha manifestado, ó se ha manifestado como progreso indefinido. Ahora debe el Yo contemplar realizada esta identidad que consume su esencia interior. Si toda actividad consciente se manifiesta en forma de finalidad, el choque de la actividad consciente y de la inconsciente sólo se puede mostrar en un producto tal que sea finalista sin haber sido producido con arreglo á una finalidad. Tal producto es la Naturaleza: en ella encontramos el principio de toda teleología, en la cual sólo hemos de hallar la solución al problema que nos ocupa. Lo característico de la Naturaleza es precisamente ésto, que no siendo más que un mero mecanismo, tiene, sin embargo, finalidad, que representa una identidad entre la actividad consciente subjetiva y la actividad inconsciente objetiva: en ella ve el Yo su propia esencia, consistente sólo en esta identidad. Pero no la ve solamente como objetiva, como fuera de sí; sólo llega á comprenderla como un principio que reside en su mismo Yo. Esta intuición es la intuición artística. Así como la producción natural es una producción inconsciente que semeja á la producción consciente, así la producción estética es una producción consciente del artista que semeja á una producción inconsciente de la Naturaleza. A la teleología viene, pues, á sumarse, á incorporarse la estética. Aquella contradicción entre lo inconsciente y lo consciente, que vemos en la historia como un progreso turbulento, y que se resuelve inconscientemente en la Naturaleza, encuentra en el arte una solución consciente. En la obra de arte, la inteligencia llega á una perfecta autointuición. El sentimiento que acompaña á esta intuición, es un sentimiento de satisfacción infinita; toda contradicción ha desaparecido, todo enigma queda descifrado. Lo desconocido, lo que hace aparecer en inesperada armonía á la actividad objetiva y á la actividad consciente, no es otra cosa que aquella identidad inmutable y absoluta, á la cual es transportado todo sér. En los artistas ha depuesto el velo con que se ocultaba á los demás hombres, y les impulsa á la consumación involuntaria

de sus obras. De esta manera el arte es la única y eterna revelación, el prodigio que nos puede persuadir de la absoluta realidad de aquel sumo sér que no sólo es objetivo, sino que es la causa de todo lo objetivo. De aquí también que el arte ocupe un lugar más eminente que la misma filosofía, pues sólo en él alcanza la intuición intelectual objetividad. Por esto, para el filósofo, el arte es lo más grande, porque abre el santuario donde arde, por decirlo así, en sus llamas mismas, lo que en la Naturaleza y en la historia se ofrece aislado, y lo que en la vida y en la conducta, así como en el pensamiento, se manifiesta fugaz. También se demuestra de este modo que la filosofía por la filosofía nunca puede llegar á tener un valor general. Lo único que goza de absoluta objetividad es el arte, por el cual la Naturaleza productiva inconsciente se resume y termina en sí misma.

El «Idealismo trascendental» fué el último paso que Schelling dió en el método de Fichte. En principio va más allá del punto de vista fichtiano. Lo que en Fichte había sido límite incomprensible del Yo, es deducido ahora por Schelling como necesaria duplicidad de la esencia simple del Yo. Mientras Fichte concebía la unión del sujeto y el objeto como progreso indefinido del deber, Schelling ve esta unión acabada y perfecta en la obra de arte. El Dios que Fichte sólo concebía como objeto de una fe moral, es, para Schelling, objeto inmediato de la intuición estética. Estas sus diferencias con Fichte, no se le pudieron ocultar á Schelling por mucho tiempo. Hubo de convencerse de que ya no estaba dentro del campo del idealismo subjetivo, sino que se había pasado al del idealismo objetivo. Ya con su oposición de filosofía natural y filosofía trascendental había sobrepasado á Fichte, por lo que se mostraba consecuente al dar un paso más y colocarse en el punto de indiferencia de ambos, proclamando el principio de la identidad de lo ideal y de lo real, del pensamiento y del sér. Este principio había sido ya proclamado por Espi-

nosa antes que él: se sentía preferentemente atraído por este filósofo; por lo mismo se sirvió de ahora en adelante, en vez del método fichtiano, del matemático de Espinosa, al cual atribuía la mayor evidencia de la demostración.

### III PERÍODO: PERÍODO DEL ESPINOSISMO Ó DE LA INDIFFERENCIA DE LO IDEAL Y LO REAL

Las principales obras de este período: «Exposición de mi sistema de filosofía» (Revista de física especulativa 1801, II); segunda edición aumentada de la «Idea de una filosofía de la Naturaleza», 1803; el diálogo «Bruno ó el principio divino y natural de las cosas», 1802; «Conferencias sobre el método de los estudios académicos», 1803; «Nueva exposición del sistema de la filosofía» en la Revista nueva de física especulativa, 1802. El nuevo punto de vista de la filosofía de Schelling en el que vamos á entrar, se caracteriza á maravilla en su definición de la razón, colocada en la cúspide del primer tratado citado: «Llamo razón á la razón absoluta, ó á la razón en cuanto es concebida como total indiferencia de lo subjetivo y objetivo. El concepto de la razón es accesible á todos; mas para llegar al concepto de la razón absoluta como yo la imagino, esto es, para llegar al punto de vista que yo exijo, es necesario abstraer la razón del sujeto pensante. Para aquél que hace esta abstracción, la razón deja de ser inmediatamente algo subjetivo, como se la imaginan los más; ya no puede ser concebida como algo objetivo, pues lo objetivo ó pensado sólo puede existir en oposición á un pensante. De este modo, por medio de la abstracción, llega á su verdadera esencia, que está en la indiferencia de lo objetivo y lo subjetivo». El punto de vista de la filosofía es el punto de vista de la razón; su conocimiento es un conocimiento de las cosas como ellas son en sí,

es decir, como son en la razón. Es de esencia en la filosofía suprimir toda simultaneidad y sucesión y, en general, toda diferencia que pone la imaginación en el pensamiento, y ver las cosas como expresión absoluta de la razón, y no en cuanto son objeto de la mera reflexión, determinada por las leyes del mecanismo y del tiempo. Fuera de la razón no hay nada, y en ella está todo. La razón es lo absoluto. Todas las objeciones contra esta afirmación sólo pueden fundarse en que estamos acostumbrados á ver las cosas, no como en la razón son, sino como parecen. Todo lo que *es* es igual á la esencia de la razón y forma con ella una misma cosa. No es la razón la que pone las cosas fuera de ella misma, sino el falso uso de la razón, que está incapacitado para olvidar lo subjetivo en ella misma. La razón es absolutamente una y la misma. La suprema ley de la razón y, puesto que fuera de la razón nada existe, de todo sér, es la ley de la identidad. Por consiguiente, entre sujeto y objeto, puesto que en ambos se representa la misma absoluta identidad, no puede haber oposición cualitativa, sino sólo una diferencia cuantitativa (de más ó de menos), por lo que nada será ni objeto puro ni sujeto puro, sino que en todas las cosas se reúnen el sujeto y el objeto, aunque en diferentes grados, de modo que unas veces prepondera el uno y otras veces el otro. Siendo lo absoluto mera identidad de sujeto y objeto, la diferencia cuantitativa sólo se da fuera de la identidad, esto, es en lo finito. Así como la fórmula de lo infinito es  $A=A$ , la de lo finito es  $A=B$  (es decir, unión de un subjetivo con un objetivo en distintas proporciones). Pero en sí nada es finito, porque lo único en sí es la identidad. En tanto en las cosas particulares existe diferencia, existe la identidad en forma de diferencia. Si pudiéramos contemplar unido todo lo que existe, veríamos en todo un perfecto equilibrio de subjetividad y objetividad, y, por tanto, la pura identidad. En la consideración de las cosas particulares este equilibrio desaparece, preponderando unas veces lo subjetivo y otras lo objetivo; pero en el conjunto

se compensa. La identidad absoluta es totalidad absoluta, el Universo mismo. No hay cosas particulares ó seres individuales en sí. No hay nada en sí fuera de la totalidad, y si algo se pudiera concebir fuera de la totalidad, sólo sería por medio de una caprichosa separación de lo individual de la totalidad, que, operada por la reflexión, es fuente de todos los errores. La identidad absoluta, en su esencia, es la misma en cada una de las partes del Universo. Por esto el Universo podría imaginarse como una línea en cuyo centro pusiéramos el  $A=A$ , en uno de los lados  $\overset{+}{A}=B$ , esto, es un paso en lo subjetivo, y en el otro  $A=\overset{+}{B}$ , esto es un paso en lo objetivo, de modo que también en estos extremos tiene lugar la identidad. El lado real se desarrolla según tres potencias (potencia quiere decir una diferencia cuantitativa entre la subjetividad y la objetividad). La primera potencia es la materia y la fuerza de la gravedad, el grado mayor de preponderancia del objeto. 2) La segunda potencia es la luz ( $A^2$ ) intuición interior de la Naturaleza, como la pesantez es la intuición exterior de la Naturaleza. La luz es un alto grado de lo subjetivo. Es la absoluta identidad misma. 3) La tercer potencia es el producto común de la luz y de la pesantez, el organismo. El organismo es tan primordial como la materia. La Naturaleza inorgánica como tal, no existe; realmente está organizada, y por la organización es como la semilla de donde ésta procede. La organización de todo objeto corporal es el interior del mismo que sale fuera; la tierra misma es animales y plantas. Lo orgánico no se ha formado de lo inorgánico, sino que desde el principio estaba, por lo menos potencialmente, en éste. La materia que vemos ante nosotros con la apariencia de inorgánica, es el residuo de la metamorfosis orgánica, lo que no consigue llegar á ser orgánico. El cerebro del hombre es la más alta floración de toda la metamorfosis orgánica de la tierra. De lo presente debemos inferir, dice Schelling, que existe una

interior identidad en todas las cosas y una presencia potencial de todo en todo, y que la llamada materia inerte no es sino un mundo durmiente de animales y plantas, en el cual el sér de la identidad absoluta será vivificado, resucitando algún día. Al llegar á este punto, Schelling da un corte sin desarrollar las tres potencias de la serie ideal, correspondientes á las tres potencias de la serie real, del siguiente modo: 1) el saber, la potencia de la reflexión: 2) el obrar, la potencia de la subsunción: 3) la unidad de la reflexión y de la subsunción, la razón. Estas tres potencias se representan del siguiente modo: 1) lo verdadero, como la transfiguración de la materia en la forma; 2) el bien como la transfiguración de la forma en la materia; 3) lo bello ó la obra de arte, como la identidad absoluta de la materia y de la forma.

Schelling trata de encontrar un nuevo método para el conocimiento de la absoluta identidad. Ni el método analítico ni el sintético le parecen capaces, pues solo proporcionan un conocimiento finito. También se separa del matemático. Las formas lógicas de las formas acostumbradas de conocimiento, como las categorías metafísicas ordinarias, le parecen insuficientes. Schelling señala como punto de partida del verdadero conocimiento la «intuición intelectual». «Intuición, en general, es un complejo de pensamiento y de sér. Cuando yo contemplo un objeto, el sér del objeto y el pensamiento del objeto, son para mí una sola y misma cosa. Pero en la intuición ordinaria es puesto algún sér sensible con el pensamiento como uno. En la intuición intelectual ó racional, por el contrario, es puesto el sér en general, y todo sér en identidad con el pensamiento; es intuído el sujeto objeto absoluto. La intuición intelectual es conocimiento absoluto, y el conocimiento absoluto sólo puede ser concebido como aquél en que el pensamiento y el sér no se manifiestan como contrarios. Esta indiferencia de lo ideal y lo real, en la cual te consideras proyectado en el espacio y en el tiempo, y te

intuyes en ti mismo de una manera intelectual ó inmediata, es el principio y el primer paso de toda filosofía. La forma absoluta del conocimiento está en el mismo absoluto. Que no puede ser enseñada, es evidente. No hay que olvidar tampoco que la filosofía está, en cierto respecto, condenada á la incapacidad. Parece que la filosofía está aislada por todas partes de las ciencias particulares, de modo que ningún camino puede conducir á ella. La forma absoluta del conocimiento, como la verdad que en ella reside, no tiene ninguna verdadera oposición fuera de sí, y no se puede demostrar á ningún sér inteligente, por lo que no puede ser opuesto á nada». Schelling ha tratado de dotar á la intuición intelectual de un método, llamando á este método «Construcción». La posibilidad y necesidad del método constructivo, se fundan en que lo absoluto está en todo, y todo es lo absoluto. La construcción no es otra cosa que la demostración de que en toda relación ú objeto está expresado lo absoluto. Construir un objeto filosóficamente, equivale á demostrar que en dicho objeto se repite la estructura completa de lo absoluto.

También Schelling intenta una refundición enciclopédica de varias disciplinas filosóficas desde el punto de vista de la identidad ó indiferencia, en sus «Conferencias sobre los métodos del estudio académico» (dadas por primera vez en 1802, y publicadas en 1803). Bajo la forma de un plan crítico de los estudios universitarios, es una exposición popular y compendiosa de su filosofía. Lo más notable de ella es un ensayo de construcción histórica del cristianismo. La encarnación de Dios es una encarnación de la eternidad. El hijo eterno, nacido del padre de todas las cosas, es lo finito, según está en la eterna intuición de Dios. Cristo no es más que la cima histórica, fenomenal de la humanidad; como individuo es una persona completamente comprensible según las circunstancias de su tiempo. Pues Dios está eternamente fuera de todo tiempo, es incomprendible que haya podido tomar, en un momento de-

terminado, figura corporal. La forma temporal del cristianismo, el cristianismo exotérico, no corresponde á su idea y necesita determinación. Un obstáculo principal á la determinación del cristianismo fué y es la llamada Biblia, la cual, sin dejar de tener un contenido religioso, es inferior á otros escritos religiosos. El porvenir nos aportará un renacimiento del cristianismo esotérico, ó sea una nueva y más alta forma religiosa, en que se unan filosofía, religión y poesía. La última manifestación contiene ya indicaciones de «Filosofía-revelación» y de la época de Juan anunciada en ella. Tampoco faltan otras reminiscencias de este posterior punto de vista en el mismo escrito. Schelling coloca de este modo en la cúspide de la historia una especie de edad de oro. Es incomprensible que el hombre se haya podido elevar desde el instinto á la conciencia, de la animalidad á la racionalidad. Por tanto, debe haber existido otra humanidad anterior á la actual, que la leyenda ha inmortalizado bajo la forma de héroes y dioses. El primer origen de la religión y de la cultura sólo es comprensible por la enseñanza de una generación más ilustre. «Considero, dice, el estado de cultura como el primero del género humano; y la primera fundación de los Estados, de las ciencias, de la religión y del arte como contemporánea ó, por mejor decir, de tal especie: que no había verdades aisladas, sino que todo se penetraba en la más admirable perfección como se penetrará al fin de la historia». Schelling es, por tanto, consecuente al considerar el símbolo de la mitología, que nosotros consideramos como lo primero históricamente, como la revelación de la suprema ciencia. Así lo expresa una obra posterior titulada «Filosofía de la mitología».

El elemento místico que se descubre en esta interpretación de la historia, toma cada vez, de ahora en adelante, más cuerpo. Por otra parte, este giro místico de su filosofía está estrechamente relacionado con el fracasado intento de encontrar un método absoluto para sus intuiciones filosóficas. Todo intento de misticismo se funda en la im-

potencia de expresar un contenido infinito en la forma de concepto. Así, después de haber probado en vano todos los métodos, incluso el método constructivo, Schelling los arroja lejos de sí para entregarse al vuelo de su fantasía. Por otro lado también se había operado en el punto de vista de su filosofía un cambio. De la ciencia natural especulativa se interna cada vez más en la filosofía del espíritu, y con esto cambia también su concepto del absoluto. Así como antes consideraba lo absoluto como indiferencia de lo real y lo ideal, ahora da á lo ideal el predominio y convierte la idealidad en fundamento de lo absoluto. Lo primero es lo ideal, lo ideal determinase luego en sí como real, y lo real en sí es lo tercero. La antigua armonía de espíritu y materia se deshace: la materia aparece ahora como negativa del espíritu. Al diferenciar ahora, ya en este camino, lo absoluto del Universo, abandona el espinosismo en que hasta entonces había permanecido é internase en una nueva región.

#### IV PERÍODO: TENDENCIA MÍSTICA, RELACIONADA CON EL NEOPLATONISMO, DE LA FILOSOFÍA SCHELLINIANA

Los escritos de este período son: «Filosofía y religión», 1804; «Exposición de las verdaderas relaciones de la filosofía natural con la doctrina de Fichte perfeccionada», 1806; «Anuario de medicina» 1805-1808 (editado en comunidad con Marcus: en él aparecen los «Aforismos para la introducción de la filosofía natural» y «Aforismos sobre la naturfilia» ambos del año 1806).—En el punto de la indiferencia se identificaban, como hemos dicho, lo absoluto y el Universo. La Naturaleza y la Historia eran manifestaciones inmediatas de lo absoluto. Ahora acentúa Schelling la diferencia entre ambos, la independenciamiento del mundo, y para expresar de una manera categórica ésta, hace nacer, en el citado escrito completamente neoplatónico, el mundo

por un rompimiento, por una separación de lo absoluto. De lo absoluto á la realidad no hay un paso continuo; el origen del mundo sensible no se puede explicar sino como un salto por el cual se desprende de lo absoluto. El absoluto es lo único real; las cosas reales, por el contrario, no tienen realidad alguna: su razón no puede encontrarse en una continuación inmediata de lo absoluto, sino en un desprendimiento de éste, en una decadencia. La conciliación de esta decadencia, la revelación divina completa, es el fin de la historia. Con esta idea relaciona otras, tomadas del neoplatonismo. En el escrito citado se habla de la decadencia del alma, de su intelectualidad, hasta llegar al mundo sensible, y llega á considerar, según el mito platónico, esta decadencia como un castigo del alma: con esta idea se relaciona la de una palingenesia (renacimiento) y transmigración de las almas, por la cual las almas, según su mayor ó menor grado de identificación con lo infinito, así empezarán en las estrellas una nueva y más perfecta vida, ó sumergidas en la materia serán sumidas en más oscuras regiones; recuerdan sobre todo la doctrina neoplatónica, las interpretaciones místico-simbólicas de los misterios griegos («Bruno») y la opinión de que la religión, si ha de manifestarse en una idealidad pura, no puede hacerlo sino en forma esotérica ó de misterios. Este mismo pensamiento de una forma más elevada de la religión y de la filosofía, penetra todos los escritos de este período. Toda verdadera experiencia, dice Schelling en el «Anuario de medicina», es religiosa. La existencia de Dios es una verdad empírica y el fondo de toda experiencia. La religión no es filosofía; pero una filosofía que no relacionase en sagrada reminiscencia la religión con la ciencia, no sería filosofía. Y si á la ciencia sólo se abrieran estos dos caminos para el conocimiento, el de análisis ó abstracción y el de la deducción sintética, negaríamos toda ciencia de lo absoluto. Especulación es todo, á saber: intuición, consideración de aquéllo que es, en Dios. La ciencia misma sólo tiene valor en cuanto es especulati-

va, esto es, contemplación de Dios, como él es. Pero llegará un tiempo en que la ciencia desaparezca y sea sustituida por el conocimiento inmediato. La ciencia suprema es el fin del entendimiento humano: la ceguedad material del hombre, será la base de la visión de lo infinito.

Una vez llegado á esta concepción teosófica, Schelling dirige su atención á los antiguos místicos; empieza á estudiar sus obras. Al reproche de misticismo, Schelling contesta á Fichte lo siguiente: «Entre los sabios del último siglo se firmó una especie de pacto para no llegar á ciertas cimas del pensamiento, con lo que el puro espíritu fué entregado á los indoctos ilustrados. Éstos, como no eran sabios y atraían la envidia de los sabios, fueron tachados de soñadores. Por esto yo no me avergüenzo del nombre de soñador. Trato de justificar este dicitario: si hasta hoy no estudié los escritos de estos hombres, fué por negligencia». Schelling se apresura á justificar estas palabras. Sobre todo se muestra cada vez más adicto á su pariente espiritual Jacobo Boehme, cuyo estudio ya salta á la vista en los escritos de este período. Una de las más célebres obras de Schelling, su doctrina de la libertad («Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana» 1809) está completamente edificada sobre Jacobo Boehme. Con ella empieza un nuevo período de la filosofía de Schelling, pues considerándose en ella la voluntad como esencia de Dios, da origen á una definición de lo absoluto distinta de la que hasta aquí había mantenido.

#### V PERÍODO: ENSAYO DE UNA TEOGONÍA Á LO JACOBO BOEHME

Schelling tenía con Jacobo Boehme algo de común. Ambos consideran el conocimiento especulativo como una especie de intuición inmediata. Ambos se sirven de una mezcla de formas abstractas y sensibles, de un lenguaje pene-

trado igualmente de determinaciones lógicas y de descripciones fantásticas. Ambos se fundan, en último término, en un concepto especulativo. Uno de los pensamientos fundamentales de Boehme es el desdoblamiento de lo absoluto: partiendo de la esencia divina, como el infinito indeterminado, como no-causa (*Ungrund*), Boehme, hace penetrar este infinito en el sentimiento de su esencia infinita abstracta, en lo finito, en el centro de la Naturaleza, donde se separa en las oscuras agitaciones de las cualidades, donde por último, el duro choque ó frotamiento de las cualidades hace brotar la chispa, que se manifiesta al punto como espíritu ó principio que ilumina las fuerzas luctuosas de la Naturaleza; de modo que, el Dios elevado á tal categoría por la luz del espíritu, se mueve en una región de paz eterna. Esta teogonía de Boehme coincide notablemente con la doctrina de Schelling que estamos estudiando. Schelling había concebido lo absoluto en sus primeros escritos á la manera de Boehme, es decir, como no-causa, desprovisto de toda determinación, esto es, como indiferencia. Y así como Boehme distinguió luego esta no-causa de la Naturaleza y de Dios como luz del espíritu, también Schelling en su último período concibe lo absoluto como lo que se oculta á sí mismo, y de esta ocultación se eleva á la más alta unidad, retrocediendo sobre sí mismo. Con esto tenemos los tres principales momentos de aquella historia de Dios que constituye el fondo de la obra de Schelling sobre la libertad. 1) Dios como indiferencia ó como no-causa; 2) Dios como desdoblamiento en razón y existencia, en real é ideal; 3) Conciliación de esta oposición, y elevación de la indiferencia originaria á identidad. El primer momento de la vida divina, es la pura indiferencia ó indeterminación. Este estado, anterior á toda existencia, puede ser llamado causa primordial ó no-causa. La no-causa no es un producto de la oposición: ni siquiera está contenida en el *implicite*, sino que es un sér propio separado de toda oposición, el cual por lo mismo no tiene otro

predicado que la falta absoluta de todo predicado. Real é ideal, tinieblas y luz, no pueden ser predicados de esta no-  
causa como opuestos, sino sólo como no opuestos. De esta  
indiferencia brota luego la dualidad: la no-causa se desdobra  
en dos principios eternos, para que la razón y la existencia  
puedan llegar á unidad por el amor, para que la indiferencia  
indeterminada y sin vida se eleve á identidad determina-  
da y viva. Puesto que nada existe antes de Dios ni fuera  
de Dios, Dios debe tener la razón de su existencia en sí  
mismo. Pero esta razón no se puede distinguir en Dios de  
la existencia puramente como concepto lógico, sino como  
algo real, actual: la Naturaleza es en Dios una cosa comple-  
tamente inseparable de él, pero sin embargo distinta. A  
esta razón pues, no se le puede atribuir inteligencia y vo-  
luntad, sino sólo apetitos: es el deseo engendrándose á sí  
mismo. Mientras este impulso se mueve según leyes obs-  
curas é inconscientes como un mar agitado, engéndrase,  
paralela á esta primera excitación del sér divino en el fon-  
do de Dios mismo, una representación interior y reflexiva,  
en la cual, puesto que no puede tener otro contenido que  
Dios mismo, este mismo Dios se revela como duplicado.  
Esta representación es el Dios engendrado en Dios mismo,  
el Verbo eterno de Dios (Ev. Juan, 1) que brilla como las  
tinieblas sobre el abismo y que da la inteligencia á los obs-  
curos apetitos. Esta inteligencia, unida á los apetitos, es la  
voluntad creadora. Su misión es el ordenamiento de la Na-  
turaleza hasta entonces desordenada, y de esta transfigura-  
ción de lo real por lo ideal nace la creación del mundo.

La evolución del mundo tiene dos estadios: 1) El naci-  
miento de la luz ó la gradual evolución de la Naturaleza  
hasta llegar al hombre; 2) el nacimiento del espíritu ó la  
evolución del hombre en la historia. 1) La gradual evolu-  
ción de la Naturaleza hasta el hombre, descansa en un con-  
flicto del impulso ciego con la inteligencia. Originariamen-  
te se trató de identificar este impulso consigo mismo y se  
explicaba todo por sí mismo, pero los productos de tal crea-

ción no tenían consistencia sin la inteligencia, hundiéndose otra vez en el caos, lo cual parecían demostrar los restos de plantas y animales de la prehistoria. A su vez el referido impulso cede progresivamente á la inteligencia, creando á cada grado una nueva especie de seres. Según esto, en cada sér hay que distinguir dos principios: en primer lugar el principio obscuro, por el cual el nuevo sér se separa de Dios y alcanza una voluntad particular; en segundo lugar, el principio divino de la inteligencia, la voluntad universal. En los seres irracionales estos dos principios aun no han alcanzado unidad, sino que la voluntad particular es sólo concupiscencia y deseo; la voluntad universal sin la voluntad individual domina como poder natural exterior, como instinto directivo. Sólo 2) en el nombre se reúnen estos dos principios, la voluntad particular y la voluntad universal, como se reúnen en lo absoluto: pero en Dios están unidos inseparablemente, mientras que en el hombre son separables y deben separarse, para que haya diferencia entre Dios y el hombre, y para que al hombre se le pueda revelar Dios como lo que es, como unidad de ambos principios, como espíritu que destruye la oposición, como amor. Precisamente esta separabilidad de la voluntad universal y de la voluntad particular es lo que hace posible el bien y el mal. El bien es la subordinación de la voluntad particular á la voluntad universal; la inversión de esta relación es el mal. En dicha posibilidad del bien y del mal es en lo que consiste la libertad humana. Pero el hombre empírico no es libre, sino que todo su estado empírico está condicionado por un hecho inteligible, temporal. Como el hombre obra, así debe obrar. Sin embargo, obra libremente porque de la eternidad acá ha hecho libremente lo que era necesario que hiciese; desde el primer momento de la creación, la voluntad universal ha excitado á la voluntad de las criaturas para que naciera la oposición. Dios había de manifestarse como término conciliatorio: en esta universal excitación del mal, el hombre se concibe á sí mismo en el sentimiento de sí

propio, por lo que en cada individuo el mal se manifiesta como naturaleza, y sin embargo, y al mismo tiempo como acto libre. La historia de la humanidad está basada en parte en la lucha de la voluntad individual contra la libertad general, así como la historia de la Naturaleza es la lucha del instinto ciego con la inteligencia. Los distintos grados que recorre el mal como poder histórico en la lucha con el amor, forman los períodos de la historia del mundo. El cristianismo es el punto central de la historia; en Cristo, el principio del amor viene á oponerse al mal encarnado en el hombre. Cristo fué el mediador para restablecer la relación de la creación con Dios en su más alto grado, pues sólo lo personal puede salvar lo personal. El fin de la historia es la conciliación del egoísmo con el amor, el predominio de la voluntad universal, de modo que Dios esté Todo en todo. La indiferencia inicial se elevará entonces á identidad universal absoluta.

En su disputa contra Jacobi, nos ha legado Schelling una justificación de esta su idea de Dios. El reproche de naturalismo que le hace Jacobi, es refutado por él, probando que la verdadera idea de Dios es la conciliación del naturalismo y del teísmo. El naturalismo busca á Dios como motivo inmanente, y el teísmo como causa del mundo (transcendente): el verdadero sistema une estas dos determinaciones. Dios es motivo y causa del mundo á la vez. No es contradictorio con el concepto de Dios desarrollarle de sí mismo en cuanto se manifiesta como progresión de lo imperfecto á lo perfecto; lo imperfecto es ya lo perfecto en estado de devenir. Los grados del devenir son necesarios para que el conjunto de perfecciones brote de todos lados. Sin un motivo obscuro, una Naturaleza, un principio negativo en Dios, no puede hablarse de una conciencia de Dios. Mientras se presente á Dios en el moderno teísmo como sér simple, como pura aseidad, pero sin verdadero sér en los hechos; mientras no se reconozca en Dios una dualidad real y efectiva, y á la fuerza afirmativa y expansiva no se opon-

ga una fuerza negativa, la ciencia negará sinceramente á este Dios personal. Es tan imposible como general concebir á un sér consciente que no sienta el conflicto de una fuerza negativa contra otra negativa, como es imposible concebir un círculo sin centro.

En la «Revista Universal de Alemania», Schelling, contestando á Eschenmayer y explicando sus opiniones expuestas en el «Tratado sobre la libertad», explica lo que entiende por motivo (Grund) y cómo se justifica el que se hable de un motivo de Dios. Después de este último escrito, Schelling guardó un período de descanso en su actividad de escritor. Anunció, es verdad, que estaba en prensa una obra titulada «La edad del mundo», pero rompió las primeras páginas en cuanto llegaron á su poder. El título hizo conjeturar en esta obra una filosofía de la historia. Pero el pequeño escrito publicado en 1815 y titulado «Sobre las divindades de Samotracia», debió de ser un suplemento de la obra mencionada, tanto más cuanto que en él se da gran importancia á la evolución de la conciencia religiosa. Agora bien, allí donde el primer libro de «La edad del mundo» (en el tomo VIII de las obras completas de Schelling), existe impreso en la misma forma que le dió Schelling el año 1815, se echa de ver que el primer libro trata del pasado, esto es, de lo anterior á la Naturaleza, en el segundo, bajo el epígrafe de «La actualidad» se estudia la Naturaleza, y en el tercero se hacen conjeturas sobre el porvenir. Por lo demás, vemos que los principales rasgos de su doctrina de las potencias estaban ya fijados en esta época.

## VI PERÍODO: LA FILOSOFÍA POSITIVA

Gran expectación excitó, cuando Stahl y Sengler llamaron la atención del público sobre la última evolución de la doctrina de Schelling, el prefacio puesto por Schelling en

el año de 1834 á la traducción de una obra de Cousin hecha por H. Bekker. Y no sólo por las amargas quejas manifestadas contra Hegel, que no había comprendido el sentido de su teoría de la identidad, sino porque afirmaba que todo su sistema anterior no era sino la primera mitad negativa de su filosofía; como su complemento debía aparecer la segunda, ó sea la filosofía positiva, en la cual las investigaciones se debían conducir, no en la pura forma constructiva *à priori*, sino según un método que no excluyese completamente el empleo de un modo unilateral por el empirismo. De modo semejante, aunque algo menos duro contra Hegel, exprésase en la introducción á las conferencias que dió en Berlín en el año 1841. Como fuera difícil que Schelling volviese á presentar la doctrina expuesta en estas conferencias ante un público más extenso, se publicaron pronto resúmenes, entre ellos el de Frauenstaedt, pero muy especialmente el del Dr. Paulus, en los cuales se exponía su doctrina y se trataba de juzgarla. Pero, á la muerte de Schelling, su hijo publicó la «Introducción á la filosofía de la mitología», así como la «Filosofía de la revelación», en las que se demuestra que la doctrina de Schelling había sido mal interpretada. En la última de las obras citadas, hay un bosquejo bastante completo de la filosofía de Schelling en su última configuración. La absoluta indiferencia aparece con el sentido que ya tenía en sus obras anteriormente publicadas, como el *prius* de la Naturaleza y del espíritu, y aun el *prius* de Dios, ó sea lo que en Dios hay que no es (todavía) Dios, y luego demuestra cómo, de este anticoncepto de Dios, que el panteísmo coloca en lugar del concepto de Dios, se llega al verdadero concepto de Dios, que posee el monoteísmo y que es sobrepasado por el panteísmo, porque en él está ya latente.

En este proceso transfigurativo del concepto de Dios podemos distinguir tres momentos ó, como Schelling los llama, tres potencias; primero, la posibilidad del sér, ó sér posible, el cual, como todavía no existe, debe ser expresado

con el signo menos, esto es—A. Es el fundamento (Grund) ó también la Naturaleza en Dios, el sér oscuro que tiende á la transfiguración, y que en su obra sobre la libertad llama deseo de existencia, y también el sujeto del sér, ó sér en sí. A esta mera posibilidad de sér viene á oponerse su contrario, que debe designarse con el signo + A. El puro sér que, así como aquél, era puro sujeto, es ahora puro predicado y objeto, y así como aquél era sér en sí, este es sér fuera de sí. Ambos forman el antecedente del tercer sér que de ellos sale, el  $\pm A$ , en el cual se reúnen el sér en sí y el sér fuera de sí, ó sea la subjetividad y la objetividad, que puede ser llamado el sér existente en sí, el poder de sí propio. Este tercer término que, como el —A tiene el mayor derecho á ser denominado lo existente, está perfectamente expresado con la palabra espíritu. Como la unidad de estos tres es Dios, lejos de ser Dios el tres-uno, será el Todo-uno, concepto en el cual reside la raíz de la trinidad. El proceso para llegar á esta unidad, al mismo tiempo que para llegar al Universo distinto de Dios, se efectúa poniendo el —A, que era el no-existente, como tal. Pero como sólo lo que *es* puede ser puesto como no existente, será condición previa que sea puesto como existente y que luego sea vencido por el + A, opuesto á él. El nacimiento de esta oposición, que no procede de la naturaleza de Dios, sino de su voluntad, puesto que realmente en él se invierten las relaciones de las dos potencias, toda vez que — A ha pasado á la existencia y + A á la posibilidad, es decir, á ser facultad, produce la inversión de las relaciones originarias, así pues, del *unum versum* (Universo), sirviendo también para que Dios, por aquellas dos potencias ahora transfiguradas  $\pm A$  se nos ofrezca ahora como un poseedor de un espíritu real: el proceso teogónico y cosmogónico van aquí paralelos. El último presenta una serie de grados, en los que las diferentes relaciones de las dos potencias son demostradas por la filosofía natural. En la conciencia humana, punto culminante de esta escala, alcanza la expansión de las dos potencias

su fin. Las fuerzas cuya lucha da origen al mundo, están ocultas en el interior del espíritu humano, por lo cual se ha llamado al hombre microcosmo. Por la empresa titánica del Yo que se concibe á sí mismo, el mundo ideal se convierte en mundo real, fuera de Dios, mundo cuyo destino es estar subordinado á aquel otro ideal á que se sustrae, convirtiéndose, de transmundano que era, en supramundano. El camino que sigue, es la conducta del Yo, que teóricamente está sujeto á la ley natural y prácticamente á la ley moral, y por esta última se hace libre, elevándose al goce contemplativo y artístico, objeto de lo cual es lo que Aristóteles llamaba pensamiento del pensamiento, y la nueva filosofía sujeto-objeto, la causa final del mundo ó sea Dios como principio del mismo.

El camino que aquí sigue Schelling, es considerado por éste como camino de Dios. Partiendo de la primera condición de todo sér, llega á la conclusión de que estas potencias son causas de un sér dividido, graduado, y deduce que el Yo, al afirmarse como principio, separa de sí á Dios, demostrando, por último, con su doctrina, que el Yo se explica como Yo principio y se subordina á Dios como sér eliminado ó destacado; llega por consiguiente á proclamar á Dios como principio. Por último, al filosofar hacia Dios y por consiguiente sin Dios, se demuestra que ninguno de los grados considerados hasta aquí, ni el conocimiento de la Naturaleza, ni la vida en el Estado, ni siquiera la actividad contemplativa, proporcionan satisfacción definitiva, por lo que la filosofía puede ser llamada filosofía negativa, es decir, de resultados negativos. Su proceso ha sido simplemente el proceso del pensamiento, y puede ser llamada por esto filosofía racional. Pero como el pensamiento no puede dar realidad, prestar existencia, el fin de la filosofía racional será sólo Dios como idea. Pero lo que el pensamiento no puede hacer, lo hace la voluntad. Ésta pide un Dios activo, Señor de todos los seres, y que salve la separación positiva que le separa del mundo y de las criaturas. Esta

tendencia á un Dios positivo, real, es la religión, y la filosofía, al hacer de la religión su objeto, toma otro carácter que el que hasta ahora ha tenido; se convierte en filosofía «positiva». Ya no tiene, puesto que la religión hunde sus raíces en un acto de la voluntad libre, el carácter racional que hasta aquí tuvo, por consiguiente su misión será explicar la religión que se nos presenta como hecho positivo y demostrar de este modo cómo se transfigura todo, cuando el Dios encontrado al fin, de la filosofía negativa, se convierte en principio, acompañándose todo de Dios, mientras antes se conducía todo á Dios. La filosofía de la religión, que no se ha de confundir por tanto con la llamada religión racional, tiene por objeto, en parte la religión formándose, y en parte la religión terminada. Por esto, primero es filosofía de la mitología, y luego filosofía de la revelación. En la filosofía de la mitología, Schelling trata de demostrar, cómo ha de explicarse que hombres que no estaban locos se dejasen dominar de ideas tales como el sacrificio de los hijos, etc., considerando estos actos como deberes, y luego, cómo es posible que, aun desde el punto de vista de la religión cristiana, parezcan semejantes ideas preferibles á una falta completa de religión. Y se explica de esta manera: las fuerzas por las cuales estaban dominados aquellos hombres y aquellos pueblos y que ellos tenían por dioses, deben ser consideradas desde el punto de vista de la religión suprema como momentos en Dios. A la primitiva forma de la religión, que no es otra que el monoteísmo, puesto que aun no había aparecido el politeísmo, pero que puede ser calificado más abstractamente como la época en que Dios vivió en la humanidad, sigue la crisis, idéntica con el devenir de los pueblos, en que se repite en la conciencia del hombre el mismo proceso por el cual nacen los diferentes grados de la Naturaleza (fuera y antes de la conciencia). De aquí el paralelismo entre éstos y los grados de la mitología, que llevó á muchos á caer en el error de que esta misma era una física disfrazada. La

filosofía demuestra que el proceso mitológico consiste en que, en vez de dominar la conciencia el todo-uno que dominaba en el primitivo monoteísmo, dominan las potencias aisladas, siendo su primer grado aquél en que la conciencia se siente dominada por el influjo de los cielos, forma que puede ser considerada como la religión astral ó sabeísmo. En Grecia alcanza la mitología su mayor punto de florecimiento, por lo que los anteriores grados de la misma aparecen también en este pueblo. Así, Urano, fué el primer grado de aquella conciencia mitológica. Del mismo modo, la divinidad del segundo grado, en donde la primera potencia ( $-A$ ) es rebajada por la segunda ( $+A$ ), aparece en la mitología griega como mutilación de Urano; así es característico que el griego Herodoto, cuando quiere aludir á este momento del proceso mitológico (fijado por los babilonios y árabes), cita á Urania y á su hijo Dionisos. En este segundo grado están las más diferentes religiones, tanto aquéllas que entran de lleno en el proceso mitológico (fenicias, egipcias, indias y otras), como también las que tratan de detenerle en un punto determinado, como el dualismo de los persas y el buddhismo. El más alto grado de la mitología es la mitología griega, puesto que en los misterios en los cuales empieza á darse clara cuenta de su propia esencia, se sobrepasa á sí misma, por decirlo así, por lo que el estudio de los misterios es la mejor introducción á la filosofía de la revelación. El verdadero asunto de ésta es: explicar por sus premisas la persona de Cristo, verdadero contenido de todo cristianismo. Estudiar la acción de Cristo antes de su encarnación, y la mediación obrada por ésta, pero teniendo siempre en cuenta que el proceso mitológico es el supuesto y el presentimiento del advenimiento de Cristo. La terminación de su obra, da espacio á la realización de la tercera potencia, el espíritu, en virtud de la cual existe la Iglesia, esta explicación de Cristo, cuyos tres períodos están simbolizados ó representados por los tres apóstoles, Pedro, Pablo y Juan, los dos primeros dando

origen al catolicismo y al protestantismo, y el tercero, á la cristiandad de Juan.

Empresa indiscutiblemente grandiosa, en la filosofía de Schelling, es considerar el proceso del mundo y su historia interior y exterior como condicionalización de Dios por sí mismo, y reunir el panteísmo y el teísmo en el supremo concepto de un Dios perfectamente libre y, sin embargo, realizado en la evolución (Monoteísmo). La estrecha relación de la última fase de la filosofía de Schelling con la hegeliana, la cual también toma como punto de partida el concepto de un proceso de lo absoluto condicionado por la negación, se revelará por sí misma cuando entremos en el estudio de este último filósofo.—Las obras de Schelling fueron editadas, como ya hemos dicho, por su hijo K. F. A. Schelling (1856-61, en 14 tomos). Sobre Schelling consúltese «Vida y correspondencia de Schelling» (editada por G. L. Plitt, 1869-70, 3 tomos); L. Noack, «Schelling y la filosofía de los románticos», Berlín, 1859; Const. Frantz, «Filosofía positiva de Schelling» (1879-80); E. v. Hartmann, «Filosofía positiva de Schelling como unidad de Hegel y Schopenhauer», Berlín, 1869, y del mismo: «Sistema filosófico de Schelling», Leipzig, 1897; por último, K. Groos, «La pura ciencia racional. Exposición sistemática de la filosofía racional ó negativa de Schelling» (1889).

Entre los contemporáneos y afines espirituales de Schelling, hubo dos bastante importantes para constituir escuela: Franz Baader (1765-1841) y K. Chr. Federico Krause (1781-1832).

#### § 44.—Transición á Hegel.

El defecto capital de la filosofía de Schelling, tal y como se había desarrollado anteriormente frente á Fichte, era la concepción objetiva abstracta de lo absoluto. Lo absoluto

era pura indiferencia, identidad; de esta indiferencia 1) no había camino posible para lo determinado, para lo real: de aquí que Schelling llegase más tarde á un dualismo entre lo absoluto y la realidad del mundo; en esta indiferencia 2) desaparecía el primado de lo espiritual sobre lo físico; equiparados ambos, era puesta la pura indiferencia objetiva de lo ideal y de lo real como lo más alto frente á ambos, y por lo tanto, frente á lo primero. De la reflexión sobre esta unilateralidad, nació la filosofía de Hegel. Esta afirma, con Schelling contra Fichte, que el *prius* de toda realidad no es algo individual, el Yo, sino algo general que comprende en sí todo lo individual. Pero no concibe este general como indiferencia, sino como evolución, como general al cual es inmanente el principio de la indiferencia, que se desarrolla en el dominio de la realidad, representado por el mundo natural y el espiritual. Del mismo modo, según Hegel, lo absoluto no es nada objetivo, no es la extinción negativa del sér y del pensar, de lo real y de lo ideal en un tercer término neutral; lo general, fundamento de todo, es más bien uno de los términos de esta disyunción, á saber, lo ideal: la idea es lo absoluto, y toda realidad no es más que realización de la idea. Sobre la idea no hay nada, según Hegel; tampoco hay nada fuera de ella, pues se realiza en todo lo que existe. El Universo no es el equilibrio de lo real y lo ideal, sino que es realidad, en cuyas variadísimas formas se esparce la idea, no para ser algo abstracto en lo cual se pierde, sino más bien para volver á sí misma en forma de espíritu pensante y para aparecer en él en la forma más adecuada á su esencia, esto es, como idea consciente que se piensa á sí misma. De este modo Hegel devuelve al espíritu sus más eminentes derechos; no es, para él, una forma de existencia del absoluto al lado de otras muchas, sino que es lo absoluto mismo como esencia, es la idea misma volviendo sobre sí, consciente de sí misma como verdad de la Naturaleza y como poder libre. Por esta razón la filosofía hegeliana constituye la oposición diametral de la filosofía

anterior á ella ó schelliniana. Así como ésta era cada vez más realista, más espinosista, mística y dualista, aquélla es, por el contrario, más idealista, más racionalista, puro monismo del pensamiento, pura conciliación del pensar con la realidad. Así como aquélla colocaba en lugar del idealismo subjetivo un idealismo objetivo, la hegeliana colócase sobre estos dos contrarios, tiende á un idealismo absoluto que subordina de nuevo lo natural al espíritu, y concibe, sin embargo, á los dos como interiormente una y misma cosa.

En cuanto á la forma, la filosofía hegeliana se distingue de su predecesora también esencialmente en su método. Lo absoluto es, para Hegel, no un sér, sino evolución, oposición de contrarios y diferencias que, sin embargo, no tienen existencia independiente frente á lo absoluto, sino que forman momentos dentro de la evolución de lo absoluto. Por consiguiente, lo absoluto debe poseer un principio interior de diferenciación, que sólo contiene momentos dentro de sí; nosotros no podemos producir estas diferencias en lo absoluto, sino que han de ponerse ellas mismas, disolviéndose después en el todo y mostrándose así como meros momentos. Esto es lo que se propone demostrar el método hegeliano. Afirma: cada concepto tiene su propio contrario, su propia negación en sí mismo, es unilateral, tiende á un segundo concepto, el cual constituye su contrario, pero que es también unilateral como el primero; esto prueba que son sólo momentos de un tercer concepto, que constituye la más alta unidad de los primeros, los contiene, pero en forma más alta, en unidad. Una vez puesto este nuevo concepto, se nos manifiesta como momento unilateral que nos conduce á la negación de sí mismo y por ende á una nueva unidad más alta, y así indefinidamente. Esta autonegación del concepto es, según Hegel, la génesis de toda diferencia y oposición; éstas no son fijas ni esenciales, como imagina el entendimiento reflexivo, sino momentos fugaces del movimiento inmanente del concepto. Así sucede tam-

bién con lo absoluto. Lo general que constituye el fondo de todo lo particular, lo constituye precisamente porque lo general en cuanto tal es unilateral, y esta cualidad le conduce, por la negación de su generalidad abstracta, á determinarse concretamente. Lo absoluto no es algo simple, sino un sistema de conceptos, los cuales precisamente nacen por esta autonegación de lo general originario; este sistema de conceptos nos lleva luego á la negación del sér conceptual (ideal), á la realidad, á la esencia real de las diferencias (en la Naturaleza), pero también de un modo unilateral, como mero momento, que no constituye el todo, y de este modo desaparece la esencia de lo real constituyendo la generalidad del concepto en la conciencia, la cual eleva á nueva unidad, á unidad ideal de lo general y particular, al sér lógico y al sér real. Este movimiento inmanente del concepto, es lo que constituye el método hegeliano. No quiere ser una posición subjetiva de una tesis y una antítesis, esto es, una síntesis, como el método fichtiano, sino que quiere imitar el proceso natural de las cosas: no quiere producir el sér, sino que quiere producir también en la conciencia lo que ya es en sí; quiere comprenderlo todo en su relación inmanente, por medio de la cual, por una necesidad interior, se produce ese nacer de las diferencias de la misma unidad, y de la unidad. de las mismas diferencias, esa pulsación del devenir y esa disolución de las oposiciones.

Hegel pone de manifiesto su diferencia con Schelling, con mayor claridad que en ninguna parte, en su «Fenomenología del espíritu», primera obra en que se manifiesta (1807) como filósofo independiente, pues hasta entonces sólo había sido un secuaz de Schelling. La expresa en las siguientes palabras muy características: «lo absoluto es en la filosofía schellingiana como el proyectil de una pistola, es la noche en la cual todos los gatos parecen pardos; su realización en sistema es como la obra de un pintor en cuya paleta sólo encontrase colores negros, rojos y verdes, para colorear con ellos una superficie: con aquéllos, si se tratare

de un cuadro histórico, con éstos, si se le pidiera un paisaje». El primer reproche se refiere á la manera de llegar á la idea de lo absoluto, esto es, inmediatamente, por intuición intelectual; este salto le da Hegel en su proceso subordinado y gradual de la fenomenología. El segundo reproche se refiere á la manera de expresar y pensar lo absoluto, á saber, simplemente, como ausencia de toda diferencia finita, no como la posición inmanente de un sistema de diferencias dentro de sí mismo, por lo que Hegel considera que debe expresarse y concebirse la verdad, no como sustancia (esto es, como negación de la determinación), sino como sujeto (como posición y producción de las diferencias finitas). El tercer reproche se dirige á la manera como Schelling realiza su principio por el contenido del dato natural y espiritual, á saber, por el empleo de un esquema (primeramente de la oposición de lo ideal y lo real) en el objeto, en vez de desarrollar la cosa de sí misma y separarla. El sistema schellingiano se caracterizaba fuertemente por este formalismo esquemático, y á él era aplicable más que á ningún otro, lo que Hegel notaba en la introducción á la fenomenología del espíritu. Cuando el formalismo filosófico-naturalista enseña que la inteligencia es la electricidad, ó que el animal es el nitrógeno, pone en gran extrañeza al inexperto que admira en estas palabras una profunda genialidad. Pero la falacia de esta ciencia se pone pronto de manifiesto en cuanto se lleva á la práctica: la repetición de tales argucias se hace tan insoportable como la repetición de un juego de manos. Este método de poner á todas las cosas del cielo y de la tierra las etiquetas de un esquema general, convierte el Universo en una especie de droguería repleta de frascos cerrados con sus respectivos letreros.

El fin último de la fenomenología es fundar la ciencia absoluta, como Hegel la concibe, en la esencia de la conciencia, y demostrarla como el último grado de esta misma conciencia. Hegel hace una historia de los diversos grados de desarrollo de esta conciencia; de aquí el título «la

evolución de las distintas épocas de desarrollo de la conciencia en su camino hacia la ciencia filosófica». La evolución interior de la conciencia consiste en hacer objetivo (ó consciente), su propio estado en cada grado de la evolución, y en alcanzar por esta ciencia de su propio sér un nuevo y más alto estado. La fenomenología trata de mostrar cómo y por qué necesidad la conciencia se eleva de grado en grado del en sí al por sí, del sér al saber. En el último grado se forma la conciencia inmediata. Hegel titula este capítulo: «La certidumbre sensible ó el Ésto y el Mío». En este grado el Yo contesta á la pregunta ¿qué es el Éste ó el Aquí?—aquí está el árbol, y á esta pregunta: ¿qué es el Ahora?—ahora es de noche. Pero si nos volvemos, el Aquí ya no es un árbol, sino una casa, y si repetimos la segunda pregunta, después de cierto tiempo el Ahora ya no es la noche, sino el medio día. El Ésto pasa á ser el No-Ésto, es decir, un sér universal. Naturalmente, pues si yo digo: este pedazo de papel, cada pedazo, todo pedazo de papel será un Este pedazo de papel, por lo que anunciaré siempre un universal. Por esta dialéctica interior, la conciencia sensual inmediata pasa á ser percepción. De este modo, cada grado de desarrollo, cada forma consciente del sujeto que filosofa, se manifiesta en contradicción, y por esta dialéctica inmanente llega á una forma de conciencia más alta, y el proceso evolutivo continúa hasta que desaparece la contradicción, esto es, hasta que desaparece toda diferencia entre el sujeto y el objeto, y el espíritu llega al perfecto conocimiento de sí mismo, á la certidumbre absoluta de sí propio. Para reseñar en pocas palabras el camino recorrido por la conciencia, diremos que ésta se manifiesta primeramente como certidumbre sensible ó como Esto y lo Mío; luego como percepción, que concibe lo objetivo, como cosa con propiedades; después como inteligencia, esto es, como concepción del objeto en cuanto sér que se refleja en sí mismo, ó como diferencia entre fuerzas y manifestaciones, exterioridad é interioridad. De aquí en adelante, la con-

ciencia, concibiéndose á sí misma en el objeto y en sus manifestaciones, se reconoce como sér puro, para la cual el No-Yo deja de ser No-Yo, se comprende como Yo igual á sí mismo, y llega á la verdad y á la certidumbre de sí misma, á la autoconciencia. La autoconciencia, hecha conciencia universal ó razón, recorre igualmente una serie gradual de desarrollos, hasta que, como espíritu, condicionada por la racionalidad actual, saturada por el mundo exterior racional, se manifiesta extendiéndose sobre el Universo natural y espiritual como por su reino propio. El espíritu, recorriendo los grados de la libre sensualidad, de la ilustración y de la ciencia, de la moralidad y de la concepción moral del mundo, llega á ser religión; la religión misma, en su último grado, como religión revelada, llega á ser ciencia absoluta. En este último grado, el sér y el pensar no están ya separados; el sér no es ya objeto para el pensar, sino que el pensar mismo es el objeto del pensamiento. La ciencia no es sino el verdadero saber del espíritu respecto de sí mismo. En la cima de la fenomenología, Hegel arroja la siguiente ojeada sobre el camino recorrido: «La meta del saber absoluto, ó sea el espíritu sabiéndose á sí mismo, tiene por camino el recuerdo de los espíritus tal y como ellos son en sí y la organización de su imperio. La historia es su conservación por la fase de su existencia libre, manifestada en forma contingente; más por la fase de su organización lógica, la ciencia del saber fenomenal, y ambas juntas: la historia lógica, forma el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y certidumbre de su trono, sin el cual sería una soledad muerta; sólo «de este cáliz, brota la espuma del infinito». El proceso de la fenomenología no es, sin embargo, rigurosamente científico; constituye la primera aplicación ingeniosa del «método absoluto», excitante por la crítica de las formas de la «ciencia fenoménal» pero deliberadamente en la distribución y agrupación del asunto, rico en contenido dialéctico é histórico, que en ella se estudia.

## § 45.—Hegel y su escuela.

Jorge Guillermo Federico Hegel nació en Stuttgart el 27 de Agosto de 1770. A los dieciocho años ingresó en la Universidad de Tubinga para estudiar teología. Durante sus años de estudiante, no atrajo la atención sobre sí; Schelling, más joven que él, sobrepujaba á todos sus contemporáneos. Después de haber sido preceptor en Suiza y en Frankfort, se estableció, en 1801, en Jena. Al principio mostróse partidario y discípulo de Schelling. En este sentido escribió en el mismo año su primera obra «Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling»; pronto se unió con Schelling para editar el «Diario crítico de la Filosofía» (1802-1803), en el cual publicó varios artículos importantes. Su actividad académica en Jena halló al principio poco aplauso; sin embargo, en 1805 fué nombrado profesor de la misma; pero la catástrofe política que estalló sobre el país, le privó de su cargo. Bajo el estruendo de los cañones escribió en Jena «La fenomenología del espíritu», su primer obra importante, la corona de sus trabajos en Jena. Solía llamar á esta obra, que apareció en 1807, su viaje de exploración. De Jena marchó, en busca de medios de subsistencia, á Bamberg, en donde durante dos años dirigió el periódico político de la localidad. En otoño de 1808 fué nombrado rector del Gimnasio de Nuremberga. En este cargo escribió, empezando así su actividad de escritor después de haber madurado largo tiempo sus obras, y cuando Schelling terminaba la suya en 1812-16, su «Ciencia de la lógica». En el citado último año recibió el nombramiento de Profesor de Filosofía de Heidelberg, en donde publicó su «Enciclopedia de ciencias filosóficas» (1817), en la cual expuso por primera vez la totalidad de su sistema. Pero su verdadera celebridad y

su influjo creciente datan del año 1818, en que fué llamado á Berlín. Allí se formó una escuela numerosa, extensa y de gran actividad científica, por medio de la cual y de sus relaciones oficiales ejerció también influjo político-administrativo, adquiriendo su filosofía el carácter de una filosofía oficial. Pero ambas cosas no redundaron siempre en provecho de su libertad interior de filósofo ni de su reputación moral. Sin embargo, en su «Filosofía del Derecho», publicada en 1821, no niega Hegel los fundamentos del Estado moderno: pide la representación popular, la libertad de la prensa, la publicidad del juicio, y la autonomía de administración de las corporaciones. En Berlín, Hegel pronunció conferencias sobre casi todas las ramas de la filosofía; sus discípulos y amigos las editaron todas después de su muerte. Su estilo académico era rudo, despiadado y sobrio, pero no carecía de cierto encanto característico, como expresión sincera de un profundo trabajo de pensamiento. Escogía su sociedad entre personas completamente libres antes que entre los sabios oficiales; no gustaba de derrochar ingenio en los círculos literarios y artísticos. En el año de 1830 fué rector de la Universidad, cargo que desempeñó con más tino práctico que su antecesor Fichte. Hegel murió del cólera el 14 de Noviembre de 1831, el mismo día en que más de un siglo antes muriera Leibniz. Sus restos descansan en el mismo cementerio en que están enterrados Solger y Fichte, muy cerca del último y no lejos del primero. Sus escritos y conferencias se publicaron completos en 1832: Tomo I, «Pequeñas disertaciones»; II, «Fenomenología»; III-V, «Lógica»; VI-VII, «Enciclopedia, de la cual forma una parte la Filosofía natural»; VIII, «Filosofía del Derecho»; IX, «Filosofía de la Historia»; X (en tres partes), «Estética»; XI-XII, «Filosofía de la Religión»; XIII-XV, «Historia de la filosofía»; XVI-XVIII, «Escritos varios». El tomo XIX comprende la correspondencia publicada por su hijo Carlos en 1887. Rosenkranz publicó una biografía («Vida de Hegel», 1844).

La filosofía de Hegel se puede dividir en tres partes: 1) Evolución de los conceptos puros, fundamento de toda vida natural y espiritual, desarrollo lógico de lo absoluto (sin ordenación de tiempo), la ciencia de la lógica; 2) evolución del mundo real de lo singular ó Naturaleza, filosofía natural; 3) evolución del mundo real ó de lo concreto, en Derecho, Moral, Estado, Religión, Ciencia; filosofía del espíritu. Estas tres partes del sistema, representan á la vez los tres momentos del método absoluto, posición, negación, unidad de ambas. Lo absoluto es, primero, puro pensamiento sin materia; en segundo término, es lo contrario del puro pensamiento, extensión del mismo en el tiempo y en el espacio, Naturaleza; en tercer lugar vuelve de este extrañamiento á sí mismo, suprime su contrario en la Naturaleza y se hace de este modo espíritu ó pensamiento real consciente de sí mismo.

### I.—CIENCIA DE LA LÓGICA

La lógica hegeliana es la exposición científica y desarrollo de los puros conceptos racionales, de aquellos conceptos ó categorías que sirven de fundamento á todo pensar y á todo sér, y que son igualmente las determinaciones del conocimiento subjetivo, y el alma inmanente de la realidad objetiva; de aquellas ideas en las cuales hallan su punto de coincidencia lo espiritual y lo natural. El dominio de la lógica, dice Hegel, es el dominio de la verdad sin velos, tal y como es en sí. Es, según la plástica expresión del mismo Hegel, la representación de Dios, tal como es en su eterna naturaleza de creador de mundos y de espíritus finitos. En este respecto, es positivamente un reino de sombras; pero las sombras son también por otro lado las sustancias simples libres de toda materia, en cuya red diamantina está edificado todo el universo.

Ya anteriores filósofos intentaron la meritoria empresa de explicar y reunir los puros conceptos racionales: Aristóteles en sus Categorías, Wolff en su Ontología, Kant en la Analítica trascendental. Pero no consumaron el intento completamente, ni de una manera crítica, ni derivándolos de un principio, sino sólo empírica y lexicológicamente. En oposición con tal procedimiento, Hegel 1) trató de reunir de una manera definitiva los dichos conceptos; 2) los examinó críticamente (esto es, rechazando todo lo que no es puro concepto desprovisto de intuición), y 3)—lo que constituye la mayor característica de la Lógica de Hegel—los derivó unos de otros dialécticamente clasificándolos en un sistema de razón pura perfectamente articulado. Ya Fichte había expuesto la pretensión de deducir de la pura razón todo el sistema de las ciencias. Hegel mantiene este pensamiento, pero de una manera objetiva; no expone principios superiores en los cuales se hallen implícitamente contenidos todos los demás y que de este modo sirvan para determinarlos más concretamente, sino que, empezando por el concepto racional más sencillo, que no necesita demostración, el del puro sér, deduce de él todo el sistema de la pura ciencia racional, demostrando la formación de los conceptos más concretos de los más abstractos. El medio para este desarrollo es el método dialéctico, que, por medio de la negación, pasa de un concepto á otro. Toda posición, dice Hegel, es negación; todo concepto tiene su contrario en sí mismo y pasa de este modo por su negación al contrario. Pero del mismo modo, toda negación es posición, afirmación. Cuando negamos un concepto, el resultado de esta negación no es la nada, esto es, algo negativo, sino algo concreto positivo; resulta un concepto nuevo, obtenido por la negación del anterior. La negación de lo uno, por ejemplo, nos da el concepto de lo múltiple. De este modo, Hegel hace de la negación el vehículo del progreso dialéctico. Cada concepto sentado de antemano, es negado, y por la negación se obtiene otro concepto más alto y más rico. Este método, que es á

la vez analítico y sintético, es el empleado por Hegel en todo el sistema de la ciencia.

Damos á continuación un ligero resumen de la lógica hegeliana. Se divide en tres partes: la doctrina del sér, la doctrina de la esencia, y la doctrina del concepto.

### 1. *La doctrina del sér.*

a). *Cualidad.*—El principio de toda ciencia es el concepto indeterminado é inmediato del sér. Este concepto, en su vacuidad y falta de contenido, es, al mismo tiempo, la pura negación, la nada. Dichos dos conceptos son del mismo modo absolutamente idénticos y absolutamente opuestos: cada uno de ellos desaparece inmediatamente en su contrario. Esta oscilación constituye el devenir, al cual llamamos, si se trata del tránsito de la nada al sér, nacimiento, origen, y, en el caso contrario, muerte ó aniquilamiento. El precipitado de este proceso del nacer al morir, es la existencia. La existencia es el sér con una determinación, ó es cualidad, y, más concretamente, realidad ó existencia limitada. La existencia limitada excluye toda otra de sí. Esta relación consigo mismo, condicionada por la conducta negativa respecto de otro, es lo que llamamos sustancia (*Fürsichsein*). La sustancia que se refiere á sí misma y repele toda otra, es lo Uno. Pero precisamente por este acto de repeler, lo Uno supone inmediatamente muchos Unos. Pero los muchos Unos no se distinguen los unos de los otros. Uno es lo que es el otro. De aquí que los muchos sean Uno. Pero lo Uno es también la multiplicidad, pues al excluir pone á su contrario, ó sea se pone como multiplicidad. Por medio de esta dialéctica de la atracción y de la repulsión, la cualidad pasa á ser cantidad, pues la indiferencia ante la diferencia y la determinación cualitativa es la cantidad.

b). *La cantidad*.—Cantidad es la determinación de la dimensión, que como tal es indiferente á la cualidad. En cuanto la dimensión contiene en sí muchos Unos diferenciables, es discreta, ó le corresponde el momento de la discreción; en tanto, por el contrario, los muchos Unos son indiferentes, y por tanto la dimensión tiene el carácter de indiferenciada, es constante ó continua, le corresponde el momento de la continuidad. A la vez, cada una de estas dos determinaciones es idéntica á la otra: la discreción no puede ser concebida sin la continuidad, ni la continuidad sin la discreción. La cantidad existente ó cantidad limitada es el cuanto. También el cuanto tiene en sí los momentos de la pluralidad y de la unidad, es la colección de unidades, es decir, el número. En frente ú opuesto al cuanto ó dimensión extensiva, está la dimensión intensiva ó grado. Por el concepto de grado, en cuanto es determinación simple, acércase la cantidad otra vez á la cualidad. La unidad de la cantidad y de la cualidad es la medida.

c). La medida es un cuanto cualitativo, un cuanto del cual la cualidad depende. Un ejemplo de esta determinación cuantitativa, con la cual el modo de ser de un determinado objeto está ligado, es la temperatura del agua, la cual decide si el agua es agua ó hielo, ó vapor. Aquí, el cuanto del calor determina la cualidad del agua. La cualidad independiente del sér inmediato, la negación de la inmediatividad, es la esencia. Esencia es sér en sí, *autodirección* del sér. De aquí la duplicidad de todas las determinaciones del sér.

## 2. *La doctrina de la esencia.*

a). *La esencia como tal*.—La esencia como sér reflejado, es la relación consigo mismo; siendo relación con otro. Llamamos reflejado á un sér en analogía con la reflexión

de la luz, cuando en su camino rectilíneo choca con una superficie reflectora, y es rechazado por ésta. Así como la luz reflejada es una posición condicionada por su relación con otro objeto, así el sér reflejado es de tal índole, que puede ser fundamentado ó demostrado como condicionado por otro. Proponiéndose la filosofía conocer la esencia de las cosas, debemos representar el sér inmediato de las cosas como su corteza, ó cortina detrás de la cual se oculta dicha esencia. Cuando se habla de la esencia de una cosa, se rebaja el sér inmediato, el sér frente á su esencia (pues sin ello no se puede concebir la esencia) á un concepto negativo, á la apariencia. El sér aparece en la esencia. La esencia es, por lo tanto, el sér como apariencia en sí mismo. La esencia, concebida frente á la apariencia, da el concepto de esencialidad; lo que en el sér solo aparece, es la falta de esencia ó inesencialidad. Pero mientras lo esencial solo es, enfrente de lo inesencial, tanto necesita lo esencial de lo inesencial como éste de aquél. Cada uno aparece en su contrario, ó sea, entre ellos se da una relación recíproca, á la cual se llama reflexión. Por tanto tenemos que habérmolas en toda esta esfera con determinaciones reflexivas de determinaciones, cada una de las cuales necesita de su contraria y no se puede concebir sin ella (por ejemplo, positivo y negativo, razón y consecuencia, cosa y cualidad, contenido y forma, fuerza y manifestación). Por consiguiente, en el desarrollo de la esencia, se reproducen las mismas determinaciones que en el desarrollo del sér, pero ya no en forma inmediata, sino en forma reflexiva. En vez del sér y la nada, aparecen aquí las formas de lo positivo y lo negativo; en vez del sér aparece el existir, etcétera, etc.

La esencia es el sér reflejado, relación del sér consigo mismo, pero condicionada por su relación con otro, que en él aparece. Esta relación reflejada consigo mismo, la llamamos identidad (la cual puede ser expresada de una manera abstracta é incompleta en la fórmula  $A=A$ ). Como

relación consigo mismo, la cual es á la vez diferencia consigo mismo, la identidad contiene esencialmente la determinación de diferencia. La diferencia inmediata, exterior, es diversidad. La diferencia esencial, la diferencia en sí misma, es oposición (positivo y negativo). La autooposición de la esencia es contradicción. La oposición de la identidad y de la diferencia, se concilian en el concepto de razón. En efecto, al diferir la esencia de sí misma, la identidad consigo misma es razón, y la esencia diferente, rechazada de sí misma, es la consecuencia. En la categoría razón y consecuencia, es lo mismo: la esencia puesta por segunda vez: lo razonado y la razón son uno y el mismo contenido, por lo cual es difícil definir la razón de otro modo que por la consecuencia, y á la inversa. La separación de ambas es, por consiguiente, una poderosa abstracción; pero precisamente por esto, porque ambas son idénticas, el empleo de estas categorías es realmente un formalismo. Si la reflexión trata de inquirir la razón, la cosa, por decirlo así, debe ser vista doblemente, una vez en su inmediatitud, y luego en su fundamentación por la razón.

b). *Esencia y apariencia.*—La apariencia es lo que llena la esencia, por lo tanto exterioridad inesencial. No hay apariencia sin esencia, ni esencia que no se manifieste bajo una apariencia. Es uno y el mismo contenido, que una vez se presenta como esencia, y otra como apariencia. Llamamos esencia aparente el momento positivo, que hasta ahora se ha llamado razón, contenido; el momento negativo, la forma. Toda esencia es la unión de la materia y la forma, esto es, existe. Existir, á diferencia de ser inmediatamente, llamamos á lo que es producto de una razón, esto es, el sér razonado. Llamamos cosa á la esencia en cuanto existente. En la relación de la cosa con sus cualidades, se repite la relación del contenido con la forma. Las cualidades nos muestran las cosa por su lado formal, mientras que por su contenido es cosa. Habitualmente, la relación entre la cosa y sus propiedades se designa con el ver-

bo *Haber* (la cosa tiene tal cualidad), para distinguirla de su unidad inmediata. La esencia, como relación negativa respecto de sí misma y separándose de sí misma por su reflexión en otra cosa, es fuerza y manifestación. Esta categoría tiene de común con las demás categorías de la esencia, que en ella el mismo contenido es puesto dos veces. La fuerza sólo puede ser explicada por la manifestación y la manifestación por la fuerza, por lo que toda explicación de que se sirve esta categoría es verdadera tautología. Tener por inexplicable la fuerza, es una ilusión de la inteligencia sobre su propia acción. Una expresión más alta para la categoría fuerza y manifestación, es la categoría: interior y exterior. Es más alta, porque la fuerza necesita una sollicitación para manifestarse. También estos dos términos, interior y exterior, son idénticos; ninguno de ellos existe sin el otro. Así por ejemplo, lo que el hombre es interiormente según su carácter, lo es también exteriormente por sus acciones. La verdad de esta relación será mejor la identidad de lo interior y de lo exterior, de la esencia y de la apariencia, á saber:

c). *La realidad*.—Al sér y á la existencia, hay que añadir como tercero la realidad. En la realidad, la apariencia es la total y adecuada manifestación de la esencia. La verdadera realidad es, por consiguiente (en oposición á la posibilidad y contingencia), sér necesario, necesidad racional. La afirmación conocida de Hegel, «todo lo real es racional y todo lo racional es real» manifiéstase en esta concepción de la realidad como pura tautología. Lo necesario puesto como su propia razón idéntica á sí misma, es la sustancia. La fase aparente de las cosas, lo inesencial en la sustancia, lo contingente en la necesidad, son los accidentes. Con respecto á la sustancia, no se relacionan con ella como la apariencia á la esencia ó lo exterior á lo interior; esto es, como manifestación adecuada; son sólo afecciones pasajeras de la sustancia, formas aparentes, contingentes y cambiantes, como las ondas del agua en el mar. No son producidas por la sustan-

cia, sino que llegan hasta la raíz de ésta. La relación sustancial llévanos á la relación causal. En la relación causal, una y la misma cosa es puesta unas veces como causa y otras como efecto. La causa del calor es el calor, y su efecto es también el calor. El efecto es un concepto más alto que el de accidente en la relación de sustancialidad, puesto que está enfrente de la causa, y la misma causa pasa á ser efecto. Pero, como quiera que en la relación causal todo lado presupone el otro, la verdadera denominación de este nexo, en el cual cada lado es á la vez causa y efecto, es la de reciprocidad (*Wechselwirkung*). La reciprocidad es una relación más alta que la de causalidad, tanto más cuanto que no existe pura causalidad. No hay efecto sin contraefecto ó reacción.

Con la categoría de reciprocidad, abandonamos ya el dominio ó territorio de la esencia. Todas las categorías de la esencia se nos manifiestan como la duplicidad de dos lados ó fases. Pues en la reciprocidad tenemos la oposición de la causa y el efecto reunidos en uno solo, por lo que en vez de la duplicidad aparece otra vez la unidad. Tenemos otra vez un sér que se divide en otros seres independientes, pero que son inmediatamente idénticos á él. Esta unidad de la inmediatividad del sér con la autodirección del sér es el concepto.

### 3. *La doctrina del concepto.*

Concepto es lo idéntico á sí mismo en otro; es sustancialmente totalidad, cuyos momentos (individual, especial) son el mismo todo (lo general), totalidad, que al mismo tiempo que le hacen diferente, conservan su unidad. El concepto es *a*) concepto subjetivo, la unidad de lo múltiple para sí, puesto según la norma en la abstracción del conte-

nido. Es *b*) objetividad, concepto en la figura de inmediatividad, como unidad exterior de existencias independientes. Es *c*) idea, la cual es también objetiva como trayendo á unidad consigo misma á la existencia objetiva, é inmanente al objeto como concepto de unidad de lo real.

a). *El concepto subjetivo* contiene los momentos de lo general, de la identidad diferenciándose de sí misma; de la singularidad, de la diferencia con lo general permanente en la identidad, y de la individualidad, de la esencia reuniendo en sí misma lo general y lo particular (género y especie). Lo general puesto por sí mismo es el concepto como tal. La unilateralidad desaparece en cuanto lo general es puesto como inherente á un individual, como predicado de un sujeto, esto es, en el juicio. El juicio expresa la identidad de lo particular con lo general, y el proceso de lo general al individualizarse, la autodirección del concepto: el concepto se manifiesta, no como algo abstracto, como sustancia, causa, fuerza, sino como determinación concreta, inmanente á la existencia individual en un mundo de individualidades. La unilateralidad del juicio, pues en él lo individual es puesto como inmediatamente idéntico con lo general, esto es, que ambos concuerdan en verdad (lo general es más amplio que lo individual, lo individual más concreto que lo general), desaparece en la conclusión del silogismo. En él lo general y lo particular son condicionados por lo especial, que aparece entre ellos como término medio. El silogismo representa de este modo lo general realizado en lo individual por medio de su especialización, ó lo individual según se manifiesta condicionado por lo especial en lo general; el silogismo expresa de este modo perfectamente la esencia del concepto, difiriendo en sí mismo en una pluralidad de seres, dentro de la cual lo individual por su especialización se manifiesta contrario á lo general y al mismo tiempo idéntico á éste.—Según lo dicho hasta aquí, el concepto no es algo meramente subjetivo, sino que

tiene realidad en la totalidad del sér concebida en él; considerado así, es concepto objetivo.

b). *Objetividad* no es sér, en general, sino un sér completo, determinado lógicamente. Su primera forma es el mecanismo, ó sea concordancia de elementos independientes que se conducen recíprocamente con indiferencia, y que sólo son reducidos á la unidad del todo por un nexo general (agregado). Esta indiferencia cesa en el quimismo, por medio del cual los seres independientes sufren atracción, penetración y neutralización, completándose en unidad. Pero la unidad es aquí meramente la negación de la disolución de lo individual en un todo; la tercera forma de la objetividad, es, por consiguiente, la teología, el fin (correspondiente al silogismo), el concepto realizándose, rebajando el sér á la condición de medio para sí mismo, y conservándose y guiándose á sí propio en este proceso de la cesación de la independencia de las cosas. El defecto en el concepto de fin, es que la objetividad es considerada contra sí mismo como cosa extraña á él; cesada ésta, nace el concepto del fin inmanente á la objetividad del concepto realizado en la objetividad, ó sea de la idea.

c). *La idea* es la más alta definición lógica de lo absoluto. Es el concepto, ni meramente subjetivo ni meramente objetivo, sino inmanente al objeto, al mismo tiempo independiente y uno consigo mismo. Su forma inmediata es la vida, el organismo, la unidad inmediata del objeto con el concepto, que le penetra como su alma, como principio vital. Pero el concepto aquí no es puesto por sí mismo; la idea como tal, frente al objeto, es el conocer, es el concepto volviéndose á encontrar á sí mismo en la objetividad (idea de la verdad), la autoformación del concepto en sí mismo, para suprimir la independencia del objeto, para elevar lo real á una adecuación lógica (idea del bien). Pero esta oposición de la idea y del objeto es sólo unilateral; el conocer y el obrar presuponen necesariamente la identidad del sér objetivo y del subjetivo. El sumo concepto es, por consi-

guiente, la idea absoluta, la unidad de la vida y del conocer, lo universal, tan infinitamente real como distinto de su inmediata realidad, pensándose á sí mismo y realizando su pensamiento.

La idea, abandonándose á la realidad inmediata, es la Naturaleza, y volviendo de la Naturaleza á unirse conscientemente consigo misma, es espíritu.

## II.—LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

La Naturaleza es la idea en forma de exterioridad; el concepto saliendo de su lógica abstracción y especializándose en la realidad. Ocúltase por consiguiente en ella la unidad del concepto, y la filosofía, en cuanto su objeto es seguir á la inteligencia oculta en la Naturaleza, seguir el devenir y la autosupresión de la Naturaleza en el espíritu, no puede olvidar que los productos de la Naturaleza no corresponden al concepto, sino que se desarrollan en una contingencia sin lazo, sin freno. La Naturaleza es una divinidad bacante, desenfadada. Por esto no ofrece una gradación lógica siempre creciente; por el contrario, en la Naturaleza las existencias parecen distintas, individuales, indiferentes las unas á las otras. La continuidad no existe más que en la idea.

Principio, camino y fin, son los términos de la filosofía natural. Su principio es la primera determinación ó determinación inmediata de la Naturaleza, la generalidad abstracta de su exterioridad, espacio y materia; su fin, el desasimiento del espíritu de la materia, en forma de individuo racional, consciente, en forma de hombre; el tema de la filosofía natural, es seguir los miembros intermedios de esta escala, desde la Naturaleza inconsciente hasta el

hombre consciente. En este proceso, la Naturaleza recorre tres etapas. Es:

1). *Materia y sistema ideal de la materia: mecánica.*—La materia es la exterioridad de la Naturaleza en su forma más general. Sin embargo, ya muestra aquella tendencia á ser por sí misma, que forma el hilo rojo de la filosofía natural, la fuerza de la gravedad. La gravedad es el sér en sí de la materia, su anhelo por volver á sí misma, primer indicio de la subjetividad. El centro de gravedad de un cuerpo es la unidad que busca. Esta misma tendencia, manifestándose en la multiplicidad, reside también en la gravitación universal, fundamento del sistema solar. La centralidad, el concepto fundamental de la gravedad, constituye aquí sistema en cuanto el movimiento y su velocidad, ó sea la revolución de los astros, se pueden reducir á leyes matemáticas, á sistema racional.

2). *A la materia* no corresponde, sin embargo, ninguna individualidad. En la misma astronomía, los cuerpos no interesan como tales, sino en sus relaciones geométricas. Trátase aquí ante todo de determinaciones cuantitativas, no cualitativas. Pero, en el sistema solar, la materia se encuentra á sí misma, ó sea su centro. La materia, como materia cualificada, es objeto de la física. En la física tenemos que habérnoslas con la materia individualizada en los cuerpos. A ella pertenece la Naturaleza inorgánica, su configuración y sus relaciones recíprocas.

3). *Orgánica.*—La Naturaleza inorgánica, que es objeto de la física, se destruye á sí misma en el proceso químico. Al perder en el proceso químico todas sus cualidades (cohesión, color, brillo, sonido, transparencia, etc.), muestran los cuerpos inorgánicos lo fugaz de su existencia y la relatividad de su sér. La cesación del proceso químico es lo orgánico, lo vivo. Los cuerpos vivos están siempre amagados de volver al proceso químico: oxígeno, hidrógeno, sal, pugnan siempre por formarse, pero son contrariados por la vida; la vida contraría el proceso químico, hasta que llega

la muerte; la vida es conservación, finalidad. Al par que en la física la Naturaleza se determina en individualidad, en la orgánica se determina en subjetividad. La idea como vida se manifiesta en tres grados:

a). Como cuadro general de la vida, como organismo geológico ó reino mineral. Sin embargo, el mundo mineral es el resultado y residuo de un proceso vital y formativo anterior. El terreno primitivo es el cristal endurecido de la vida, la tierra geológica es un cadáver gigantesco. La vida actual, renovada eternamente, la primera excitación de la subjetividad que brota, se manifiesta.

b). En el organismo vegetal ó reino de las plantas. La planta tiene ya un proceso de configuración, de asimilación y de generación. Pero aun no es en sí totalidad articulada. Cada parte de la planta es todo el individuo, cada rama del árbol es todo el árbol. Las partes se manifiestan indiferentes las unas á las otras; la copa puede convertirse en raíz, la raíz en copa. Así, pues, á la planta no corresponde la verdadera esencia de la individualidad, pues en ésta es indispensable la absoluta unidad del individuo. La unidad, la subjetividad concreta individualizada, la hallamos solamente en

c). El organismo animal, en el reino animal. Sólo el organismo animal tiene intususcepción ininterrumpida, movimientos libres, sensibilidad; en sus ejemplares más altos, calor interior y voz; en el hombre, por fin, la Naturaleza ó más bien el Espíritu, que obra á través de la Naturaleza, se manifiesta como individualidad consciente, como Yo. El espíritu consume en él su emancipación de la Naturaleza en forma de individualidad racional libre.

## III.—FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

1. *Espíritu subjetivo.*

El espíritu es la verdad de la Naturaleza, la cesación de su desasimiento, la identificación consigo misma. Su esencia es, pues, formalmente, la libertad, la posibilidad de abstraerse de todo; materialmente, la capacidad de manifestarse como racionalidad consciente, como espíritu, de hacer su reino del universo espiritual, de construir un edificio de racionalidad objetiva. Sin embargo, para adquirir conciencia de su propia racionalidad y negar cada vez más la Naturaleza, también el espíritu tiene, como la Naturaleza misma, una serie de grados, de estados de libertad que recorrer. Procedente de la Naturaleza y elevándose á su desasimiento y esencia, es primero alma ó espíritu natural y, como tal, objeto de la antropología en su sentido estricto. Vive como espíritu natural la vida universal planetaria y está sometido en este respecto á las diferencias de clima, á las variaciones de los años y de las estaciones; después comparte la naturaleza de su situación geográfica, esto es, está sometido á las diferencias de raza; lleva además impreso el sello del tipo nacional y es determinado por el género de vida, por el desarrollo corporal, etc., y estas condiciones naturales influyen también sobre su inteligencia y sobre su carácter moral. Por último, es de tener en cuenta aquí la determinación natural del sujeto individual, á saber, su natural, su temperamento, su carácter, su idiosincrasia de familia, etc. Luego vienen las variaciones de edad, relaciones sexuales, sueño y vigilia. El espíritu está aquí aún sumergido en la Naturaleza, y este estado medio entre el sér por sí mismo y el sueño natural es la sensación, el tejido del

espíritu en su individualidad semiconsciente. El sentimiento, esto es, la sensación en sí, de donde brota el existir por sí, es un grado más alto que la sensación; el sentimiento en su forma consumada es la dignidad. Mientras en la dignidad el sujeto está sumido en la especialidad de sus sensaciones, pero se siente uno consigo mismo, la dignidad es el dintel de la conciencia. El Yo aparece ahora como el centro en el cual están depositadas y como guardadas todas las determinaciones sensibles, ideas, conocimientos, pensamientos, el punto central en que se unen todas. El espíritu, como más consciente que el existir por sí consciente, como Yo, es el objeto de la fenomenología de la conciencia (la cual aparece aquí, en un círculo más limitado, como parte de la psicología).

El individuo era el espíritu, en cuanto aun estaba sumido en la Naturaleza; la conciencia ó el Yo es el espíritu, en cuanto arroja de sí la Naturaleza. Al divorciarse de ella, se recoge en sí mismo, y mientras antes, al verse unido á ella, se mostraba sujeto á las condiciones telúricas, nacionales, etc., ahora se encuentra enfrente al mundo exterior (tierra, pueblo, etc.). El despertar del Yo es, por consiguiente, el acto creador de la objetividad como tal, y, á la inversa, el Yo sólo despierta para la objetividad y frente á ella en subjetividad consciente. El Yo, frente á la objetividad, es conciencia en el sentido estricto de la palabra. La conciencia llega á la autoconciencia, recorriendo los grados de la conciencia inmediata sensible, de la percepción y de la inteligencia, y una vez llegada allí, se eleva al puro pensamiento de la personalidad, á la ciencia de sí mismo como libre Yo. La autoconciencia á su vez se hace conciencia universal ó racional, entrando en conflicto, al tratar de apropiarse la objetividad, con otros sujetos libres. De esta *bellum omnium contra omnes* (poderoso principio de la formación del Estado) nace la conciencia de la comunidad, buscando el punto medio entre la obediencia y el poder, esto es, la verdad general ó autoconciencia racional. La autoconciencia

cia racional es, en cuanto ya no se manifiesta negativamente con respecto á los demás, sino que reconoce su identidad con todos los seres, libre; se representa en los demás á sí mismo: el límite del Yo natural ha desaparecido. Tenemos ahora el espíritu, después de haber vencido su naturaleza y su objetividad, como espíritu, y como tal es objeto de la pneumatología.

El espíritu es primero espíritu teórico ó inteligencia, y después espíritu práctico ó voluntad. Teóricamente se manifiesta al sér racional como su objeto propio; prácticamente considera la verdad como objeto querido, librándose de la forma unilateral de la subjetividad y transformándola en objetiva. En este respecto el espíritu práctico es la verdad del teórico. En su camino para llegar á hacerse práctico, el espíritu teórico recorre los grados de la intuición, de la representación y del pensamiento: la voluntad, por su parte, se forma por el instinto, el deseo, la inclinación, hasta llegar á la libre voluntad. La realización de la voluntad libre es el espíritu objetivo, el Derecho, el Estado. En el Derecho, la Moral y el Estado, se realiza la libertad, la voluntad racional se realiza en Instituciones, en las que toma cuerpo la idea del bien. Todas las condiciones naturales é instintos se reproducen ahora moralmente como instituciones éticas, como derechos y deberes (el instinto sexual como matrimonio y familia, el instinto de venganza como código penal, etc.)

## 2. *El espíritu objetivo.*

a). La realización inmediata de la voluntad libre, el reconocimiento de la voluntad libre (jurídica) es el derecho. El individuo, en tanto es capaz de actividad jurídica, tiene y ejerce derechos: es persona. La máxima jurídica será según esto: «se persona y respeta á los demás como personas». La persona se crea un territorio en donde ejerce su capa-

cidad jurídica: la propiedad. Como persona poseo el derecho de propiedad, el derecho de imponer mi voluntad á las cosas que por esto son mías. Pero tengo igualmente el derecho de transmitir mi derecho á otras personas: esto se efectúa por medio del contrato, en el cual se realiza la perfecta libertad, la libre disposición de la propiedad. La relación contractual es el primer paso para el Estado, pero sólo el primer paso, pues definir el Estado como un pacto de todos con respecto á todo, es rebajarlo á la categoría de derecho privado y de propiedad privada. No está en la voluntad de los individuos que el Estado viva ó no. La relación contractual se refiere sólo á la propiedad privada. En el pacto, como convención voluntaria, reside la posibilidad de la independencia de la voluntad subjetiva contra el derecho en sí ó voluntad general. La infracción de ambas es el delito (delito civil, estafa, delito). Esta infracción exige una expiación, un restablecimiento del derecho ó de la voluntad general contra su momentánea supresión ó negación por la voluntad individual. El derecho, restableciéndose contra la infracción de una voluntad individual, la negación del delito, es la pena. Las teorías de la prevención, del temor y de la amenaza y del perfeccionamiento del delincuente, inventadas para fundamentar el derecho penal, desconocen la esencia de la pena. Todas estas teorías, echan mano de medios finitos, de medios inconscientes; pero un acto de justicia no puede ser rebajado á la categoría de medio; la justicia no se ejerce con otro fin que la justicia misma. La consumación y automanifestación de la justicia es un fin absoluto, un autofin. Aquellas consideraciones particulares sólo pueden ser tenidas como modalidades del lenguaje. La pena que se impone al delincuente es su derecho, su racionalidad, su ley, con la cual debe ser identificado. Su acto recae sobre él mismo. Hegel defiende, por esto, la pena de muerte, cuya abolición debe ser considerada como sentimentalidad anacrónica.

b). *La oposición de la voluntad general y la particular en*

*el sujeto, constituye la moralidad.*—En la moralidad, la libertad de la voluntad es autodeterminación de la subjetividad, es la negación de la exterioridad del derecho, es la voluntad penetrando en sí misma, determinando sus acciones según fines, por la propia persuasión del derecho y del deber. El punto de vista moral, es el derecho de la voluntad subjetiva, la libre decisión moral, el punto de vista de la conciencia. Este punto de vista tiene tres momentos: 1.º el momento del propósito (imputación); 2.º el momento de la intención y de la elección, en cuanto reconozco un hecho y sus consecuencias como mío, y en cuanto tengo el derecho de realizarlo (no de sacrificarlo al abstracto derecho); 3.º el momento del bien, en cuanto se ha de exigir á la voluntad subjetiva que ponga en unidad sus fines subjetivos con el fin general. El bien es la unidad de la voluntad subjetiva particular con la voluntad general ó concepto de la voluntad, con la voluntad racional; en oposición á él, el mal es la insubordinación de la voluntad subjetiva contra la general, el intento de elevar á absoluta la propia individualidad, el propio capricho, la voluntad irracional.

c). Dentro de la moralidad, el bien y la voluntad aparecen abstractamente uno frente á otro; la voluntad como libre es la posibilidad del mal; el bien es por lo tanto sólo lo que debe ser, pero no una realidad. La moralidad (*moralitas*) (1) es por lo tanto un punto de vista parcial. Lo sumo de la moralidad es la identidad concreta del bien y de la voluntad; la moralidad (*Sittlichkeit*). En ella el bien es una realidad, recibe la figura de instituciones morales, dentro de las cuales vive la bondad, manifestándose el bien en forma de autoconciencia natural, la moralidad en forma de bondad de carácter, de espíritu moral.

El espíritu moral se manifiesta primeramente ó en su

---

(1) Opónese aquí el término latino *moralitas*, al germano *Sittlichkeit*, expresando aquél la moralidad abstracta, y éste la moral concreta ó las buenas costumbres.—(N. del T.)

forma natural como matrimonio ó familia. En el matrimonio se dan tres momentos que no pueden ser separados y que, sin embargo, lo son con notoria injusticia. El matrimonio es: 1.º una relación sexual; se basa en la diferencia de sexos, y su moralidad consiste en que el sujeto, en vez de estar aislado, encentre su verdadera vida en la relación sexual; 2.º es relación jurídica, esencialmente comunidad de propiedad; 3.º comunidad espiritual de amor y confianza. Sin embargo, Hegel, da en este momento subjetivo poca preponderancia al sentimiento. La inclinación recíproca se encontrará ya en la vida matrimonial. Será más moral cuando el matrimonio se contrae por sí mismo, y el afecto personal nace después. Pues el matrimonio es ante todo deber. Hegel trata por esta razón de hacer imposible el divorcio. Por lo demás, Hegel desarrolla y describe con profundo instinto moral la esencia de la familia.

La familia, en cuanto es pluralidad de personas, pasa á ser sociedad civil, cuyos miembros, si bien conservan su independencia individual, constituyen verdadera unidad por sus necesidades, por el derecho que sirve de seguridad á las personas y á las cosas, y por el orden político exterior. Hegel distingue la sociedad civil del Estado, en oposición á la mayor parte de las nuevas doctrinas de derecho público, que considerando como fin principal del Estado la seguridad de las propiedades y de las personas, reducen el Estado á la sociedad civil. Pero desde el punto de vista de la sociedad civil, la guerra es incomprensible. En la sociedad civil, cada individuo existe para sí, es independiente, es fin para sí mismo; todo lo demás es medio. El Estado, por el contrario, no conoce ningún individuo independiente que sólo tenga por fin perseguir su felicidad individual; en el Estado, el todo es el fin y el individuo es medio. En cuanto al Derecho, Hegel, en contra de aquéllos que en nuestro tiempo claman contra la legislación, pide leyes escritas, inteligibles y accesibles á todos, y en lo que á la administración de justicia se refiere, la publicidad del

juicio oral y los juicios por jurados. Respecto al funcionamiento de la sociedad civil, Hegel manifiesta gran inclinación por la vida corporativa. Santidad del matrimonio y prestigio de las corporaciones son los dos momentos, dice, alrededor de los cuales gira la organización del Estado.

La sociedad civil se convierte en Estado, en la subordinación de los intereses particulares á la idea de una unidad moral. El Estado, es la realización de la idea moral, del espíritu moral, por medio del dominio que ejerce sobre el individuo. Por último, los Estados, considerados en sus relaciones mutuas como personas individuales, representan en sus diferentes vicisitudes el proceso de la historia del mundo.

En su concepción del Estado, Hegel se inclina á la antigua idea del Estado, que hacía pasar lo individual, el derecho de los particulares, á la voluntad del Estado. Hegel es partidario de la omnipotencia del Estado en el antiguo sentido. De aquí su oposición al moderno liberalismo, contra las pretensiones del individuo. El Estado es, para él, la sustancia racional, moral, en la cual el individuo se ha de anegar, la razón que dispone del individuo á su antojo. En este sentido considera Hegel la monarquía á la inglesa como la mejor forma de gobierno, considerando al rey como el punto que corona la i. Es necesario un individuo, piensa Hegel, que diga «Sí», que ponga á las decisiones de Estado un «Yo quiero», que sea como la cúspide de la voluntad del Estado. «La personalidad del Estado, dice, sólo es posible realizada en una persona, en un monarca». Hegel defiende, por lo tanto, la monarquía hereditaria. Pero erige como elemento mediador entre el príncipe y el pueblo una asamblea popular, no como fiscalizadora del gobierno, sino sólo para que el pueblo vea que es bien gobernado, para que la idea del Estado penetre en la conciencia del pueblo.

Los Estados y las nacionalidades desembocan en la co-

riente de la historia del mundo. La lucha de los pueblos unos con otros, el cambio del espíritu nacional de un pueblo con otro, es el contenido de la historia. El desarrollo ó la evolución de la historia del mundo, está por lo regular ligado al destino de un pueblo dominador, el cual aparece como el portador del espíritu del mundo, y enfrente del cual el espíritu de los demás pueblos carece de derecho. Así el espíritu de los pueblos alrededor del trono del espíritu absoluto, será como instrumento de su realización, como testigo y ornato de su gloria.

### 3. *El espíritu absoluto.*

El espíritu es absoluto en cuanto de la esfera de lo objetivo se eleva á sí mismo, á idealidad del conocer, á ciencia de la idea absoluta como verdad de todo sér. El dominio de la subjetividad natural por el derecho y la moral, es para el espíritu el camino por donde se eleva á la pura libertad, á la ciencia de su esencia, ideal como lo absoluto. El primer grado del espíritu absoluto es el arte, la intuición inmediata de la Idea en la realidad objetiva; el segundo es la religión, la certidumbre de la Idea como lo más elevado enfrente de toda realidad inmediata, el poder absoluto del sér, concebido como por encima de todo lo individual y finito; el tercero la filosofía, la unidad de los dos primeros, la ciencia de la Idea como lo absoluto, que, al mismo tiempo que puro pensamiento, es la inmediata realidad de todo sér.

a). *Arte.*—Lo absoluto se revela inmediatamente por la intuición sensible como belleza ó arte. La belleza es la manifestación de la Idea por un medio sensible (piedra, color, sonido, discurso), la realidad de la Idea en la forma de fenómeno limitado. En la belleza (y en sus especies, la simple belleza, lo sublime y lo cómico) se dan siempre dos factores, pensamiento y materia; pero ambos constituyen un

todo inseparable: la materia no puede expresar otra cosa que el pensamiento que la anima y la penetra y cuya manifestación exterior es. Las distintas relaciones en que se pueden dar unidas la materia y la forma, dan origen á las diferentes formas artísticas. En la forma simbólica predomina la materia: el pensamiento penetra con fatiga á través de ella, para representar el ideal. En la forma clásica alcanza el ideal su expresión adecuada en la materia, contenido y forma están perfectamente equilibrados. En el arte romántico, en cambio, el espíritu predomina, y la materia es una mera apariencia ó signo, por el cual asoma por todas partes el espíritu y le penetra. Con las diferentes formas de arte están relacionadas las artes particulares, pero su diferencia está condicionada por las diferencias de materia. 1) El comienzo del arte es la arquitectura. Corresponde esencialmente á la forma simbólica, puesto que en ella aun predomina la materia sensible, como que busca sólo la verdadera proporción entre la forma y el contenido. Su material es la piedra, configurada según las leyes de la gravedad. Por esto tiene el carácter de masa, la muda seriedad, la sublimidad oriental. 2) La escultura, si bien emplea como materiales la masa inerte, es un progreso de lo inorgánico á lo orgánico. Hace del material un vehículo absoluto, en cuanto le da la forma corporal. El material, en cuanto representa al cuerpo, palacio del alma, en su claridad y belleza, expresa el ideal; no queda en él ningún trozo de materia que no venga á servir á la Idea. Pero la escultura no puede representar la vida, la mirada, la voz, el alma. Esto sólo puede hacerlo un arte romántico por excelencia 3), la pintura. Su medio, no es ya un abstracto material grosero, sino las superficies coloreadas, los animados juegos de luz: produce la ilusión de las tres dimensiones espaciales. De aquí que pueda expresar toda la escala de sentimientos, estados de ánimo, acciones y movimientos dramáticos. La completa supresión de toda relación espacial es 4), la música. Su material es el sonido, la vibración

interior de un cuerpo sonoro. Por este medio se sustrae por completo á la intuición sensible y obra exclusivamente por el sentimiento. Su región es el alma. La música es la más subjetiva de las artes. 5) En la poesía, finalmente, ó arte discursivo, llega el arte á encontrar su medio más elocuente de expresión; en ella habla el arte; la poesía lo puede representar todo. Su material no es el mero sonido, sino el sonido como palabra, como signo de una idea, como expresión de la razón. Pero en el verso este material no se configura libremente, sino con arreglo á las leyes del ritmo musical. En la poesía se refunden todas las artes; corresponde al arte plástico como epos, como narración de hechos nacionales é históricos; es música como lírica, como expresión de estados de alma interiores; es unión de estas dos artes como poesía dramática, como representación de luchas entre caracteres activos, arraigados en intereses opuestos.

b). *Religión.*—La poesía forma el puente del arte á la religión. En el arte, la Idea existe para la intuición; en la religión, existe para la representación. El contenido de todas las religiones es la elevación del espíritu al absoluto como sustancia que todo lo comprende ó abarca y concilia toda oposición, el sujeto concibiéndose en Dios. Todas las religiones buscan la unidad de lo divino y lo humano. 1) Las religiones naturales de Oriente realizan esta unión de la manera más grosera. Dios es para ellas aún, poder natural, sustancia natural, ante la cual lo «finito» desaparece como nada. Un grado más alto representan 2) las religiones de individualidad espiritual, en las cuales lo divino es concebido como sujeto: como subjetividad sublimada de poder y sabiduría, en el judaísmo, la religión de la sublimidad; como ciclo de figuras plásticas, en la religión griega, la religión de la belleza; como fin absoluto del Estado, en la religión romana, la religión de la razón ó de la finalidad. La conciliación positiva de Dios y del mundo sólo la realiza 3) la religión revelada ó cristiana, en cuanto concibe en la

persona de Cristo el Hombre-Dios, la unidad realizada de lo divino y lo humano, y concibe á Dios como idea desdoblándose ó separándose de sí misma (humanizándose) como Trinidad. El contenido espiritual de la religión revelada ó el cristianismo, es, por lo tanto, el mismo que el de la filosofía especulativa, sólo que en aquélla se manifiesta en forma de idea, en forma de historia, mientras que en ésta se revela en forma de concepto lógico. Si despojamos á la religión de su forma ideológica, quedará el punto de vista de la

c). *Filosofía absoluta*, que no es otra cosa que el pensamiento concibiéndose á sí mismo como verdad, y reproduciendo el Universo natural y espiritual en sí mismo, cuya evolución es el sistema de la filosofía, un ciclo de ciclos.

Poseemos una biografía de Hegel por Rosenkranz (Berlín, 1844) y otra de R. Haym («Hegel y su tiempo», Berlín, 1857). La última contiene una de las mejores críticas de su doctrina. Pero la más detallada exposición de la filosofía de Hegel la encontraremos en la «Historia de la filosofía moderna» de Kuno Fischer, 8 tomos (1902). Además son dignas de mención: Ed. v. Hartmann, «Sobre el método dialéctico» (Berlín, 1868); K. Koestlin, «Hegel en su aspecto filosófico, político y nacional» (Tubinga, 1870); M. Schasler, «Hegel, el pensamiento popular de su obra» (2.<sup>a</sup> edic., Berlín, 1873); este último, juntamente con la «Introduction à la philosophie de Hegel» del italiano A. Vera (1855), muy á propósito para la iniciación en el estudio del filósofo. Por último: C. Caird, «Hegel» (Londres, 1883) en los *Philosophical Classics*.

§ 46.—La escuela hegeliana y sus impugnadores. Materialismo y teísmo.

La mayor parte de los pensadores, historiadores, teólogos y estéticos de la primera mitad y mediados del siglo XIX, pertenecen á la escuela hegeliana ó, por lo menos, están influenciados por ella. Así, por ejemplo, los teólogos Carlos Daub (1765-1836); Fil. Marheineke (1780-1846); F. Chr. Baur (1792-1860); además, Eduardo Zeller (1814, «Filosofía de los griegos y su evolución histórica»); David Federico Strauss (1808-1874); Juan Eduardo Erdmann (1805-1892; «Ensayo y exposición científica de la historia de la nueva filosofía», Riga y Leipzig, 1834); Kuno Fischer (1824 «Historia de la filosofía moderna» 6 tomos, lógica y metafísica); Federico Teodoro Vischer (murió 1887; «Estética», «Bosquejos críticos»); Carlos Cristián Planck (1819-80), el cual, partiendo de Hegel, cuya doctrina quiso desarrollar de una manera original, llega á un «Sistema del puro realismo» (1850-51; «Alma y espíritu» 1871; «Testamento de un alemán» 1881).

La crítica de la historia evangélica de Strauss, que forma época, así como la de la dogmática, demuestra que se puede ser puro hegeliano sin reconocer la armonía afirmada por Hegel y sus primeros discípulos entre la ciencia y la fe; que antes bien la aceptación de los principios hegelianos conduce á la solución de los más importantes problemas religiosos en un sentido completamente contrario á la Iglesia. Contra este resultado levantáronse los hegelianos ortodoxos, produciéndose por esta causa una división entre la «derecha» hegeliana (antiguos hegelianos) y la «izquierda» (modernos), entre los cuales el centro estaba representado por K. Rosenkranz y Michelet. Los principales hegelianos de la «izquierda» son, junto á Strauss, Luis

Feuerbach (1804-1872; su obra principal: «La esencia del cristianismo» 1841); Bruno Bauer (murió 1882, su principal obra «Crítica de los Sinópticos») y Arnold Ruge (en 1838, en colaboración con Echtermeyer, sus «Anales de ciencias y artes», condenados en 1843 por el Gobierno de Sajonia).

De este modo, mientras uno de los lados del hegelianismo, con Strauss y especialmente con Luis Feuerbach, se manifestaba como un naturalismo formal, preparando en gran manera el materialismo (fundado á principios del año 50 por Vogt y Moleschott, y popularizado por L. Büchner («Fuerza y materia»), tendencia que era trasladada al campo social por Carlos Marx, la doctrina hegeliana recibía por el lado opuesto un desarrollo deísta por hombres como Cr. Hermann Weisse (murió 1866), J. H. Fichte (murió 1879), M. Carriere (1817-1895), J. Huber (murió 1879), y otros. El lazo común que une á estos filósofos, á pesar de sus muchas diferencias individuales, y que, si por un lado señala su proveniencia de la escuela hegeliana, por otro, aun más, los constituye en enemigos de la misma, es el deísmo especulativo.

Los más salientes sistemas deístas de la filosofía posthegeliana son los de Gustavo Teodoro Fechner (1801-88) y R. Hermann Lotze (1871-81). Ambos ocupan una posición bastante aislada en la nueva literatura filosófica; el de Fechner, principalmente, es el más original y fecundo, cuya metafísica se separa más de los intereses y caminos de la moderna filosofía y de las ciencias modernas, y con harta frecuencia raya en los límites de la fantasía. Fechner denomina su concepción del mundo «concepción diurna» («Tagesansicht») en oposición al idealismo ateo y desconsolador reinante, á que llama «concepción de la noche» (Nachtansicht) á esa teoría del conocimiento mecánico-fisiológica, que diputa todo lo que vemos y oímos por ilusión, por una apariencia interior, por el mero testimonio del sujeto que percibe, así como considera que es

tan gran absurdo como admitir que el sol da vueltas alrededor de la tierra, el creer que «la tierra con el sol da vueltas alrededor del hombre». La filosofía diurna, dice en otra parte, «admite un mundo lleno del espíritu divino antes de la existencia del hombre, el cual engendró á éste sin cortar el lazo que los unía y continuó obrando sobre él como retoño ó rama; el hombre á su vez obró sobre el mundo, produciéndose un mutuo influjo de abajo á arriba y en todas direcciones, por medio del cual el mundo evoluciona bajo el influjo de un espíritu universal que todo lo mantiene en íntima relación». Este espíritu general es Dios, el cual también, según la filosofía diurna, está por encima de todo lo humano, «pero no porque sea opuesto al hombre, sino porque reúne en sí en grado sumo todas las cualidades humanas, en grado para nosotros inaccesible», aunque no transcendente. La *Biblia* nos predica: ama á Dios sobre todas las cosas y al prójimo como á ti mismo; la filosofía diurna vuelve la frase diciendo: Dios ama á todas las cosas como á sí mismo, amando en ellas parte de su esencia. Nunca están las cosas más cerca de él, ni Dios más cerca de nosotros, ni nosotros más cerca del prójimo, que cuando consideramos que nosotros todos formamos parte de él y que él nos completa constituyendo un todo con nosotros. Sentir y pensar esto es la divina felicidad, y en todo pensamiento que nos aparte de este camino, hay algo de impiedad». Otras muchas cosas que parecen absurdas para la filosofía de la noche—la cual considera naturales muchos absurdos—son cosas fácilmente comprensibles para la filosofía del día. Por ejemplo, que las plantas y las estrellas, y la tierra misma, como madre de todo lo vivo, son seres animados; que hay espíritus más altos que el de los hombres, y que en un más allá que no está esencialmente separado del más acá y que sólo es dilatación y elevación de este más acá, hay seres que viven en Dios y con los cuales nosotros, los que todavía habitamos este mundo, vivimos en un comercio inconsciente por nuestra parte, el cual será

consciente en cuanto lleguemos adonde ellos moran, etcétera, etc., proposiciones de fe si se quiere; pero ¿no son otras tantas proposiciones de fe «lo universal, lo sumo, lo último, lo distante, lo sutil, lo profundo, según nuestra propia naturaleza? «Sí; en rigor, todo lo que no es objeto inmediato de la experiencia, lo que no está demostrado lógicamente, es también asunto de fe».

El hermoso libro de Fechner, del cual citamos los anteriores párrafos, y que contiene toda su metafísica, se titula «El concepto del día frente al concepto de la noche» (1879). Mas detallados encuéntranse estos pensamientos de Fechner en la obra en tres tomos, su obra principal de carácter metafísico, titulada «Zend-Avesta ó sobre las cosas del cielo y del más allá» (1851; 2.<sup>a</sup> edic. de Kurd Lasswitz, 1901), y además en el «Nanna ó sobre la vida animada de las plantas» (1848; 2.<sup>a</sup> edic. de Kurd Lasswitz, Hamburgo, 1899), en «Los tres motivos ó razones de la fe» (1863), y en el «Librito de la vida después de la muerte» (4.<sup>a</sup> edic. 1900). Además de estos y otros pequeños libros, algunos publicados bajo el seudónimo de Dr. Mises, son de citar su «Preparación para la estética», rico en pensamientos (1876, 2 tomos; 2.<sup>a</sup> edic. 1897-98) y la célebre obra de ciencias exactas, pero principalmente dedicada á metafísica «Elementos de psicofísica» (1860, 2 tomos; 2.<sup>a</sup> edic. 1889). Su atomística dinámica (Atomo = fuerza central) la desarrolla en su obra «Sobre la filosofía física, ó doctrina de los átomos» (1855; 2.<sup>a</sup> edic. 1864).

Lotze vuelve, en su concepción de los «reales» originarios, á Leibniz, pero se diferencia de él en que admite una acción recíproca de los seres espirituales simples (mónadas). La posibilidad de tal influjo mútuo se explica por la unidad de esencia de las mónadas ó por la unidad de la sustancia (de lo absoluto), del cual son mera modificación las mónadas. La razón última de todo sér es Dios, el espíritu divino personal, el cual crea los seres para que contribuyan á la realización en el mundo de la idea del bien. Sólo son

inmortales aquellos seres cuya vida tiene un contenido de valor é importancia para el todo. La obra principal de Lotze, á la cual precedieron varias de ciencias naturales, es «Microcosmos, Ideas para la historia natural ó historia de la humanidad» (1856, 3 tomos; 5.<sup>a</sup> edic. 1896). De su sistema sólo se publicaron las dos partes: «Lógica» (1874; 2.<sup>a</sup> edición, 1881) y «Metafísica» (1879). Además existe de él una «Historia de la estética en Alemania» (1868). Su hijo Roberto Lotze y su amigo E. Rehnisch editaron sus conferencias (Psicología, 1881); «Filosofía religiosa natural y práctica», y «Metafísica», en 3.<sup>a</sup> edic. 1901). Hay que agregar aún tres tomos de «Pequeños escritos» (Leipzig, 1885-1891). En la biblioteca Frommann se han publicado monografías sobre Fechner, de K. Lasswitz y sobre Lotze, de R. Falckenberg, parte I (1896 y 1901). Además véase sobre Fechner: J. E. Kuntze («E. Th. Fechner», Leipzig, 1829), E. Pfeiderer, «Concepciones filosóficas de Lotze», 2.<sup>a</sup> edición, Berlín, 1884) y O. Caspari (H. Lotze, 2.<sup>a</sup> edic. 1894) y sobre ambos: Th. Simón («Alma y cuerpo en Fechner y Lotze», Gottinga, 1894).

#### § 47.—Schopenhauer.

Entre los adversarios de Hegel, ocupa el primer lugar, tanto por razón cronológica como por su importancia, el hombre que ya durante la vida de aquél le combatió rudamente, y que vino á ser luego el heredero de su popularidad: Arturo Schopenhauer. Nació el 22 de Febrero de 1788, en Danzig, en donde su padre figuraba como uno de los más prestigiosos comerciantes. Su madre fué la conocida escritora, muy leída en su tiempo, Juana Schopenhauer. En 1793 se trasladó la familia á Hamburgo, y allí empezó la peregrinación que Schopenhauer continuó hasta 1833. A los nueve años fué llevado Arturo, por su padre, al Ha-

vre, y allí, en casa de un industrial amigo de la familia, recibió, durante dos años, lecciones particulares, y aprendió cumplidamente el idioma francés. De vuelta á Hamburgo, ingresó en un instituto de enseñanza libre. Por aquel tiempo se despertó en él la afición al estudio de las ciencias, afición que amenazaba ser un obstáculo para el designio que su padre había formado de hacer de su hijo Arturo un comerciante. Entonces el astuto Enrique Schopenhauer, supo usar de un ardid, colocando á su hijo en la alternativa de emprender un largo viaje, renunciando para siempre al estudio de las ciencias y comenzando la carrera del comercio, ó matricularse en la Universidad. El empedernido viajero de quince años, no supo resistir á la tentación y escogió el primer camino.

El itinerario comprendía Bélgica, Inglaterra, Francia, Suiza y Alemania, y duró desde la primavera de 1803 hasta el Otoño de 1804. Los seis meses que la familia permaneció en Inglaterra, los pasó Arturo en el colegio de un eclesiástico de Londres, donde echó los cimientos de su conocimiento de la lengua y de la literatura inglesas, así como su odio contra la hipocresía religiosa de este país. En el Otoño de 1804, acompañó á su madre á Danzig, en donde fué confirmado. En Diciembre volvió á Hamburgo, donde se disponía, al comenzar el año de 1805, á cursar la carrera de comerciante. La muerte repentina de su padre, acaecida pocos meses después, varió el rumbo de la vida de Schopenhauer. El respeto á la memoria de su padre le impidió decidirse inmediatamente á abandonar la, para él, odiosa carrera mercantil; pero como su madre, que ya se había trasladado á Weimar, inquieta por su humor sombrío, tomase consejo de su amigo Fernow, lo mandó á Gotha é ingresó en el Gimnasio. Allí, bajo la dirección de Jacobs y de Döring recobró rápidamente el tiempo perdido.

Después de seis meses de permanencia en Gotha, volvió Schopenhauer á Weimar y preparóse, por medio de estudios privados, bajo la dirección de Passow, en cuya casa vivió,

para el ingreso en la Universidad. En 1809 pasó á la Universidad de Gottinga, donde especialmente las conferencias de G. E. Schulzes (autor del *Aenesidemus*), despertaron en él la pasión por la filosofía. En 1811, atraído por la fama de Fichte, marchó á Berlín, y allí permaneció hasta 1813. La guerra le impidió graduarse de doctor, como pensaba hacerlo en aquel mismo año. Schopenhauer, buscando un asilo, refugióse en Rudolstadt, y allí entregóse á componer la disertación sobre la *Cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, que le sirvió de tema para el doctorado, que consiguió en la facultad de Jena *in absentia*. El invierno le llevó á Weimar, poniéndose en relación con Goethe y con el orientalista Federico Mayer. El primero consagró á Schopenhauer en su Teoría de los colores, el segundo le hizo trabar conocimiento con los escritos sagrados de la India. El *Oupnekhat*, que por cierto sólo podía conocer traducido, le agradó tanto, que lo declaró su Biblia, y dijo que sería el libro de su consolación en la hora de su muerte.

Las diferencias entre Schopenhauer y su madre, que desde hacía largo tiempo se habían manifestado ya, acentuábanse cada vez más; la convivencia de ambos se hizo imposible, y Schopenhauer se trasladó á Dresde en 1814, donde vivió solo, estudiando, hasta 1818. Allí escribió (1815) su «Tratado sobre la visión y los colores», y trazó el plan de su gran obra «El mundo como voluntad y como representación», cuyo primer tomo apareció en 1819. En el otoño de 1818, pasó Schopenhauer á Italia. La quiebra de la casa de comercio de Danzig en la cual había interesado su madre la mayor parte de su fortuna, le obligó á volver á Alemania antes de lo que pensaba. Aun cuando estuviese prevenido contra pérdidas de consideración, tuvo por cuerdo asegurar su porvenir, adscribiéndose á una Universidad. Así lo hizo en 1820 en la de Berlín. Sin embargo, no enseñó allí más que seis meses.

Como no le conviniese la estancia en Berlín, y á conse-

cuencia también del poco éxito que como docente había tenido, volvióse, en la primavera de 1822, á Italia. Después de una corta estancia en Dresde, tornó, en 1825, á Berlín, pero no dió allí ninguna conferencia, si bien su nombre figuraba en la lista oficial de profesores. Durante esta última residencia en Berlín, tradujo Schopenhauer el «Oráculo manual y arte de prudencia», de Baltasar Gracián, del español al alemán. En 1830 publicó en latín la segunda edición, corregida y destinada al extranjero, de su «Teoría de los colores» que, bajo el título «Theoria colorum physiologica eademque primaria», apareció en tres tomos en «Radii scriptores ophtalmologici minores».

Atemorizado por los progresos del cólera, abandonó Schopenhauer á Berlín en 1831, y se dirigió á Frankfort. Las enfermedades y el tedio que le acometieron durante su residencia en Frankfort, le hicieron pensar en trasladarse temporalmente á otra parte. Eligió Mannheim, donde permaneció hasta su muerte, acaecida repentinamente el 21 de Septiembre de 1860.

A la época de Frankfort pertenecen, además de las dos Memorias «Sobre la libertad de la voluntad humana» y «Sobre el fundamento de la moral» (publicadas en 1841 con el título común de «Los dos problemas fundamentales de la Ética»), otra, en un tomo, «Complementos», edición aumentada de «El mundo como voluntad y como representación» (1844), y la obra más popular de Schopenhauer: los dos tomos «Parerga y Paralipomena» (1851). Las obras completas fueron editadas en 1873-74 por Julio Frauenstaedt, que también publicó las «Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer» (Leipzig, 1854; nueva serie, 1876), y un «Schopenhauer-Lexicon» (1871). Otra edición completa figura en el catálogo de Reclam, Leipzig (E. Grisebach, 6 tomos, «Manuscritos» de Schopenhauer; «Testamento», 4 tomos, 1891-1892), y también con una introducción de Rodolfo Steiner (Stuttgart, 1894, 12 tomos). De la multitud de escritos sobre Schopenhauer, sobresalen las biografías y comentarios de

V. Gwinner (2.<sup>a</sup> edición, 1878), R. Koeber (Heidelberg, 1888, E. Grisebach, 1897, en Bettelheims «Geisteshelden»), Joh. Volkelt (1900, en «Frommanns Klassikern der Philosophie», tomo X) y P. J. Moebius (Leipzig, 1904).

El pensamiento capital de Schopenhauer se puede condensar de la siguiente manera:

La única cualidad que hace al hombre superior á los animales, aquella facultad especial llamada razón, reflexión ó pensamiento, en su más estricto significado, no es otra cosa que la facultad de abstracción, y su función única es la de formar, relacionar ó separar los conceptos, en los cuales se basa el señorío, dignidad y grandeza del humano espíritu. La capacidad de formar conceptos ó pensamientos abstractos, depende en el hombre de la imaginación, facultad en virtud de la cual su vida se diferencia tanto de los animales; pero la imaginación es también la que hace posible aquella propiedad específica del hombre, que ya Platón y Aristóteles consideraban como fuente de la filosofía y de la metafísica, á saber: la admiración. La metafísica es el conocimiento de aquéllo que constituye el interior de la Naturaleza, y que condiciona á ésta: traspasa el mundo sensible ó de la representación, para buscar lo que éste encierra dentro de sí ó detrás de sí, es decir, la cosa en sí, pero considerada, no independientemente de toda apariencia, sino como aquéllo que se nos aparece en la Naturaleza. Es inmanente, y no puede nunca llegar á ser trascendente; no se puede proponer otra más que la mera explicación é interpretación de la experiencia, «una íntegra reproducción ó reflejo del mundo en conceptos». La filosofía trata de conocer, por medio de la representación ó de la apariencia, lo que no es representación; por tanto, la realidad del mundo. Y como el tiempo sólo tiene significación para lo aparente, ó sea para el fenómeno, y no es aplicable en modo alguno á la esencia del mundo, toda determinación ó relación temporal debe ser excluida ó descartada del estudio de la esencia del mundo. También

debemos rechazar, por no tener fundamento alguno, la usual división de la filosofía en teórica y práctica: la filosofía, en cuanto á su objeto, no hace sino observar é investigar; por tanto, es siempre teórica. ¿Cómo llegamos al conocimiento de la realidad del mundo? Esta es la cuestión cardinal de la filosofía.

Lo único que no es conocido, de donde podemos partir, de donde debemos buscar el camino para llegar al «interior de la Naturaleza», es el mundo como representación. ¿Cómo se produce este mundo de la representación y cuáles son sus formas fundamentales? La primera y principal, es la división en objeto y sujeto. «Ninguna verdad es más cierta, dice Schopenhauer, ni más independiente de todas las demás, ni que necesite menos de ser probada, que la de que todo lo que se halla en el entendimiento, esto es, en su totalidad, es un objeto en relación con un sujeto». El mundo como representación, sólo existe por el sujeto y para el sujeto. Es objeto, y como tal, juntamente con sus más universales formas, conocidas *à priori* por nosotros, el principio de razón, el espacio, el tiempo y la causalidad, completamente ideal, es decir, condicionado pura y simplemente por nuestro intelecto y perteneciente á éste. Lo real, la cosa en sí, por consiguiente, no puede nunca ser objeto de nuestro conocimiento, y de este modo Schopenhauer, de acuerdo perfecto con Kant, niega la posibilidad de llegar á conocer la cosa en sí por el mero camino del conocimiento objetivo, que es y será siempre representación.

El problema, pues, del conocimiento real de la cosa sería insoluble si nouviésemos abierto otro camino, más obscuro, pero más seguro también, á saber: la conciencia de nosotros mismos (en sentido filosófico); ese camino, por decirlo así, subterráneo; esa secreta relación con la cosa en sí, la cual, como por traición y por astucia, nos introduce en la fortaleza que nos hubiera sido imposible tomar por un ataque exterior.

Así pues, el conocimiento de nosotros mismos es la úl-

tima meta de toda especulación, porque es la llave del conocimiento de la esencia interior de las cosas. Y puesto que nuestro Yo es también objeto de nuestro conocimiento, y pertenece por lo mismo al mundo de las representaciones, el principio de razón, aplicado á nuestro mundo interior, nos proporciona un guía que nos indica la dirección en que la esencia de las cosas debe buscarse.

El principio de razón suficiente es el principio de todo conocimiento, y no es susceptible de demostración alguna, puesto que toda demostración necesariamente le presupone. Expresa que todo procede de algo, que toda representación tiene necesariamente una razón que la explica. Todo el campo de nuestras representaciones se divide en cuatro clases, en cada una de las cuales el principio de razón se presenta en una forma distinta y propia. Estas formas ó desmembraciones del mismo, son lo que Schopenhauer, usando de una feliz expresión, llama «la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente».

En la clase de las representaciones abstractas ó conceptos, aparece el principio de razón suficiente como principio de conocimiento (*principium rationis sufficientis cognoscendi*). «En conformidad, dice, para que un juicio exprese un conocimiento, debe apoyarse en una razón suficiente: á causa de esta cualidad se dice que su predicado es verdadero».

Para la clase de representaciones que constituyen la parte formal del mundo empírico, esto es, para las formas apriorísticas de nuestra intuición, para el tiempo y el espacio, rige el principio de razón de ser (*principium rationis sufficientis essendi*). Bajo esta figura se puede formular como «la ley con arreglo á la cual las partes del espacio y del tiempo se corresponden unas con otras, en lo que se refiere á la situación y á la sucesión», y su dominio propio son las matemáticas.

El mundo de los objetos concretos ó empíricos, forma una nueva clase de representaciones: las representaciones

empíricas, intuitivas, totales, cuyo principio explicativo es el principio de razón del Devenir (*principium rationis sufficientis fiendi*) ó sea la ley de causalidad. Éste se presenta en la Naturaleza bajo tres formas distintas: como causa en sentido estricto, como excitación ó estímulo y como motivo, distinción que corresponde á la diferencia esencial entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales.

La motivación no es otra cosa que la causalidad obrando por medio del conocimiento. El motivo pertenece á la categoría de las causas; pero la manera como conocemos nosotros la motivación, es muy diferente de la manera de conocer las dos primeras formas, por lo que no necesitamos emplear para la clase de representaciones, á la cual sólo se refieren motivos, á saber, nuestros actos voluntarios (resoluciones y acciones), el principio de razón, en su forma general de ley de causalidad, sino que debemos separar una forma especial, la cuarta y última forma del principio de razón. Ahora bien, esta es la ley de motivación ó el principio de razón del obrar (*principium rationis sufficientis agendi*).

Como los principios lógicos, matemáticos y físicos se nos manifiestan conjuntamente con el mundo fenomenal, es imposible encontrar por este camino el principio del mundo real. Tratemos de hacerlo por el camino de los motivos ó de los principios éticos. El motivo es el fin de nuestros actos, presente en la conciencia ó conocido por ella. Así pues, para la eficacia del motivo son necesarias dos condiciones: el fin y su conocimiento. Conocemos el fin por medio del intelecto; pero ¿en dónde obra el motivo como tal? Donde hay fin hay también, necesariamente, voluntad de realizarlo. Así pues, la voluntad precede y el fin engendra. La capacidad para obrar según los motivos es el principio de conocimiento, puesto que los seres que obran por motivos, esto es, todos los seres animados, son seres que poseen representaciones (inteligentes) y, al mismo tiempo, voluntad, ó sea seres volitivos. Lo pri-

mero es el principio del mundo ideal ó de las representaciones, y como fuera de éste no hay ni puede haber nada más que lo en él representado, esto es, el principio del mundo real, de aquí que mi voluntad sea el núcleo de mi existencia, de mi sér, pues el total de la existencia humana consiste indudablemente en dos factores: conocimiento y actos. El principio del conocimiento es el intelecto, el principio de las acciones es la voluntad, y como quiera que un lado del mundo, el lado ideal, corresponde al intelecto, el otro lado, ó sea el real, debe estar representado por la voluntad. Y una vez reconocida así nuestra propia esencia como voluntad, no tardaremos en declarar que la esencia del mundo es esta misma voluntad manifestándose tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico; en una palabra, declararemos que esta voluntad es la cosa en sí, porque entre los motivos y la excitación ó la causa, en sentido estricto, sólo hay diferencia de grado y, por consiguiente, en su raíz son idénticos. Los motivos son fines conscientes y queridos, mientras que la excitación y la causa son ciegas, no conocidas, explicables por la ley general del fin y hecha abstracción del intelecto, esto es, por la pura voluntad inintelectual. De este modo encontramos en el dominio de los motivos, en nuestro propio Yo, una explicación de la cosa en sí; pero explicación no es la palabra, pues hallar la cosa en sí, esto es, hacerla objeto de conocimiento, no se puede decir de ella como de tal cosa en sí, sino considerada como una representación, pues al designar Schopenhauer la voluntad como cosa en sí, no debemos entenderlo al pie de la letra, sino como una pura denominación *à potiori*, esto es, como una denominación del género por una de sus más excelentes cualidades; la cosa en sí, para ser pensada como algo objetivo, debe tomar el nombre y el concepto de alguna de sus manifestaciones, y, por cierto, lo toma aquí de la más cumplida y evidente, cual es la voluntad humana.

Esta concepción del principio del mundo como volun-

tad no es un hecho aislado en la historia: Schopenhauer cita á menudo máximas y sentencias de los filósofos antiguos y modernos que contienen en sí este pensamiento fundamental; pero el más grande de los predecesores en que se apoya y de que parte es Kant, en cuya doctrina del carácter inteligible aparece bien claramente la cosa en sí como voluntad. Por esto, precisamente, es este punto de la filosofía kantiana, juntamente con el supuesto de la estética transcendental, lo que Schopenhauer coloca sobre todo lo demás, declarándolo lo más hermoso y profundo que la mente humana produjo.

La explicación del mundo como un principio ético (voluntad), edifica realmente la filosofía schopenhaueriana sobre la ética, dando á ésta, en su más estricto sentido, un fundamento que hasta aquí le había faltado. «Sólo la metafísica, dice Schopenhauer, es real é inmediatamente la base de la ética, la cual originariamente está construída éticamente sobre la materia de la ética, ó sea la voluntad. Por esto yo, con mucho más derecho que Espinosa, hubiera podido titular *Ética á mi Metafísica*». La voluntad, como cosa en sí, es la condición del mundo fenomenal, y está fuera del dominio del principio de razón, siendo, por consiguiente, sin principio y absolutamente libre. El querer en sí, precisamente porque completa nuestro sér íntimo y coincide con nuestra conciencia, no se puede definir en modo alguno y sí sólo describir como una fuerza ciega, eterna, infinita, y como tal, el más alto dolor imaginable. La voluntad sufre por sí misma y busca redención, y no la puede encontrar sino en su propio aniquilamiento: mientras la voluntad permanece mera voluntad, dura el deseo y el sufrimiento. Para poner un fin á este sufrimiento, la voluntad debe conocerse á sí misma; por decirlo así, volver sobre sí misma, crear una luz que la ilumine y que la traiga á quietud: esta luz es el intelecto; por medio de él llega la voluntad al conocimiento de sí misma. El intelecto es, por lo tanto, producto de la voluntad, pero no, como ésta, primario y metafísico, sino

secundario y físico; físico porque está ligado á un organismo. La voluntad debe, según esto, producir primeramente la Naturaleza orgánica, esto es, debe representarse como tal, objetivarse; pero la Naturaleza organizada tiene como presupuesto la Naturaleza inorgánica; por lo que la voluntad se ve obligada á comenzar su obra redentora en un orden aun más bajo. La Naturaleza entera hasta llegar al hombre, se nos ofrece como una serie de grados de objetivación de la voluntad, cuya significación metafísica más profunda es la conciencia de sí misma, la cual sólo se manifiesta en la más alta floración del intelecto, en el conocimiento humano. El hombre es, por consiguiente, el momento crítico de la voluntad y el redentor de la Naturaleza. ¿Cómo se consuma este proceso de redención?

En cada grado de objetivación de la voluntad ó carácter empírico, en la modalidad empírica de cada fenómeno, se refleja el grado correspondiente de conciencia de la voluntad; esta conciencia, como «único hecho en sí», es un proceso inteligible, un desarrollo, una serie de actos de voluntad, singulares, inmediatos, en cada uno de los cuales la voluntad fija el correspondiente grado de su conocimiento, haciéndose de este modo objeto de sí propia. Estas objetivaciones inmediatas y adecuadas de la voluntad son denominadas por Schopenhauer Ideas (platónicas). La Idea se distingue de la cosa en sí en que la forma más universal de la apariencia, la de la representación en general, llega á ser un objeto para un sujeto (y no aun en el tiempo, espacio y causalidad). La Idea es la propiedad inteligible, el carácter inteligible de todas las cosas, el cual, no estando subordinado al principio de razón, es absolutamente libre, en oposición á su representación en el mundo de los fenómenos como carácter empírico, el cual en todas sus manifestaciones, en los actos y en los deseos, es completamente determinado. El principio de conocimiento para la libertad de nuestro ser en sí, es el sentimiento humano general de responsabilidad que se refiere á los hechos, pero en razón á la esencia

del hombre, ó sea su carácter inteligible, y sólo donde existe libertad, originalidad ó aseidad, se puede predicar la responsabilidad.

El mundo de las Ideas constituye el medio entre lo absolutamente real (la voluntad) y lo absolutamente ideal (la representación); pero cómo estas ideas entran en la forma de la apariencia, y cómo en general la doctrina de la objetivación de la libertad se une con la de la idealidad del espacio y el tiempo, es problema al cual en vano buscamos en Schopenhauer una solución satisfactoria: todo lo que sabemos es que «la individualidad» (y por tanto también la objetivación en general) no sólo descansa en el *principium individuationis*, y, por tanto, no es en modo alguno mera apariencia, sino que tiene sus raíces en la cosa en sí ó sea en la voluntad, pues su carácter mismo es individual. La profundidad de estas raíces, pertenece á los problemas cuya solución no intenta buscar; en una palabra, las ideas entran en las formas de la apariencia. Las cosas particulares de todos los tiempos y lugares, no son otra cosa que las ideas diversificadas, y, por tanto, decaídas de su pura objetividad.

Como quiera que en el mundo de la apariencia el *principium individuationis* domina (tiempo y espacio), este mundo constituye un lugar de ilusión y de sufrimiento. La voluntad, diversificándose é individualizándose y constituyendo de este modo la voluntad de las existencias singulares, llega á ponerse en conflicto consigo misma, pues está sumida en el error sobre su propia esencia. El *principium individuationis* es el «velo de Maya» que, engañando al individuo, le separa de los demás, impidiéndole conocer la identidad de todos los seres.

La lucha de los individuos unos con otros ó, para emplear una frase moderna, la lucha universal por la existencia, no es otra cosa que la lucha de la voluntad consigo misma y la consecuencia necesaria de aquel error. Un mundo así creado, en el cual domina la ilusión y el egoísmo,

consecuencia de aquélla, y que esté entregado á una lucha eterna, no puede ser obra de la bondad y de la sabiduría de un Dios, y aun menos el desarrollo de este mismo Dios. El panteísmo es absurdo; el deísmo se puede imaginar, pero no se puede probar. El único punto de vista desde el cual puede ser considerado un tan triste mundo como el nuestro, es el ateísmo, el cual no se debe confundir con la irreligiosidad, como tampoco el teísmo con la religión, como suele suceder; antes bien, el ateísmo y su consecuencia obligada, el pesimismo, es la única concepción verdaderamente religiosa del mundo, pues sólo por la convicción (contraria al deísmo) de la libertad inteligible de mi sér y de la victoria del mal como un poder positivo en el mundo, puedo yo desviarme del mal y tomar una nueva dirección.

Ahora bien; el egoísmo es el principio constitutivo del mundo de las apariencias, la fuente de todos los males; por consiguiente el mal. Tiene sus raíces, como ya se ha dicho, en la voluntad de vivir, la cual á su vez está condicionada ó determinada por la cautividad en el *principium individuationis*, ese «velo de Maya». Una vez descornado este velo, la voluntad se reconoce á sí misma en su esencia, y cesa el querer, porque el querer no era otra cosa que este ya conseguido conocimiento de sí misma. Este último estado del proceso del autoconocimiento de la voluntad, encuentra su expresión inteligible en la idea del hombre, como sujeto involuntario del conocimiento. En el mundo de los fenómenos, se presenta esta idea en dos formas; como genio y como santo. Ambos ofrecen, sobre la restante humanidad, una anormal separación del intelecto y la voluntad, lo que les proporciona la capacidad de adquirir un conocimiento intuitivo de la esencia del mundo. La visión de la Idea, la fusión en el objeto ú objetivación, la contemplación pura, la cesación del individuo, el vivir en el todo y para el todo, el aniquilamiento de la voluntad, en una palabra, es lo que tienen de común el santo y el genio. Diferéncianse, sin embargo, el uno del otro, en parte, por la

manera como emplean su conocimiento; en parte por la duración del mismo: lo que el genio contempla y conoce, realízalo en la obra de arte; el santo, por el contrario, hace una obra de arte de su propia vida: el genio es trascendente; el santo inmanente.

La materia del arte es el mundo de la Idea, y las artes particulares son representaciones de ideas particulares. Como los dos extremos de la Naturaleza, de una parte el mundo inorgánico, y de otra el hombre, así se nos manifiestan los dos extremos en la serie de las artes: por un lado, la arquitectura, como representación de las ideas que constituyen el grado ínfimo de la objetivación (pesantez, cohesión, dureza); por otro lado, la poesía en su género más perfecto, como expresión de la esencia del hombre, ó sea su carácter: el drama. La música ocupa una posición completamente especial entre las bellas artes. No es imitación ó representación de ideas particulares, sino expresión de la voluntad misma; por esto su efecto es más poderoso que el de las otras bellas artes «pues éstas sólo hablan de sombras, mientras que la música habla de la esencia». Pudiéramos llamar, según esto, al mundo que encarna la música, «la voluntad personificada»: «si pudiéramos dar una explicación cierta, cumplida y acabada de la música, esto es, si pudiéramos reducirla á un concepto particular, éste sería á la vez una explicación del mundo, y, por lo tanto, la verdadera filosofía».

El genio es sagrado porque, emancipándose de los límites del conocimiento ó sea del *principium individuationis*, llega á sumirse en el mundo de la libertad primaria. La intuición genial es, hablando metafísicamente, la completa autointuición ó conocimiento de sí misma, de la voluntad en sí. El fin de las objetivaciones de la voluntad ó sea el fin del mundo, es alcanzado de este modo, y el mundo de las apariencias pierde su significación, pues éste no era otra cosa que la expresión de la voluntad, tratando de conocerse á sí propia. No le queda, pues, á la voluntad otra cosa que

firmar una paz eterna consigo misma, un eterno descanso, una renunciación de sí misma, con lo cual el estado transcendente del genio se convertirá en un estado inmanente. Este último acto metafísico de la voluntad, se expresa en el mundo físico por medio del fenómeno de la santidad. Santidad es el conocimiento exacto de la identidad de todos los seres. En este conocimiento se basa la característica total de la vida de los santos. Así pues, la identidad es lo único verdadero y real, siendo la pluralidad, esto es, el mundo empírico, cautivo en el *principium individuationis*, lo falso y meramente aparente. El *tat-tvam* («esto eres tú»), la fórmula india de este conocimiento, es el regulador de la vida, y obra sobre la voluntad, no ya como el anterior, en completo conocimiento, como motivo, sino como quietivo, esto es, adormeciendo y anulando el egoísmo. La única virtud positiva, fundamento de toda moral, la compasión, será la fuente de todas las acciones. El compasivo se dice: «Mi verdadera é interior esencia existe en cada sér vivo tan inmediatamente como se me revela á mí mismo en mi conciencia». Donde quiera que vuelve los ojos, ve una humanidad doliente, animales que sufren también y un mundo perecedero; pero el misericordioso ve este mundo tan cerca de él como el egoísta su propia persona. Ante tal concepto del mundo, ¿cómo habrá de afirmar esta vida por actos de voluntad, atándose á ella cada vez más fuertemente y metiéndose en sí mismo cada vez más?... Retrocederá espantado ante los placeres en los cuales ve la afirmación de esta vida individual y dolorosa. El hombre llega de este modo al estado de libre renunciación, de resignación, de verdadera calma y de completa abdicación de la voluntad. Esta dirección de la voluntad se manifiesta en el ascetismo, que no se puede llamar propiamente objetivación de la voluntad, puesto que es la meta de toda la gradación de objetivaciones; la cesación de la apariencia no reside ya más ó menos en la misma apariencia; es la contradicción de la apariencia consigo misma; la apariencia subsiste aún,

pero no pertenece ya al mundo de los fenómenos. Es el momento en que la libertad toca por primera y última vez al fenómeno para poner un fin á éste y fundar el reino de la gracia. La libertad, hacia la cual tienden todos los seres, no puede, como la inmediata serie de los conocimientos, ser obtenida por la fuerza, sino que debe ser esperada con paciencia. Nos será concedida como gracia después de una completa expiación, la cual no es otra que la vida misma.

Con la renunciación de la voluntad, está alcanzado el destino del hombre y conseguida la bienaventuranza, pero la bienaventuranza no puede consistir en otra cosa, puesto que descansa en la negación de lo único real y en la cesación de lo único existente para nosotros (el mundo), que en el no-sér, en la nada, en el aniquilamiento. Esta nada (el Nirvana de los budhistas) no puede ser conocida por nosotros en tanto existimos: permanece para nosotros una nada, ante la cual nuestro sér retrocede y retrocederá siempre aterrorizado. «Nuestro aborrecimiento á la nada no expresa sino que amamos sobre todas las cosas la vida, y no somos sino ésta voluntad de vivir, y no conocemos otra cosa que ella»; pero si volvemos la vista de la miseria y desamparo de nuestra propia existencia á la de aquéllos que, venciendo al mundo, han conseguido llegar á la completa conciencia de su voluntad, nos asombraremos de su serenidad y de su paz interior, «completa bonanza del alma», cuyo reflejo en la faz de estos elegidos es inequívoca revelación de que el acceso á esa nada tan temida por nosotros constituye la verdadera vida: sólo perdurará la idea de alcanzar la muerte del individuo, aun antes de la muerte física, de recobrar la voluntad y de consumir la obra de la redención.

El primer discípulo y secuaz de Schopenhauer fué el ya citado Julio Frauenstadt (fallecido en 1878), pero el más fiel es el filósofo sanscritista Paul Deussen, aun vivo (*Elementos de metafísica*, 2.<sup>a</sup> edic., 1890). Influidos por Schopenhauer y señaladamente por su pesimismo, vemos á Julio

Bahnsen, fallecido en 1881 («Contradicción entre la ciencia y la esencia del mundo», 1880-81), y á F. Mainlaender, el cual selló su *Filosofía de la liberación* con el suicidio. Entre los schopenhauerianos puede también incluirse el africanista C. Peters (*Voluntad del mundo y mundo de la voluntad*, 1883) y á Ricardo Wagner. Un verdadero continuador de la filosofía schopenhaueriana encontramos en E. Hartmann (nacido en 1842 en Berlín), con su «Filosofía de lo inconsciente» (1869, 10 ediciones, tres tomos, 1890). Sobre su posición con respecto á Schopenhauer y á los demás grandes sistemas de la primera mitad del siglo XIX, se expresa el mismo en el prólogo de la citada obra de la siguiente manera: «Mi sistema es una síntesis de Hegel y Schopenhauer, con notorio predominio del primero, completado con la introducción de los principios de la filosofía positiva de Schelling y del concepto de lo inconsciente del primer sistema de Schelling; el postulado provisional abstracto-monístico de este sistema, es una fusión del idealismo de Leibniz con el realismo de las modernas ciencias naturales en forma de monismo concreto, en el cual el pluralismo, fenómeno-realista, llega á su punto culminante, y el sistema así obtenido está fundado en bases empíricas, y construído por medio del método inductivo de las modernas ciencias naturales é históricas».

Al principio pareció su filosofía decisiva; pero más tarde, las nuevas tendencias y el espíritu de los tiempos, hostil á toda especulación, fueron relegándola á segundo término. Entre tanto trabajaba sin descanso en ensanchar su sistema por todos lados (*Fenomenología de la conciencia sensible* 1879, y 2.<sup>a</sup> edic. 1886; «Filosofía de la religión», 1881-82; «Estética», 1886-87; «Doctrina de las categorías», 1896), y en los últimos años se disponía á llevar á cabo el estudio crítico de la evolución y estado actual de la nueva filosofía alemana en cada una de sus disciplinas («Historia de la Metafísica», 1899-1900; «La psicología moderna», 1901). Entre los secuaces de Hartmann sobresale Arturo

Drews, nacido en 1865: (*La especulación alemana desde Kant* 2.<sup>a</sup> edic. 1895).

Bajo la influencia de la filosofía schopenhaueriana y hartmaniana se manifiesta la «Mística» (eclectica) ó filosofía del espiritismo y ocultismo, representada por B. Hellenbach (*Los prejuicios de la humanidad*, 1879-80 y otras), y por C. du Prel (1839-99, *Filosofía de la mística, Psicología monística*, etc.)

#### § 48.—Spencer y Wundt. Positivismo y criticismo.

Entre los más importantes filósofos de la segunda mitad del siglo XIX, que representan un sistema propio y que han fundado escuela, debemos citar, además de Fechner y Lotze, de que ya hemos hablado, Herbert Spencer y Guillermo Wundt. El primero (1820-1903) independientemente de la célebre hipótesis de Carlos Darwin (*Origin of Species*, 1859) y de un modo más comprensivo que éste, hace el punto central de su sistema la idea de la evolución como ley universal, creando un imponente sistema de «Síntesis filosófica» (1860-1896): Vol. I, «Los primeros principios»; II y III, «Principios de biología»; IV y V, «Principios de psicología»; VI y VIII, «Principios de sociología»; IX y X, «Principios de moral», traducción alemana autorizada de B. Vetter, continuada por J. V. Carus (1875-97; 2.<sup>a</sup> edic. 1901). Collins, «Compendio de filosofía sintética», Londres, 1889; 4.<sup>a</sup> edic. 1899; Otto Gaupp, «Herbert Spencer», Stuttgart, 1897; 2.<sup>a</sup> edic., 1900, en la Biblioteca Frommann.

Otro evolucionismo más idealísticamente conducido es el del «Sistema de filosofía» de Guillermo Wundt (nació 1832), el cuál, á semejanza de Fechner y Lotze, pasó del estudio de la medicina al estudio de los problemas filosóficos. («Fundamentos de psicología fisiológica», 1873-74, comple-

tamente refundido, edic. de M. Wirth, 1902-03; «Lógica», 1880-83; 2.<sup>a</sup> edic. 1893-95; «Ética», 1886; 3.<sup>a</sup> edic., 1903; «Sistema de la filosofía», 1889; 2.<sup>a</sup> edic. 1897; «Compendio de psicología», 1896; 6.<sup>a</sup> edic. de Hans Lindau, 1904; «Introducción á la filosofía», 1901; 3.<sup>a</sup> edic. 1903; «Psicología colectiva, Tomo I. «El lenguaje» (1900; 2.<sup>a</sup> edic. 1904). Los Estudios filosóficos fundados por Wundt en 1881, desde el principio predominantemente al servicio de la psicología experimental, aparecieron en 1903 en forma aumentada bajo el título «Archivo de ciencias psicológicas» redac. por E. Meumann. En la biblioteca Frommann hay una monografía sobre Wundt por Edm. König (1901; 2.<sup>a</sup> edic. 1902).

Las teorías filosóficas de la última década, en lo que no se fundan de manera más ó menos ostensible en determinados filósofos antiguos ó modernos, muévense en general ó en la dirección del positivismo ó en la del criticismo. El positivismo, según se denomina el moderno empirismo de su fundador Augusto Comte (1798-1857; «Curso de filosofía positiva» 1830-1842; un extracto de J. Rig, 1881, en alemán por Kirchmann; Littré, «A. Comte y la filosofía positiva» 1863, 3.<sup>a</sup> edic. 1877; Lévy-Bruhl, «La filosofía de Augusto Comte» traducción de Molenaar, 1902), representado en Inglaterra principalmente por Juan Stuart Mill (1806-1873), «Sistema de Lógica», 1843; «Augusto Comte y el Positivismo», 1865, en Alemania por Ernesto Laas (1837-1885; «Idealismo y Positivismo», 1879-82) tiene en todas partes numerosos representantes (por ejemplo, B. Fr. Jodl, Theob. Ziegler, F. Tönnies), de los cuales la mayor parte, sin embargo, están muy cerca del criticismo, ó como, por ejemplo, Alois Riehl. «El criticismo filosófico y su importancia en la ciencia positiva» (1876-81), representan una posición intermedia entre ambas tendencias.

Al lado del criticismo, la tendencia más generalizada en los filósofos de la actualidad es el criticismo ó neokantismo. Ya desde la mitad del siglo anterior, cuando los sistemas especulativos perdieron su fuerza y por otra parte la cien-

cia natural materialista embriagaba á todos con sus éxitos incitando á echar por la borda toda filosofía, resonó, al principio débil y cada vez con mayor eco, él ¡volvamos á Kant! (1) (O. Liebmann, «Kant y los Epigonos» (1865); Fr. Alb. Lange, «Historia del materialismo y crítica de su significación é importancia en la actualidad» (1866, 7.<sup>a</sup> edición de H. Cohen, 1902).

Entre los más significados representantes de esta nueva tendencia neocrítica ó neokantiana (que tiene también su repercusión en teología con Alb. Ritschl, R. A. Lipsius, W. Herrman, y en ciencias naturales con Dubois—Reymond, Hertz y otros) están H. Cohen, P. Natorp, K. Vorländer, H. Vaihinger («Comentario á la Crítica de la Razón pura», 1881-1892), mientras W. Windelband, Th. Lipps y otros, sólo pueden ser incluidos en ella en un sentido muy general.

---

(1) «Zurück zu Kant!»

FIN



## ERRATAS QUE SE HAN ADVERTIDO

Página	Línea	Dice	Debe decir
7	11	II, edic.	11. <sup>a</sup> edic.
ídem	25	During	Dühring
8	10	Leipzig;	Leipzig, 1898;
ídem	12	weg;	weg,
9	26	Doring	Döring
14	últ.	υγόν	υγρόν
16	20	τό	τό άπειρον,
17	8. <sup>a</sup>	ή	δē ή
ídem	9. <sup>a</sup>	έστι... τήν... φθοράν... χρεών	έστι... τήν... φθοράν... χρεών.
ídem	10	διδοναι γαρ αυτά... άδικίας	διδόναι γάρ αυτά... άδικίας
ídem	16	άραιωσις	άραιωσις
ídem	19	ή... ή ημετέρα, άηρ	ή... ή ημετέρα, άηρ
ídem	20	ήμας	ήμας
19	22	central)	central: αντίχθων)
22	penúlt.	Roth	Röth
24	26	έν	έν
29	28	βαλολοιδωρος	βασιλεύς
ídem	últ.	όχλολοιδωρος	όχλολοιδωρος
30	últ.	πάντων δε	πάντων δέ
31	1. <sup>a</sup>	βασιλεύς	βασιλεύς
ídem	3. <sup>a</sup>	έν... Ήρακλ... αύτῷ	έν... Ήρακλ... αύτῷ
ídem	4. <sup>a</sup>	άρμονιαν... τό ξου... και	άρμονιαν... τόξου... και
ídem	33	άνταμείβεται	άνταμείβεται
ídem	34	ώς περ	ώσπερ
32	17	τροσπί	τροπαί
ídem	19	χρησμοσύνη	χρησμοσύνη
ídem	30	άνω μίη	άνω κάτω μίη
ídem	34	έκ πύρωσις	εκπύρωσις
33	16	Lasalle	Lassalle
34	12	ιατρικός	ιατρικός
35	1. <sup>a</sup>	"Ηλιος, Ήφαιστος... αιθήρ	"Ηλιος, Ήφαιστος... αιθήρ

Página	Línea	Dice	Debe decir
35	2. <sup>a</sup>	Ἄϊθωνεύς	Ἄϊθωνεύς
ídem	7. <sup>a</sup>	παντων	πάντων
ídem	8. <sup>a</sup>	ζώματα	ζώματα
36	16	ομοίου	ὁμοίου
38	8. <sup>a</sup>	πληρες	πλήρες
ídem	9. <sup>a</sup>	κενον	κενόν
ídem	17	ἦ το	ἦ τό
42	32	σπερματα	σπέρματα
43	4. <sup>a</sup>	rias,	rias, ὁμοιομέρειαι,
50	1. <sup>a</sup>	των	τῶν
ídem	2. <sup>a</sup>	ὡς... ὡς	ὡς... ὡς
ídem	33	437	427
54	20	Fanereta	Fenareta
63	19	G... M.	E... A.
ídem	20	vida	doctrina
65	16	IV	4
ídem	33	litat	lität
76	21	6	b
80	3. <sup>a</sup>	Ritte	Ritter
ídem	9. <sup>a</sup>	Bonits	Bonitz
100	19	Política	Político
117	23 y 24	Xenócrates. Filip. de Knido.	Xenócrates. Filipino de Opus. Eudoxio de Knido.
ídem	31	214-219	214-129
ídem	últ.	Larisa	Larissa
120	7. <sup>a</sup>	latina,	latina, con los comentarios del filósofo árabe Averroes; y el texto vio la luz
ídem	12	5 tomos	el 5. <sup>o</sup> tomo
ídem	15	Waits	Waitz
ídem	22	Fromanns Klasiker	Frommanns Klassiker
ídem	29	kamnn... de Aristóteles. Psicología.	kmann... de la Psicología de Aristóteles
ídem	30	Teichmuller	Teichmüller
ídem	31	Doring	Döring
125	19	κείσθαι... ἔχειν... ποιεῖν	κεισθαι... ἔχειν... ποιεῖν
127	12	VI	IV
ídem	13	τι	τί
ídem	14	ἕλη... εἶδος	ἕλη... εἶδος
ídem	16	XI. 7,	IX. 7)
ídem	17	XII	XII. 8)
128	26 y 27	αὐτό ἀνθρώπος... ἵππος	αὐτό ἀνθρώπος... ἵππος
131	23	οὐσία	ουσία
ídem	26	τόδε	τόδε
ídem	34	τι	τί
132	8. <sup>a</sup>	ἐντελεχεία	ἐντελέχεια
133	24	τό δε	τόδε
134	30	στέρησις	στέρησις
ídem	32	δύναμις, ἐνέργεια	δύναμις, ἐνέργεια

Página	Línea	Dice	Debe decir
137	11	πρῶτον	πρῶτη
ídem	17	Κινοῦν	κινουόν
ídem	18	τι ἦν	τί ἦν
ídem	24	ἀνευδύλης	ἀνευ δύλης
ídem	26	γενέσεως	γενέσεως
ídem	35	νόησεως	νοήσεως
138	2. <sup>a</sup>	XI.	XII, 7
140	5. <sup>a</sup>	οὐσίαν	οὐσίαν
ídem	6. <sup>a</sup>	ποσόν = ἀὔρησις	ποσόν = ἀὔρησις
ídem	7. <sup>a</sup>	τοπον	τόπον
ídem	22	ουρανοῦ	οὐρανοῦ
141	4. <sup>a</sup>	θυσασώματα	θεῖα σώματα
ídem	25	ἐντα ὕθα	ἐνταῦθα
142	5. <sup>a</sup>	ἐντελεχεια	ἐντελέχεια
ídem	13	κατα	κατά
144	28	ζῆθόν	ζῆθον
146	9. <sup>a</sup>	ἐνέργεια	ἐνέργεια κατά λόγον
147	10	ἕξις	ἕξις
ídem	19	ἡμᾶς	ἡμᾶς
148	27	φιλια	φιλία
150	3. <sup>a</sup>	πράττειν	πράττειν
155	16	Officis	Officiis
ídem	24	I.	II.
ídem	25	2. <sup>o</sup>	1. <sup>o</sup>
ídem	26	Bart	Barth
ídem	29	C.	E.
ídem	30	Psychologie... 68... Bon- hoffer	Psychologie... 88... Bon- höffer
ídem	31	Somekel	Schmekel
ídem	32	laren	leren
156	27	καταληπτικη	καταληπτική
157	30	ἄποιος	ἀποιος
ídem	33	εν αὐτῇ	ἐν αὐτῇ
158	8. <sup>a</sup>	εἰμαρμένη	εἰμαρμένη
ídem	21	λογος	λόγος
ídem	35	ἐκπύρωσις	ἐκπύρωσις
165	2. <sup>a</sup>	χύρραι	κύρραι
168	22	zig,	zig, 1887,
ídem	25	Kreibig	J. Kreibig
172	14	Knosas	Knoso
178	21	ἄπλωσις	ἀπλωσις
179	10	ἐπέκεινα	ἐπέκεινα
ídem	20	ἄρρητον	ἀρρήτον
180	9. <sup>a</sup>	κορίλαμφις	περίλαμφις
181	31	Müller	Müller
185	10	Lebensanchnung	Lebensanschauungen
190	16	1457	1467
195	13	1506	1508
196	17	Florentino	Fiorentino
ídem	19	Kischmann	Kirchmann
ídem	20	Bartolomé	Bartholmäss

Página	Línea	Dice	Debe decir
196	21	Weltanchauungs	Weltanschauung und Verhängnis
idem	35	Oberlausits	Oberlausitz
209	10	Schaarshmidt	Schaarschmidt
idem	11	psychologie	Psychologie
215	6. <sup>a</sup>	Kirsmann	Kirchmann
idem	9. <sup>a</sup>	Ders.,	Idem,
idem	10	<Klassiks)>	Klassik.)>
223	últ. 19		16
224	3. <sup>a</sup>	21	2
229	25	Kirschmann	Kirchmann
idem	29	Characterics	Characteristics
idem	30	véase:	véase: Georg v. Gicycki
233	19	Baati	Beatti
237	3. <sup>a</sup>	genesie	génésie
252	últ.	Gerbart... C.	Gerhardt... E.
253	2. <sup>a</sup>	system	System
255	17	Hall	Halle
idem	23	Hall	Halle
260	10	C.	E.
idem	11	tratado	libro
idem	12	un tomo,	«Votr. u. Abhdlg.» tomo I,
idem	19	Thümig	Thümmig
idem	27	Adr... 1775)	Andr... 1731), Chr. Aug. Crusio (m. 1775)
261	27	1776	1766
idem	32	C.	E.
idem	33	Tiedmann	Tiedemann
idem	34	hombre»),	hombre»); Juan Nic. Te- tens (m. 1805: «Phi- los. Versuche ü. die menschl. Ntr.»).
270	17	Erlangue	Erlanguen
271	15	1775	1755
idem	32	este escrito semi-sati- rico	sus escritos semi-satíri- cos («Ueber Sweden- borg», 1763; y «Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träu- me der Metaphysik», 1766),
272	23	1795	1793
idem	32	Kischmann	Kirchmann
313	8. <sup>a</sup>	1875	1785
320	16	el mismo año de 1784	el mismo, en el año de 1787
321	21	Reinhols	Reinholds
idem	34	Hafeland	Hufeland
345	31	1862	1862 (2. <sup>a</sup> ed.)
idem	35	Lowe;	Löwe;

Página	Línea	Dice	Debe decir
356	10	Guillermo	Guillermo José
idem	11	Leomberg	Leonberga
idem	18	Antiquissima	Antiquissimi
423	penúl.	C.	E.
425	24	1871	1817
443	33	Frauenstadt	Frauenstädt
445	21	VI y	VI á
447	11	Herrman	Herrmann
idem	últ.	Zurüchh	Zurück

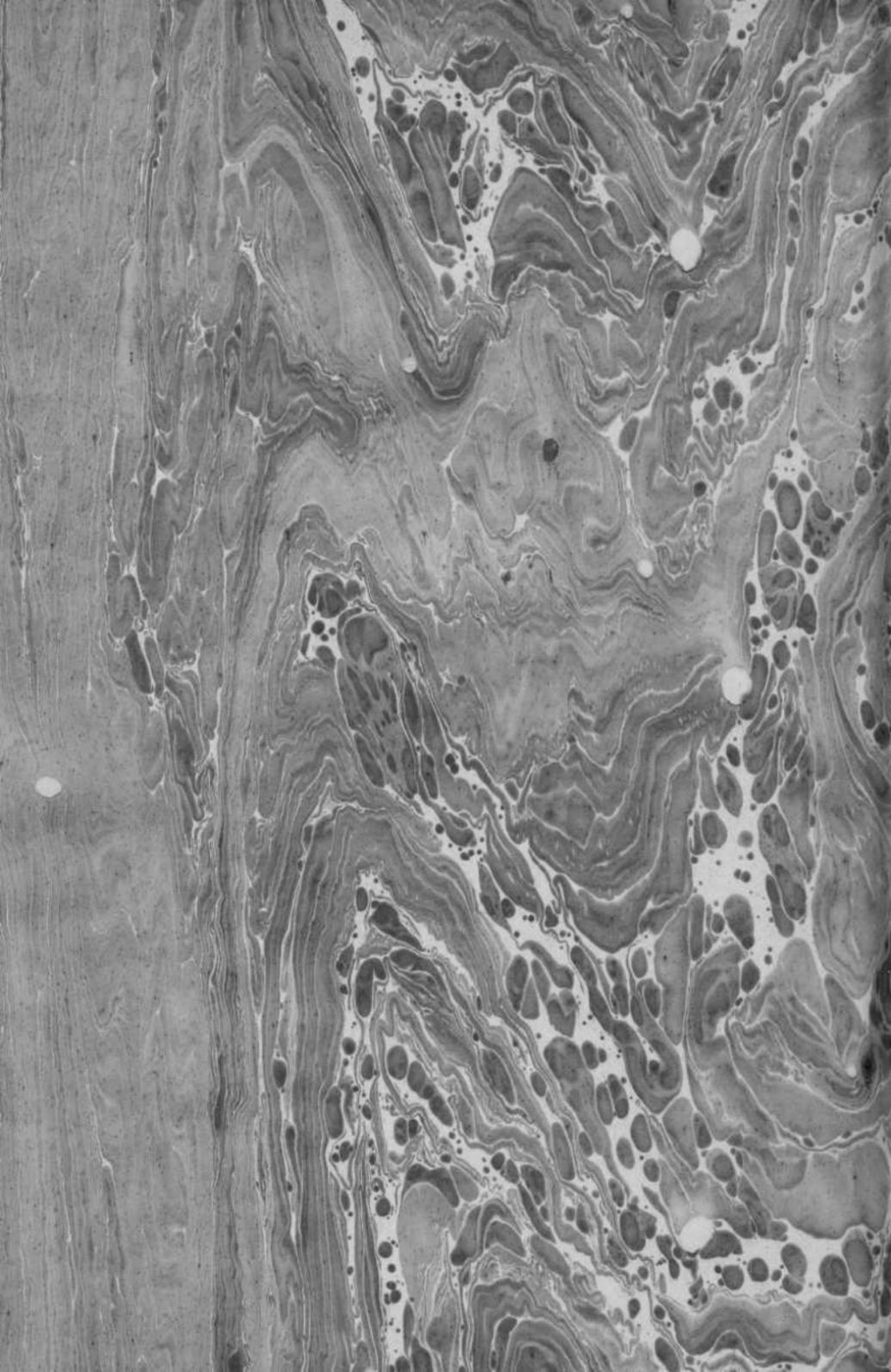


# INDICE

	Págs.
PRÓLOGO.....	V
INTRODUCCIÓN.....	1
Párrafo 1.º—Concepto de la historia de la filosofía.....	1
— 2.º—División.....	8
FILOSOFÍA GRIEGA.....	11
PRIMER PERÍODO.—FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA.....	11
Párrafo 3.º—Resumen general.....	11
— 4.º—Los antiguos filósofos jónicos.....	14
— 5.º—El pitagorismo.....	18
— 6.º—Los eleatas.....	23
— 7.º—Heráclito.....	29
— 8.º—Empédocles.....	34
— 9.º—La atomística.....	37
— 10.—Anaxágoras.....	40
— 11.—Los sofistas.....	44
SEGUNDO PERÍODO.—SÓCRATES, PLATÓN, ARISTÓTELES....	55
Párrafo 12.—Sócrates.....	55
— 13.—Las pequeñas escuelas socráticas.....	69
— 14.—Platón.....	75
— 15.—La antigua Academia.....	116
— 16.—Aristóteles.....	118
TERCER PERÍODO.....	154
Párrafo 17.—El Estoicismo.....	154
— 18.—El epicureísmo.....	164
— 19.—El escepticismo y las nuevas Academias.....	168
— 20.—Las tendencias ecléticas y los predecesores del neoplatonismo.....	172
— 21.—El neoplatonismo.....	176

FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA Y DE LOS TIEMPOS MODERNOS.....	183
Párrafo 22.—El cristianismo y la escolástica.....	183
— 23.—Transición á la nueva filosofía.....	188
— 24.—Descartes.....	199
— 25.—Geulinx y Malebranche.....	209
— 26.—Espinosa.....	214
— 27.—Idealismo y realismo.....	222
— 28.—Hobbes, Locke y las doctrinas inglesas.....	223
— 29.—Hume y la escuela escocesa.....	230
— 30.—Condillac.....	233
— 31.—Helvecio.....	235
— 32.—La doctrina francesa y el materialismo.....	237
— 33.—Leibniz.....	242
— 34.—Berkeley.....	253
— 35.—Wolff.....	255
— 36.—La doctrina alemana.....	260
— 37.—Transición á Kant.....	263
— 38.—Kant.....	269
I.—Crítica de la razón pura.....	274
II.—Crítica de la razón práctica.....	292
III.—Crítica del juicio.....	302
— 39.—Transición á la filosofía postkantiana.....	309
— 40.—Jacobi.....	312
— 41.—Fichte.....	320
I.—La filosofía fichtiana en su forma primitiva.....	323
II.—La filosofía fichtiana en su forma ulterior.....	343
— 42.—Herbart.....	346
— 43.—Schelling.....	356
— 44.—Transición á Hegel.....	391
— 45.—Hegel y su escuela.....	398
— 46.—La escuela hegeliana y sus impugnadores. Materialismo y teísmo.....	424
— 47.—Schopenhauer.....	428
— 48.—Spencer y Wundt. Positivismo y criticismo..	445
Erratas.....	449

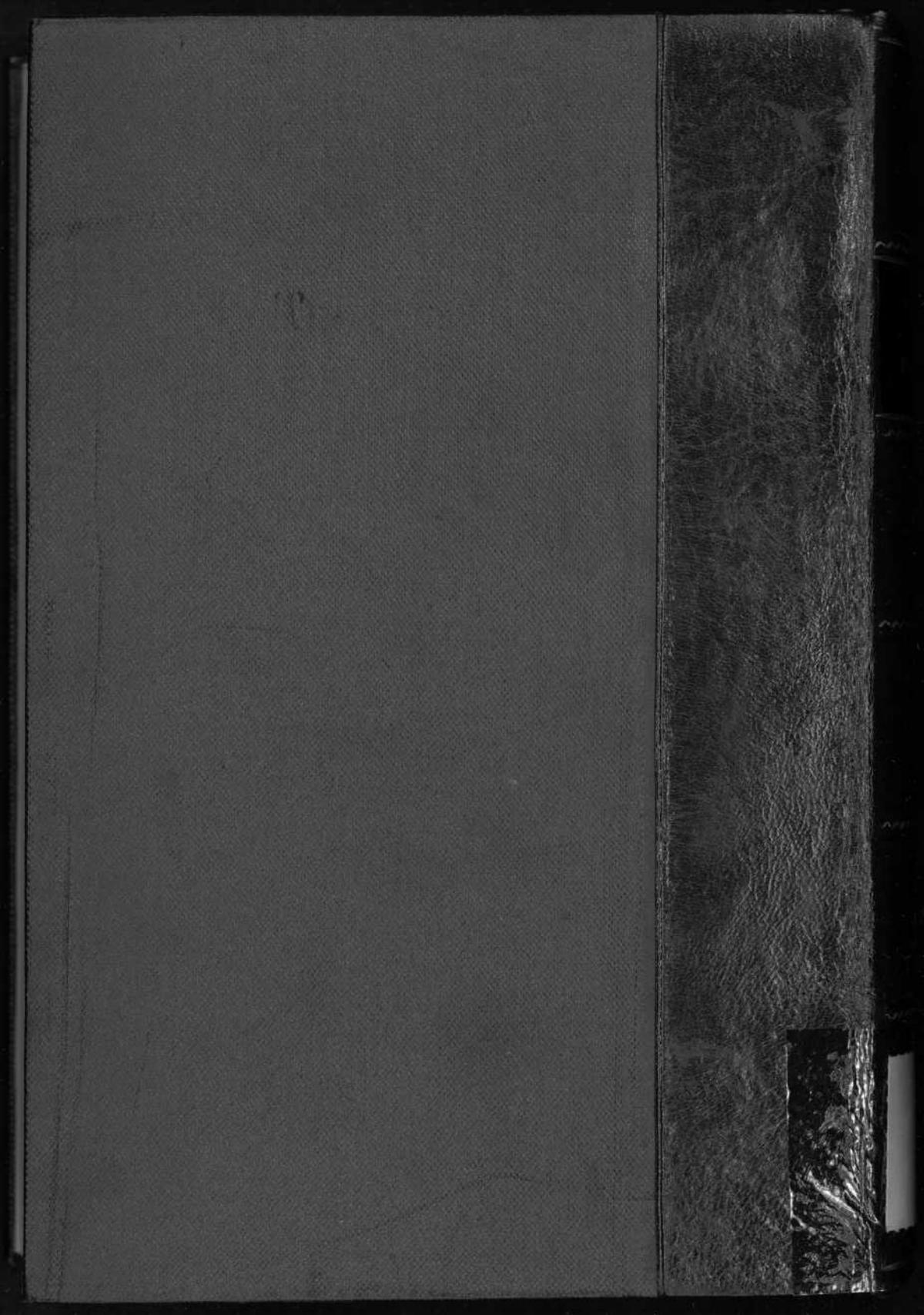




B.P. de Soria



61171469  
DR 3383





---

SCHWEGLER  
—  
FILOSOFIA

---



---



---



---

DR  
3383