



Jaime Balmes

## *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*

Edición digital de la obra de Jaime Balmes (Vich, 1810-1848) - Mayo 2007

Fuente: Imprenta Sáez Hermanos. Segunda edición. Madrid, 1935.

(Sobre [Jaime Balmes](#): en [Wikipedia](#) - en [Proyecto de Filosofía en español](#) - en [Fundación Balmesiana](#). [Biografía](#) de Jaime Balmes en el Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano)

**!Nuevos materiales; [Diccionario filosófico](#) de Voltaire - *Minimus*, resúmenes con lo imprescindible de los principales filósofos ([Platón](#), [Santo Tomás](#), [Kant](#), [Nietzsche](#), [Ortega y Gasset](#))**

Existe algo. ¿Cómo lo sabemos? ¿Cuáles son nuestros medios de percepción? ¿Es legítimo el testimonio de éstos? En qué se funda su legitimidad? ¿Qué cosas existentes conocemos? ¿Cuál es la naturaleza de ellas? ¿Qué relaciones tienen entre sí? ¿Tienen origen? ¿Cuál es? ¿Tienen un fin? ¿Cuál es? Estas son las cuestiones que se ofrecen a la filosofía, a esa ciencia que no sin razón ha tomado un nombre tan modesto como amplio: «amor de la sabiduría, de esa sabiduría definida por Cicerón: la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas»

**Jaime Balmes - *Historia de la Filosofía*, Ojeada sobre la filosofía y su historia**

## PRÓLOGO A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

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



## I - FILOSOFÍA DE LA INDIA

1. La filosofía de la India es una especie de teología, pues que viene a ser un comentario o exposición de la doctrina religiosa contenida en sus libros sagrados llamados Vedas. Su Dios es Brahma, la sustancia única; nada existe fuera de ella ni distinto de ella; lo que no es ella no es realidad, es una mera ilusión, un sueño. Por esta ilusión que llaman maya nos parece que hay muchos seres, distintos, obrando los unos sobre los otros; pero en realidad no hay más que uno, principio y término de todo, acción y pasión, o más bien unidad simplicísima, idéntica, de la cual salen esas apariencias de ser, y

adonde van a perderse como las gotas del rocío en la inmensidad del Océano. Algunos han creído descubrir en la doctrina de los Vedas un rastro del misterio de la Trinidad, en los tres nombres que dan a Dios: Brahma, Vichnu, Siva. Brahma en cuanto crea, Vichnu en cuanto conserva, Siva en cuanto destruye y renueva las formas de la materia.

2. Uno de los dogmas fundamentales de la religión de la India es la metempsicosis o transmigración de las almas, las cuales, si han obrado bien, reciben por recompensa la íntima unión con Brahma, o más bien la absorción en el ser infinito, y si se han conducido mal, son castigadas pasando a otros cuerpos más groseros.

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

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

5. La aplicación de la doctrina teológica a los destinos del hombre parece confirmar la misma conjetura. No admitiendo más que una sola sustancia, y asentando que cuanto no es ella no es más que apariencia ilusoria, no se

puede sostener la individualidad del espíritu humano, y mucho menos aplicarle premios y castigos. Una simple apariencia, un fenómeno que no encierra nada real, no es susceptible de premio ni de pena. Hemos visto que la doctrina de la India profesa este dogma como fundamental, estableciendo la inmortalidad del alma y señalándole premio o castigo, según haya sido su conducta: luego admite la responsabilidad personal en toda su extensión, y por consiguiente la individualidad de ser responsable. De dos almas, la buena, se une después de la muerte con Brahma, la mala es relegada a un cuerpo más grosero: ¿cómo se concibe esta diferencia en los destinos si no se admite que cada una de ellas es una cosa real, y que son realmente distintas entre sí?

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

El modo con que explican la producción de las castas indica también una distinción incompatible con la unidad. Brahma produjo de su boca al Brahman, de su brazo al Kchatriya, de su muslo al Vaisya y de su pie al Sudra; en lo cual vemos una serie de cosas no sólo distintas, sino diferentes.

7. Se conocen en la India varios sistemas. El Vedanta, llamado así porque tiene por objeto explicar la doctrina de los Vedas: su fundación se atribuye a Vyasa. El Sankhya trata con especialidad del alma y de sus relaciones con el cuerpo y la naturaleza, proponiéndose principalmente señalar los medios conducentes a la felicidad eterna. Admite en el alma tres calidades: bondad, pasión y oscuridad o ignorancia; atributos que considera como comunes a todos los seres, incluso el primero; lo cual no concuerda muy bien con la infinidad que los Vedas reconocen en Brahma. Este sistema tiene dos ramificaciones: la una fundada por Kapila, la otra por Patandjali. El Nyaya se

ocupa de la dialéctica, o más bien de los fundamentos de ella, pues que la teoría de la certeza es uno de sus objetos principales: su fundador es Gotama. El sistema de Kanada, que algunos miran como una ramificación del Nyaya, descende de las teorías sobre la certeza, al método para llegar a ella. Establece seis categorías: sustancia, calidad, acción, general, particular y relativo. Son notables por los puntos de contacto que tienen con las de Aristóteles. Algunos han creído encontrar en la filosofía de la India el verdadero silogismo. También se halla en la doctrina de Kanada el sistema de los átomos, a los que mira como primeros elementos de los cuerpos, bien que les atribuye calidades especiales; así, en este punto, el filósofo de la India tiene cierta semejanza con Demócrito y algunos físicos modernos.

8. La distancia de los tiempos, las dificultades de la lengua, la diversidad de costumbres, las variedades y subdivisiones de las sectas, y otras circunstancias, hacen sumamente arduo el llegar al exacto conocimiento de la filosofía de la India, y mucho más el distinguir con precisión lo que hay en ella de propio y lo que tiene recibido. En esas grandiosas ideas sobre Brahma se nota la huella de las tradiciones primitivas sobre un Dios, ser infinito; en la doctrina de las emanaciones se halla, bien que harto desfigurada, la idea de la creación; siendo digno de observarse que el orden de la producción de la luz, de las aguas y de la tierra, tiene cierta analogía con el de la creación, tal como se la refiere en el primer capítulo del Génesis. En los tres atributos de Brahma será permitido ver un rastro de la idea de la Trinidad, y al notar que al alma se le dan también otros tres, no es infundada la conjetura de que hay en eso una vislumbre de las doctrinas del Génesis, donde se nos dice que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Las indicaciones de Platón y otros filósofos griegos sobre el augusto misterio de la Trinidad, manifiestan que esta idea no era del todo desconocida de los paganos; y es creíble que los griegos la habían adquirido en sus viajes por Oriente. «Los progresos hechos en las investigaciones asiáticas —dice Wiseman— han dejado fuera de controversia esta suposición.» El Upnekhat, compilación persa de los Vedas, traducida por Anquetil Duperron, contiene varios pasajes aún más análogos a las doctrinas cristianas que las alusiones de los filósofos griegos. Solamente citaré dos, sacados de los extractos que hizo de esta obra el conde Lanjuinais:

«El Verbo del Criador es también el Criador, y el gran hijo del Criador, *Sat* (es decir, la verdad) es el nombre de Dios, y *Trabrat*, es decir, tres veces haciendo uno solo.» (*Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religión revelada.*)

9. Tocante a los destinos del alma, también se descubren en la filosofía de la India las huellas de las tradiciones primitivas. Por de pronto hallamos la distinción entre el cuerpo y el alma, la inmortalidad de ésta y su premio o castigo después de su vida sobre la tierra. El castigo es la transmisión a un cuerpo más grosero, emblema de abatimiento y abyección; el premio es la íntima unión con Brahma, en lo cual no es difícil reconocer la huella de la visión beatífica que como dogma profesan los cristianos y que fue revelado al hombre desde su creación.

10. Estas ideas, purificadas de los errores con que las deslustra y confunde la filosofía de la India, encierran un fondo de grandor que muestra a las claras su origen. Esas mismas tendencias panteísticas indican la exageración de la idea de lo infinito, que fue depositada en la cuna del linaje humano, y que se ha ido transmitiendo a las sucesivas generaciones. Me parece fácil elevar esta aserción sobre el rango de una mera conjetura. Dos medios tenemos para llegar a una doctrina: la razón o la revelación. En la infancia de la Humanidad, la razón está poco desenvuelta; y la escasez de método de que adolece la filosofía de la India es de ello una prueba concluyente. Toda doctrina que toma por base la unidad, si es hija de procedimientos racionalistas, ha de venir después de largos trabajos filosóficos; pues que el mundo, lejos de presentar a primera vista la unidad, nos ofrece por todas partes multiplicidad y variedad. ¿Por qué, pues, se halla en la cuna de la filosofía no sólo la idea de unidad, sino su exageración? Claro es que esto no puede explicarse sino apelando a un hecho primitivo, y de ningún modo por el método racionalista. Esta observación, fundada en los más severos principios ideológicos, me parece que vuelve contra los enemigos de la verdad las armas que ellos emplean para combatirla. «Cuanto más nos remontamos en la cadena de los siglos, dirán ellos, más arraigada encontramos la idea de la unidad.» Es cierto, responderemos nosotros; lo que prueba que esta grande

idea no ha dimanado de ningún método racionalista, sino que ha sido comunicada al primer hombre. Cuando vosotros la convertís en el panteísmo, lejos de progresar en ella la adulteráis; repetís lo que hicieron los pueblos groseros: a la pureza de la verdad primitiva sustituir el caos.



## II - FILOSOFÍA DE LA CHINA

11. No se debe juzgar de las ideas teológicas y filosóficas de la China por las supersticiones populares: estudiando los libros de sus filósofos se han encontrado doctrinas sobremanera notables, en cuanto indican con harta claridad los vestigios de una revelación, confirmando lo que se ha dicho con respecto a la India. Laokiun, sabio chino que vivía antes de Confucio, emite ideas análogas a las de Platón y de los Brahmanes de la India, en orden al misterio de la Trinidad; y Lao-Tseu, otro filósofo chino muy célebre, habla sobre este punto con un lenguaje que admira. Abel Remusat ha publicado interesantes trabajos sobre las obras de este filósofo; he aquí un notabilísimo pasaje que se halla en sus *Misceláneas asiáticas*: «Antes del caos que ha precedido al cielo y a la tierra existía un ser solo, inmenso, silencioso, inmutable, pero siempre activo: éste es la madre del Universo. Yo ignoro su nombre; pero le signífico por la palabra Tao (razón primordial, inteligencia creadora del mundo, según las *Cartas edificantes*). Se puede dar un nombre a la razón primordial: *sin nombre* es el principio del cielo y de la tierra; *con un nombre* es la madre del Universo... La razón ha producido *uno*; *uno* ha producido *dos*; *dos* ha producido *tres*; *tres* ha producido todas las cosas. El que miráis y no veis, se llama *J*. El que escucháis y no oís, se llama *H*. El que vuestra mano busca y no puede tocar, se llama *V*. Estos son tres seres

incomprensibles, que no forman más que uno. El primero no es más brillante, y el último no es más oscuro.»

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

12. Al hablar de la filosofía de los chinos suele ocupar principalmente a los historiadores la de Koung-futzee, o Confucio, a quien se ha llamado el Sócrates de la China, por haberse dedicado con preferencia a la filosofía moral. Su obra lleva el título de *Ta hio*, o Grande estudio. Vivía por los años de 550 antes de la era vulgar. Distínguese entre sus discípulos Meng-tseu, quien desenvuelve el principio fundamental del maestro: el deber que tiene todo hombre de trabajar en su propia perfección. Clasifica Meng-tseu las facultades humanas en sensibilidad externa y corazón o inteligencia; a ésta le señala por objeto el buscar los motivos y los resultados de las acciones humanas. Por donde se ve que a los ojos del discípulo como del maestro, la moral prepondera sobre todo y las investigaciones psicológicas convergen a un solo punto: el conocimiento del hombre como ser moral. La escuela de Confucio enseña también la máxima de que debemos portarnos con los demás del modo que quisiéramos que se portasen ellos con nosotros.

13. Atendiendo a los errores y superstición que vemos entre los chinos, sería sorprendente hallar entre sus filósofos unas máximas de moral tan pura si no encontrásemos hechos que nos explicasen el origen de semejante

doctrina. La moral se corrompe y debilita cuando no está ligada con las grandes verdades sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; y, por el contrario, se desenvuelve y florece cuando la alumbran y vivifican esos dogmas. Así se comprenderá el origen de las doctrinas morales de la China en sabiendo que este pueblo las profesó desde la más remota antigüedad, según consta de sus libros sagrados Chou-king, donde se halla consignada la adoración de un Dios, gobernador del mundo, a quien se dan los nombres de Tien-Ti, Chang-Ti, que significa cielo y señor del cielo; como y también la Providencia, la inmortalidad del alma, y su destino en la otra vida. La verdad es antigua; el error es moderno: así lo manifiestan acordes la razón y la historia.



### III - FILOSOFÍA DE LA PERSIA

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

15. En la doctrina de los persas se halla el dualismo, que después se ha presentado bajo diversas formas en el maniqueísmo antiguo y moderno. Pero también se descubren en el Zend-Avesta los vestigios de las tradiciones primitivas: los dogmas de la unidad de Dios, de la creación, de la inmortalidad del alma, de los premios y castigos en una vida futura, siendo notable que se encuentre en el mismo error de la dualidad de los principios un rastro de lo que nos enseña nuestra religión sobre la rebeldía de algunos espíritus y sus luchas con los que permanecieron sumisos a la voluntad del Creador.



#### IV - LOS CALDEOS

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

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



## V - LOS EGIPCIOS

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

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

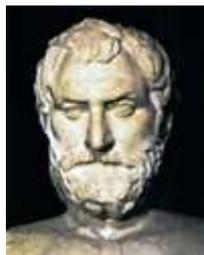


## VI - LOS FENICIOS

18. Los fenicios, pueblo activo y emprendedor, cultivaron también las ciencias, prefiriendo las que podían servirles para los usos de la vida. Se dice haber sido los primeros que aplicaron la astronomía a la navegación, tomando por guía en sus viajes marítimos la estrella polar. Pero como es tanto el

enlace que entre sí tienen las ciencias, no faltó quien se dedicara a la contemplación de la Naturaleza, no contentándose con buscar cuál es la utilidad que se podía sacar de sus fenómenos, sino inquiriendo la razón de los mismos. Son célebres los nombres de Cadmo, que condujo a Grecia una colonia; Sanchoniato, historiador, y muy particularmente como filósofo Moschus-Moschus, a quien atribuyen algunos la invención de la doctrina de los átomos.

19. Estando los fenicios en incesante comunicación con el Oriente, el Egipto y el Occidente, era natural que recibiesen algo de las doctrinas de estos pueblos, y que a su vez sirvieran ele vehículo para transmitir las de los unos a los otros. Así se explica por qué se formó por aquellas regiones un vivísimo foco de luz que resplandeció durante largos siglos. Allí había un gran centro de movimiento, fomentado por la comunicación industrial y mercantil; de consiguiente, era natural que se manifestasen allí mismo los efectos de la vida intelectual de los pueblos. Las naciones, como los individuos, adelantan con las comunicaciones recíprocas; la asociación es una condición indispensable para el progreso, así en lo relativo a las necesidades materiales como al desarrollo del espíritu.



## VII - ESCUELA JÓNICA

20. Thales de Mileto, en la Jonia, floreció por los años de 600 antes de la venida de Jesucristo, distinguiéndose por su estudio de la Naturaleza. Cultivó la geometría y la astronomía, y puede ser mirado como el fundador de la física en Occidente. Fue el primero de los griegos que pronosticó los eclipses del sol y de la luna. Figura entre los siete sabios de Grecia; éstos eran: Tales de Mileto, Quilón de Lacedemonia, Solón de Atenas, Pítaco de Mitilene,

Cleóbulo de Lidia, Bias de Priema y Periandro de Corinto. Los seis últimos se ocuparon más bien de política que de filosofía. Pero Tales se dedicó muy asiduamente a ella, no perdonando fatigas ni viajes. Recorrió el Asia, la Fenicia, el Egipto, Creta; se puso en relaciones con los hombres más distinguidos de aquellos países, en particular con los sacerdotes, que eran a la sazón los depositarios de la ciencia.

21. Según Tales, el principio material de las cosas es el agua; pero la producción no pertenece a ella, sino a Dios, mente o espíritu que la fecunda. Sería, pues, injusto tenerle por ateo: Tales de Mileto, el primero que ventiló estas cuestiones, dijo que el agua era el principio de las cosas, y *que Dios es la inteligencia que lo ha formado todo del agua*. Tales enim milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit aquam dixit esse initium rerum: *Deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret*» (Cicero, *de Natura Deorum*, lib. I).

Admitió la simplicidad e inmortalidad del alma. Algunos le atribuyen la famosa máxima: «Conócete a ti mismo.»

22. Tales fue contemporáneo de Ferécides, filósofo sirio, de quien dice Cicerón haber sido el primero que sostuvo por escrito la inmortalidad del alma: «*Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis: sed quoad litteris existet proditum, Pherecides syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos*» (*Tusc.*, lib. I).

23. Ferécides fue uno de los primeros escritores de filosofía, pero Tales puede ser mirado como el primer fundador de una escuela filosófica. Veremos en seguida cómo se difundieron sus doctrinas por Grecia, siendo probable que de allí sacó también gran parte de sus luces la escuela itálica o de Pitágoras.

24. Anaximandro, discípulo de Tales, puso el origen de las cosas en el caos, confusa mezcla de todos los elementos: todo sale del caos y todo vuelve a él, por un eterno movimiento de composición y descomposición. Lejos de hacer adelantar la doctrina de su maestro, la desfiguró: ya no vemos la acción de una inteligencia que fecunda y ordena el caos, sino un movimiento ciego; ya

no hallamos explicado el mundo por un sistema de principios activos o dinámicos, sino por la simple unión y separación, idea grosera, que hizo después estragos en las escuelas griegas, y que también los ha hecho en las modernas. En vez de la inteligencia suprema enseñada por Thales, admite Anaximandro una innumerable serie de dioses que nacen y mueren; así allanaba por una parte el camino del ateísmo y por otra la del politeísmo. Cuando no se reconoce un Dios inmortal e infinito, se está muy cerca de no reconocer ninguno, de ser ateo; y admitidas la generación y la muerte de los dioses, la imaginación de la Grecia no hallaba freno a sus delirios politeos.

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

26. El sistema de Anaximeno se parece al de Anaximandro, su maestro; es otra corrupción del de Tales. Todo nace del aire y todo vuelve a él: todo se hace por la condensación y dilatación del mismo elemento; la diferencia entre los sólidos y los fluidos no reconoce otra causa. Si la condensación es mucha, se forman las piedras, los metales, la tierra y otros cuerpos semejantes, y si la dilatación llega al más alto punto, resulta el fuego. El aire es inmenso, infinito, está siempre en movimiento; y de aquí dimanar los fenómenos de la Naturaleza, y también el alma humana. Es notable que Anaximeno se distinguió también por sus conocimientos matemáticos y físicos; algunos le atribuyen la invención de la gnomónica, o arte de trazar los relojes solares.

27. Tanto Anaximandro como Anaximeno se parecen bastante a ciertos filósofos modernos, que se distinguían por sus talentos matemáticos y eran muy pobres en todo lo relativo a las altas cuestiones ideológicas y psicológicas. Todo lo referían a los sentidos: lo que no se podía medir geométricamente era ilusión; así llevaban a los espíritus por un camino de error y de tinieblas. A ellos se podría aplicar el dicho de Cicerón: *Nihil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant*. Nada veían con la mente; todo lo juzgaban por los ojos (*Tuscul.*, lib. I).

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

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

30. La idea que Anaxágoras se formaba de Dios no tenía nada de panteísta; por el contrario, al propio tiempo que le miraba como hacedor de todo, le consideraba distinto del mundo. Cuando, pues, le hagan los panteístas el cargo de que admitía un Dios aislado del mundo, si quieren significar distinto del mundo, en vez de disminuir el mérito del ilustre filósofo de Clazomenes, le realzan en gran manera. Florecía por los años de 478 antes de la era cristiana.



## VIII - PITAGÓRICOS

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

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

32. Entre los discípulos de Pitágoras había dos clases: unos iniciados, otros públicos. Los iniciados formaban una especie de comunidad religiosa, pues llevaban vida común. Se los sujetaba a muchas pruebas; sólo así se los introducía a la presencia del maestro para recibir la doctrina misteriosa. Fácilmente se concibe el efecto que debía producir en la imaginación de los discípulos semejante sistema; así no es extraño que mirasen a Pitágoras como una especie de divinidad y que le escuchasen como infalible oráculo; es bien conocida la fórmula de los pitagóricos «*el maestro lo ha dicho*»; ya no se necesitaba más prueba.

Los discípulos públicos recibían una enseñanza común; éstos eran en mayor número y no se instruían en los misterios de la escuela.

33. En las doctrinas de Pitágoras se halla el doble sello de las escuelas en que se había formado: la elevación, el espíritu místico y simbólico de los

orientales, y el carácter, a un mismo tiempo bello y positivo, que distingue a los griegos. Las matemáticas, la física, la astronomía, la música, el canto, la poesía, al lado de la armonía de las esferas celestes y de la transmigración de las almas.

34. El filósofo de Samos admitía una grande unidad, de la cual dimanaba el mundo, y a éste le consideraba como un conjunto de otras unidades subalternas. Daba al número mucha importancia, y afirmaba que nuestra alma era un número. No es fácil determinar con precisión lo que entendía aquí por esta palabra; mas parece hartamente verosímil que sólo la aplicaba como un símbolo, que prefería tomar de las ciencias matemáticas, en las cuales estaba muy versado. Esta conjetura se fortalece considerando que los pitagóricos lo expresaban casi todo por números, ya por su afición a las matemáticas, ya también para encubrir a los profanos los misterios de la ciencia. Con el mismo objeto tenían dos doctrinas, o al menos dos maneras de expresarse: una para el público y otra para los iniciados; así lograban evitar las persecuciones que les hubiera quizá acarreado el contrariar en algunos puntos las creencias populares, que en aquellos tiempos y países debían de ser hartamente extrañas para que las profesaran hombres de tan clara razón.

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

36. La metempsicosis, o sea la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros, la hemos encontrado también en Oriente, y es probable que allí la habría aprendido Pitágoras en sus viajes.

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

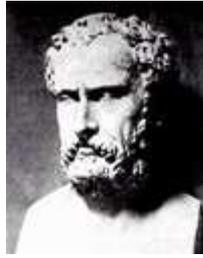
38. Se atribuye a los pitagóricos el haber considerado el universo como un gran todo armónico, cosmos; y la música de las esferas debió de significar el orden admirable que reina en los movimientos de los cuerpos celestes.

39. A pesar de la escasez de medios de observación, los pitagóricos hicieron notables adelantos en la astronomía; para dar una idea de la osada novedad de sus opiniones bastará decir que se atribuye a Pitágoras el haber enseñado el doble movimiento de la tierra, doctrina a que dió publicidad y extensión su discípulo Filolao.

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

41. Los discípulos de Pitágoras no se ocupaban sólo de astronomía y matemáticas; se aplicaban también al estudio de la organización social y política. Quizá esto contribuiría un poco a que tuviesen que verter sus doctrinas en estilo misterioso; aquellos tiempos no eran de mucha tolerancia. Hasta parece que Pitágoras hizo sus tentativas de organización social en la Gran Grecia, y el reunir a sus discípulos en comunidad, y el prescribirles el ayuno, la oración, el trabajo, la contemplación, indica que el filósofo intentaba algo más que la formación de una escuela. Mientras la filosofía se ciñe a la mera enseñanza suele estar exenta de peligros; pero cuando se propone reformar el mundo, ya corre los azares de las empresas políticas. Así creen algunos que Pitágoras no murió de muerte natural y que fue asesinado porque se le suponían designios ambiciosos.

42. A Pitágoras se debe el modesto nombre de filósofo aplicado a los que se dedican a esta ciencia. Los griegos llamaban a la sabiduría *sofia*, y a sus sabios *sofios*; parecióle demasiado orgulloso este nombre, y tomó simplemente el de *filo-sofo*, que significa amante de la sabiduría; en vez de atribuirse la realidad de la sabiduría, se contentó con expresar el deseo, el amor con que la buscaba. He aquí cómo refiere Cicerón el curioso origen de este nombre: «Heráclides de Ponto, varón muy docto y discípulo de Platón, escribe que habiendo ido Pitágoras a Philiasia habló larga y sabiamente con el rey León, y que éste, admirado de tanto saber y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. Ningún arte conozco, respondió Pitágoras; soy filósofo. Extrañado el rey la novedad del nombre, preguntó qué eran los filósofos, y en qué se diferenciaban de los demás hombres, a lo cual respondió Pitágoras: «La vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí unos acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su negocio comprando y vendiendo; otros, que son, por cierto, los más nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y sólo asisten para ver y observar lo que se hace y de qué manera; así nosotros miramos a los hombres como venidos de otra vida y naturaleza a reunirse en la asamblea de este mundo: unos andan en pos de la gloria, otros del dinero, y son pocos los que sólo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás. A estos pocos los llamamos filósofos, y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel más noble el que nada adquiere y sólo observa, creemos también que se aventaja mucho a las demás ocupaciones la contemplación y el conocimiento de las cosas» (*Tuse.*, lib. V).



## IX - XENÓFANES

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

44. Xenófanes, el primero de los panteístas, vivía por los años de 540 antes de la era vulgar. Enseñó que no había más que un ser eterno, inmortal, inmutable, que era todas las cosas. Algunos creen que el panteísmo de Xenófanes era idealista, esto es, que la unidad en que lo refundía todo era para él un ser del cual las formas corpóreas no eran más que una manifestación; así cuando atribuye a Dios la forma esférica, creen que la esfera es un símbolo de su pensamiento. Sea como fuere, Cicerón, al dar cuenta de las opiniones de este filósofo, dice absolutamente que afirmaba que todo era uno con figura esférica: *conglobata figura* (I. *Acad.*, lib. II). Si así fuese, diríamos que Xenófanes consideraba al universo material como un ser animado, lo cual dista mucho de lo que en nuestros tiempos se llama panteísmo idealista. El mismo Cicerón, hablando de este filósofo en otro lugar, dice que tenía por Dios a lo infinito, añadiéndole la inteligencia: *mente adjuncta* (*De Nat. Deor.*, lib. I), con lo cual se confirma más la sospecha de que la doctrina de Xenófanes se reducía a la grosera idea de considerar el mundo como un todo, vivificado por un alma.

45. Consecuente en su sistema, negaba Xenófanes la creación, y hasta la producción, habiéndose conservado el argumento con que la combatía: lo que se haría, dice, o se haría de nada o de algo; no lo primero, porque de nada, nada se hace; no lo segundo, porque siendo algo, ya preexistiría. El dilema no revela mucha sagacidad. ¿Se trata de creación o producción de la nada? Entonces el decir que no es posible, porque de nada, nada se hace, es una petición de principio; esto es lo que se busca. ¿Se trata de producción o formación de algo? Entonces lo formado es de un modo nuevo, y la adquisición de este nuevo modo es el efecto de la acción productora (V. *Teodicea*, cap. XI).

46. Sería muy curioso ver resucitados a los antiguos filósofos para que oyesen la exposición que se hace de sus doctrinas; es harto probable que muchas veces no las conocerían ellos mismos. La distancia de los tiempos, la alteración de los escritos, las dificultades de los idiomas, la mala interpretación de las expresiones misteriosas, deben de producir equivocaciones gravísimas. Estas reflexiones, que ocurren para la mayor parte de los filósofos antiguos, se ofrecen de una manera especial al hablar de Xenófanes. Las doctrinas que se le atribuyen, ¿cómo se concilian con el siguiente pasaje del mismo filósofo?: «Los hombres, dice, se representan a los dioses engendrados como ellos y revestidos de las mismas formas; si los leones y los toros supiesen pintar, pintarían también a los dioses como toros y leones. Pero hay un Dios superior a todos los dioses como a los hombres, que no se parece a los mortales ni en la forma ni en la inteligencia.» Este lenguaje no es ni de un ateo ni de un panteísta.



## X - PARMÉNIDES

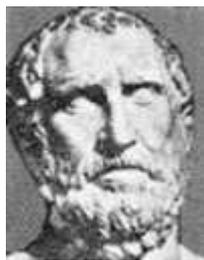
47. Parménides de Elea, discípulo de Xenófanes, admitió, como su maestro, la divinidad del mundo, y también no falta quien le supone un panteísmo idealista. Es de temer que los errores modernos, deseando nobleza de alcurnia, busquen predecesores, y atribuyan a los antiguos cosas en que no pensaron. Parménides convenía con Xenófanes en considerar al mundo como un todo, pero no veo con qué razón se da por cierto que partía de la idea del ser absoluto, y que de ella lo hacía dimanar todo; Cicerón, juez competente, que tan versado estaba en filosofía griega y que tuvo a su disposición muchos medios de que carecemos nosotros, no presenta la filosofía de Parménides como tan metafísica; antes por el contrario, su exposición deja entender que la consideraba bastante grosera. En las primeras *Académicas* (lib. II) afirma que, según Parménides, el fuego era el que había formado la tierra y lo que la movía; y en otra parte (*De Nat. Deor.*, libro 1), le achaca el que fingía no sé qué corona, que llama Stéfane, una especie de círculo luminoso que envuelve el mundo. *Nam Parmenides commentitium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanen appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum, quem appellat Deum.*

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

¿Cuál era el sentido que daba Parménides a su proposición? Difícil es saberlo; la materia es de suyo harto metafísica y se presta a cavilaciones. Los que dan por cierto que este filósofo tornaba las palabras en un sentido riguroso, debieron considerar que durante largos siglos se ha sostenido en Europa la doctrina sobre la identidad de lo que conoce con lo conocido, sin

que por esto se cayera en el panteísmo idealista. Esta identidad era puramente ideal; no se refería al objeto en sí mismo, sino en cuanto su idea o su forma inteligible se halla en el entendimiento (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XI, not. XI).

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



## XI - ZENÓN DE ELEA

50. Los gérmenes de escepticismo que pudiera encerrar la doctrina de Parménides los desarrolló un filósofo de la misma escuela: Zenón, que, fundado en el arte de la dialéctica, adquirió un instrumento poderoso en el terreno de las cavilaciones. A fuerza de ponderar el valor de la razón y deprimir el de los sentidos, llegó a negar la legitimidad del testimonio de éstos, y considera a la experiencia como contraria a la razón. Así las nociones que tenemos sobre los seres finitos son puras ilusiones; negaba la existencia del movimiento, de la materia y del espacio. La razón en que se fundaba era el que si existiesen cosas finitas sería necesario atribuirles calidades opuestas, admitiendo semejanza y desemejanza, movimiento y quietud, unidad y pluralidad. En el supuesto panteísta, el argumento es concluyente, porque si

no hay más que un ser, no puede haber desemejanza ni pluralidad; mas esto es lo que debía probarnos Zenón; de lo contrario, su argumentación es en este caso una petición de principio. Si todo es uno, no hay variedad, sino apariencia de ella; se concede, pero la dificultad está en probar el antecedente, a saber: que todo es uno, y ésta es una condición sin la cual no se puede dar un paso. El decir que todo es uno, porque no puede haber variedad, sería un círculo vicioso: no hay variedad porque todo es uno, todo es uno porque no hay variedad.



## XII. LEUCIPO Y DEMÓCRITO

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

objetos sensibles, y que, según él, los hombres transformaron en divinidades; fatalista, porque lo explica todo por el necesario movimiento de los átomos, que supone eternos.

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

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

51. La risa de Demócrito era el prelude del escepticismo que hizo después estragos en la filosofía griega; quien dice que la verdad está oculta en un pozo profundo está muy cerca de sostener que no es posible sacarla a la luz del día



### XIII - HERÁCLITO

55. Heráclito de Efeso, a quien miran algunos como un discípulo de la escuela eleática, vivía por los años de 300 antes de la era vulgar. Se distinguió por su carácter atrabiliario, en contradicción con el de Demócrito; éste reía, aquél lloraba. Se le atribuye comúnmente el haber señalado el fuego como principio de todas las cosas, pero no falta quien crea que este elemento no era más que un símbolo en que el filósofo envolvía sus ideas metafísicas. El cuidado con que Heráclito distinguía entre la sensación y la razón inclinan a opinar que no debió de pensar tan groseramente sobre el origen de las cosas; puesto que miraba a la razón como único juez de la verdad y a los sentidos como testigos de autoridad dudosa hasta que la razón la confirma; y como a ésta la tenía por absoluta, común a todos los hombres, independiente de los hechos contingentes, no parece natural que el manantial de ella lo hallase en el fuego; mayormente sí se considera que hablaba de Dios como fuente de todos los conocimientos, que explicaba la inteligencia humana por la unión con la divina y, por fin, hacía consistir la virtud en el dominio de la razón sobre las pasiones. Tales doctrinas no se avienen fácilmente con la teoría del fuego, pues que ésta no es más que un materialismo puro.

56. Heráclito tuvo pocos discípulos, y no puede decirse que llegase a fundar escuela. Es probable que a esto contribuiría, más que la dificultad de sus doctrinas, la poca amabilidad de su carácter: los hombres no son amigos de una filosofía que empieza por llorar.

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



#### XIV - EMPÉDOCLES

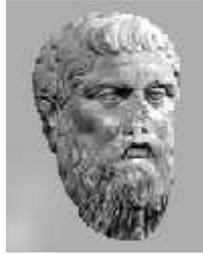
58. Empédocles, natural de Agrigento, explicó el origen del mundo por la combinación de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, dando a este último la preferencia. Aunque no parece que en esta teoría se encerrase más que la física de Empédocles, pues que distinguía entre el mundo sensible y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

59. Empédocles niega a Dios la forma humana, y afirma que es un ser necesario, espiritual, invisible e inefable. Esto dicen algunos, pero no lo cree Cicerón, pues que le achaca el que divinizaba los cuatro elementos.

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

61. Empédocles no se contentó con aparecer filósofo, quiso representar el papel de santo y profeta. Su desgraciado fin en el cráter del Etna ha dado lugar a varias narraciones, siendo notable la que le achaca el haber querido pasar por dios, desapareciendo de una manera extraordinaria. Pero esto ¿por dónde consta? ¿No sería más sencilla la explicación diciendo que, aficionado al estudio de la Naturaleza, quiso examinar demasiado de cerca los fenómenos

del volcán que acabó con su vida? Florecía por los años de 440 antes de la era vulgar.



## XV - SOFISTAS Y ESCÉPTICOS

62. El gusto filosófico propagado por las escuelas de la Jonia e Italia, y el adelanto en la práctica de discutir que se elevaba a su verdadero arte en la dialéctica de Zenón, produjeron naturalmente el espíritu de disputa, y lo que antes era investigación seria, acompañada del amor de la verdad, se fue convirtiendo en vanidad pueril y en objeto de especulación. Aparecieron entonces los sofistas, que se preciaban de discutir improvisadamente sobre todas las materias, sosteniendo el pro y el contra en todas las cuestiones. Estos juegos del ingenio acarrearón por una parte el descrédito de la filosofía, y por otra dieron más amplitud al escepticismo, haciendo de él una verdadera escuela. Quien se acostumbra, aunque sea por juego, a sostener el pro y el contra de todo, corre peligro de caer en la duda de todo; así como los que toman la costumbre de balancearse acaban por contraer una necesidad de balanceo.

63. Descuella entre los sofistas y escépticos Protágoras de Abdera, quien sostenía que no hay verdad absoluta, que todo es relativo y que el conocimiento es sólo de apariencias, no de realidad, y que, por tanto, el hombre es la medida de todas las cosas. El escepticismo de Protágoras se liga con sus doctrinas ideológicas, que eran sensualistas. Como no admitía en el hombre más que sensaciones, y éstas son contingentes y variables, sacaba de aquí un argumento para combatir la verdad absoluta. Por manera que la doctrina sensualista que algunos ideólogos modernos han querido presentar como base de certeza y preservativo contra los extravíos de la razón, figura desde los antiguos tiempos como un manantial de escepticismo. Y no sin

fundamento, porque si no admitimos otra cosa que sensaciones, no tenemos otra base de certeza que una serie de fenómenos contingentes, y, por consiguiente, perdemos todo principio de necesidad. Siendo las sensaciones hechos subjetivos, que en muchos casos no representan la naturaleza del objeto, resultaría que no podrían darnos a. conocer con certeza ni siquiera la realidad contingente que corresponde al fenómeno pasajero.

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

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

66. Excusado es añadir que el ateísmo era una consecuencia de tales doctrinas; quien duda de todo, ¿cómo afirmará la existencia de Dios? Así es que Protágoras decía que no sabía lo que eran los dioses, y que aun ignoraba si existían. En el mismo error cayó Diágoras, cuya cabeza pusieron a precio los atenienses. Protágoras fue también desterrado de Atenas y sus libros quemados en la plaza pública.

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



## XVI - SÓCRATES

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

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

69. La presunción de los sofistas, que pretendían hablar de improviso sobre todo, halló un correctivo en la modesta expresión del filósofo de Atenas: una cosa sé, y es que no sé nada. Los que se burlaban de Dios, de la religión y de la moral encontraron un freno en la doctrina de Sócrates que, apartando la consideración de lo demás, ponía la perfección de la filosofía en el conocimiento y culto de la divinidad, en el arreglo de la conducta y en prepararse para recibir en otra vida el premio de las buenas acciones.

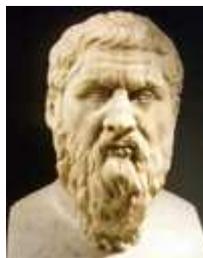
70. Se dice que Sócrates tenía un genio familiar, *doemon*, con quien estaba en comunicación frecuente. ¿Era impostura? ¿Era ilusión? La impostura no parece propia de un hombre que profesaba doctrinas tan severas, y aunque haya en favor de tal sospecha el ejemplo de otros célebres personajes de la antigüedad,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

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

72. El mismo comparaba su método de enseñanza a un auxilio para el alumbramiento intelectual; no creía producir las ideas, sino sacarlas de donde estaban, ayudarlas a nacer. Este método se ligaba con sus doctrinas ideológicas, pues opinaba en favor de las ideas innatas, diciendo que pensar era recordar. Apoyaba su doctrina con el ejemplo de los niños, a quienes se puede ir enseñando la geometría con sólo procurar que desenvuelvan reflexiva y ordenadamente sus ideas sobre las figuras que se les vayan ofreciendo. Así es que sin consignar principios generales ni establecer teorías, se dirigía a sus oyentes haciéndoles alguna pregunta; según la respuesta, preguntaba de nuevo, excitando y dirigiendo la reflexión de su discípulo hasta que le conducía a la verdad deseada; con lo cual conseguía que el amor propio no se sintiese humillado teniendo que recibir doctrinas ajenas, antes experimentase una complacencia al ver cómo salían de su propio seno las verdades que aprendía.

73. En medio de la humildad de su discusión, sabía emplear Sócrates una dialéctica contundente. Al disputar con los sofistas, confesaba su propia ignorancia; y como éstos creían saberlo todo, se adelantaban fácilmente a exponer con extensión sus doctrinas. Sócrates los oía, notaba los puntos flacos, las contradicciones, y tomando la palabra, los llevaba gradualmente adonde quería, cubriéndolos de vergüenza. Esta sabía hacerla más abrumadora con su finísima ironía.

74. Sea cual fuere el concepto que se forme sobre el método socrático, es preciso reconocer un hecho que le abona, y es el que produjo hombres eminentes. Veremos en lo sucesivo que la filosofía griega recibe en la escuela de Sócrates un fuerte impulso que la levanta a una altura antes desconocida. No cabe duda en que una gran parte de este mérito se debe al filósofo de Atenas, aunque no sería justo exagerar las cosas hasta el punto de atribuírsele todo. Sócrates fue discípulo de Archelao, y éste lo había sido de Anaxágoras, filósofo eminente, que trasladó a Atenas las doctrinas de la escuela jónica. Es preciso no olvidar estas circunstancias para no perder de vista el hilo que une la filosofía de Occidente con la de Oriente. No ignoro que Anaxágoras cultivó especialmente la física, y Sócrates la moral; pero ya hemos visto que la escuela jónica había estado en íntimas relaciones con las de Oriente, y que el estudio del mundo corpóreo no le hacía olvidar el del orden espiritual; del Oriente recibió el Occidente las doctrinas sobre el espiritualismo, la providencia, la vida futura y la inmortalidad del alma en una mansión de premio o castigo.



## XVII. PLATÓN

75. Ningún filósofo antiguo ha llegado a reputación más alta que Platón: el sobrenombre de divino expresa bastante la admiración tributada a su genio.

Nació en Atenas, según unos, en 426 antes de la era vulgar; según otros, en 429 ó 430. Vivió hasta una edad muy avanzada; los que menos años le dan le hacen llegar a los ochenta.

76. Oyó a Sócrates durante ocho años, y en seguida viajó por el Egipto, la Sicilia y la Gran Grecia, donde a la sazón florecían las escuelas pitagórica y eleática. Enriquecido con los tesoros de Oriente y Occidente, amplió las doctrinas de su maestro; al paso que éste sólo se había ocupado de la moral, Platón se dilató por todas las regiones de los conocimientos humanos. A levantar su fama contribuyó mucho su talento oratorio y poético. Sabido es el dicho de Tulio: «Si los dioses quisieran hablar el lenguaje de los hombres, emplearían el de Platón.»

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

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

79. De esta oscuridad se han quejado muchos, entre ellos Fontenelle, quien, además, pretendía encontrar en el filósofo no pocas contradicciones. Esto no es extraño si se reflexiona que cuando se fluctúa o se aparenta fluctuar entre doctrinas opuestas es fácil que los escritos ofrezcan cierta variedad, que se acerquen a la contradicción. Antes que el filósofo francés le había hecho el mismo cargo Cicerón, bien que en boca del epicúreo Veleyo

(*De Nat. Deor.*, lib. I). «Largo sería, dice, el contar las variaciones de Platón.»  
*Jam de Platonis inconstantia longum esset disserere.*

80. A semejanza de muchos filósofos de la antigüedad, admitía Platón la eternidad de la materia, pero explicaba la formación del universo como obra de una inteligencia infinita. En la importancia que daba a las matemáticas se ve que alcanzaba cuán necesarias son para el estudio de la Naturaleza. Conocida es la inscripción de la puerta de su escuela: «No entre aquí el que ignore la geometría.»

81. La inmortalidad del alma se halla sostenida con calor y elocuencia en los escritos de este filósofo; calcúlese cuál sería el efecto de sus palabras por lo que Cicerón nos refiere de Cleombrato de Ambracia, quien, habiendo leído el libro de Platón sobre esta materia, concibió tal deseo de pasar a la otra vida que desde un muro muy alto se precipitó al mar: *Quem ait (Callimacus) cum ei nihil adversi accidisset, e muro se in mare abjecisse, lecto Platonis libro (Tusc., lib. 1, § 34)*, En algunos pasajes habla de la metempsicosis o transmigración de las almas, que habría aprendido en las escuelas de Oriente y de Italia. También se pudiera dudar si ésta era su opinión o solamente una de tantas teorías como pone en escena.

82. Las doctrinas morales de Platón son las de Sócrates, y a más de la sanción de la conciencia y de su origen divino señala premios y castigos en la vida futura.

83. El alma, según Platón, no sólo existirá después del cuerpo, sino que existía antes que él; por manera que sus ideas actuales son recuerdos de un estado anterior a su unión con la materia organizada.

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

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

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

86. En esta doctrina se descubre un extraordinario esfuerzo contra el sensualismo; un deseo de levantar la ciencia a un orden absoluto, necesario, superior a los pasajeros fenómenos de la sensibilidad, notándose una grande elevación de ingenio en el consignar la parte fija, invariable, eterna que se halla en el mundo de la razón. Pero, según como se la interprete, puede dar ocasión a graves errores, y he aquí uno de los puntos en que se echan de menos la claridad y precisión en las obras de este filósofo.

87. La doctrina de Platón es incontestable si se limita a señalar la línea, mejor diremos el abismo, que separa de la esfera sensible la racional, la necesidad de admitir un orden de ideas absoluto, que no nazca de los fenómenos individuales y contingentes del espíritu, sino que sea su regla y criterio (V. *Ideología*, caps. III y XIII). Es incontestable también si afirma que las verdades ideales deben tener un fundamento real y que la necesidad del mundo racional no se explica en no buscándole una fuente superior a las razones individuales. (*Ibid.* y *Filosof. fund.*, libro IV, caps. XXIII y sig.). Esto es verdadero, es cierto; esto no han podido destruirlo Condillac y sus discípulos; la escuela sensualista ha sido vencida en los tiempos modernos como lo fue en los antiguos; entonces como ahora el espíritu humano no ha consentido que se le arrebatasen sus más altas prerrogativas. Pero ¿dónde busca Platón la necesidad, la realidad de las ideas, de los tipos de todas las cosas? ¿En la inteligencia divina? Entonces su doctrina es incontestable también. En el ser infinito se halla la razón, el tipo, la causa de todo ser finito, así en el orden

ideal como en el real; allí está la fuente, no sólo de la realidad, sino también de la posibilidad. Nada existiría, nada sería inteligible, nada posible, si no existiera Dios.

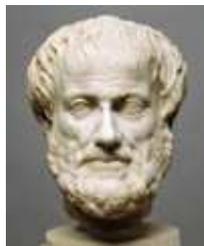
Si Platón tomase las ideas en este sentido, bien pudiera decir que son absolutas, necesarias, eternas, tipo y causa de todas las cosas, fuente de toda verdad y realidad; pero si por ideas entiende seres distintos e independientes del ser infinito, su teoría es insostenible. ¿Cómo puede haber nada necesario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

La subsistencia de las ideas, independientemente de Dios, parece no estar de acuerdo con sus doctrinas respecto al origen del mundo. En efecto: supuesto que mira al universo como obra de la inteligencia divina, debe convenir en que Dios tenía en su entendimiento ideas de lo que hacía; si, pues, se ha hecho todo con arreglo a los tipos eternos de que nos habla Platón, dichos tipos estaban en el entendimiento divino. Decir que la misma inteligencia de Dios recibe su luz de las ideas absolutas, considerándolas como seres distintos a los cuales se conforma, es la más extravagante de las ficciones, porque si hallamos en el ser necesario las ideas con que hace las cosas, ¿por qué hemos de buscar a estas ideas un ulterior origen en algo distinto del ser necesario? ¿Buscamos necesidad? Allí está. ¿Buscamos plenitud de ser? Allí está. ¿Buscamos infinita inteligencia? Allí está. ¿Buscamos unidad donde se halle el principio, origen y vínculo de todas las verdades? Allí está. ¿Con qué razón, pues, saldríamos del ser infinito, e imaginaríamos otros independientes de él?

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

89. El bello ideal de su política era la absorción del individuo por la sociedad, la cual habría llegado a su más alta perfección cuando todo fuese común, incluso las mujeres. «El estado más perfecto, dice Platón, será aquel en el cual se practique más al pie de la letra y cumplidamente el antiguo adagio de que todo es realmente común entre los amigos. Dondequiera que suceda o deba suceder un día que sean comunes las mujeres, los hijos, los bienes, empleándose todo el cuidado posible a fin de que desaparezca del trato de los hombres hasta la palabra propiedad, de modo que lleguen a ser comunes en cuanto sea dable aun las cosas que la Naturaleza ha concedido al hombre en propiedad, como los ojos, los oídos, las manos, hasta tal punto que todos los ciudadanos crean obrar, oír, ver, en común, y aprueben o censuren todos unas mismas cosas, y sus penas y placeres tengan unos mismos objetos; en una palabra, dondequiera que las leyes se propongan hacer al Estado perfectamente uno, allí hay el colmo de la virtud política, y las leyes no pueden tener dirección mejor. Ese Estado, ya sea morada de dioses o hijos de dioses, es la mansión de la más cumplida felicidad» (*De las leyes*, lib. V).

90. Las ideas de Platón sobre la esclavitud y todo lo concerniente a la organización de la sociedad, se resienten del espíritu de su tiempo; se experimenta una impresión desagradable al encontrar ciertas doctrinas y sistemas en los escritos de un varón tan eminente (V. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tomos I y 2).



### XVIII - ARISTÓTELES

91. Al lado de Platón merece un lugar preferente su insigne discípulo Aristóteles. Nació en Estagira de Tracia, por los años de 382 antes de la era vulgar. Su nombre va unido al de Alejandro Magno, de quien fue preceptor.

Alejandro solía decir que a su padre le debía el vivir, y a su maestro el vivir bien.

92. Aristóteles fue discípulo de Platón por espacio de veinte años, y éste le distinguía entre los alumnos; conociendo sus grandes talentos, llamábale la mente, el alma de su escuela. Su ingenio extraordinario no era a propósito para seguir a ciegas el camino trazado por su maestro; fundó, pues, una nueva escuela llamada de los peripatéticos, porque tenían la costumbre de enseñar paseando en un lugar llamado Liceo.

93. El genio de Aristóteles no era poético, como el de Platón; inclinábase a lo positivo y práctico, y, por consiguiente, propendía a los términos medios. Sus escritos son cultos, elegantes, modelo de estilo filosófico; pero carecen de aquellos arranques que distinguen a Platón aproximándole a los poetas. Quizás contribuyó algún tanto a moderar el espíritu y el estilo de Aristóteles el vivir mucho tiempo en una corte, a la vista de negocios; tal realidad encierra escasa poesía. Comoquiera, se nota en las obras de Aristóteles la especulación metafísica combinada siempre con la observación; se eleva a la región de las ideas, y allí excogita sus famosas categorías; pero no se desdeña de bajar a la tierra y escribir la historia de los animales. La diversidad de estas obras indica el espíritu de combinación característico de Aristóteles.

94. Probablemente ningún filósofo antiguo ni moderno ha ejercido una influencia igual a la de Aristóteles, pues que ya desde su tiempo modificó en gran manera el curso de las ideas, y ha venido conservando su ascendiente hasta nuestros días. Sin embargo, podemos conjeturar con harto fundamento que si él resucitase para revisar sus obras se quejaría de graves variaciones que en ellas se habrán hecho. Estropeadas por la polilla y la humedad, a causa de haber estado ocultas ciento treinta años, fueron restauradas y corregidas primero por Peyo Apellicon, y después, en Roma, por Tirannio y Andrónico, en tiempo de Sila; ¿y quién es capaz de decir lo que pudieron hacer manos extrañas, y que tal vez en muchos casos no entenderían el manuscrito, ora por estar borrado, ora por lo recóndito de su filosofía? Posteriormente, con el transcurso de veinte siglos, han debido de sufrir considerables averías. Hay

graves dudas sobre varias obras que se le atribuyen y que algunos críticos tienen por apócrifas, y, por otra parte, nos faltan algunos de sus trabajos, cuya memoria nos ha conservado la antigüedad. Cicerón inserta un magnífico pasaje de Aristóteles sobre la existencia de Dios, y que no se halla actualmente en las obras de este filósofo.

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

96. Por medio de las sensaciones se despierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un orden superior al sensible, la cual eleva los materiales de la sensación a la esfera intelectual y engendra las ideas. El criterio de la verdad no está en los sentidos, sino en el entendimiento; las reglas del mundo intelectual no se confunden con los fenómenos sensibles. Cada sentido, de por sí, presenta el objeto externo bajo el aspecto correspondiente; pero estos aspectos, a más de estar limitados a la esfera del sentido que los percibe, son puramente individuales, y de aquí la necesidad de un receptáculo donde se una y coordine esta variedad de impresiones. A esto sirve el sentido o sensorio común, facultad superior a los sentidos particulares y que forma, por decirlo así, un conjunto de lo que éstos le transmiten por separado. Mas con esta reunión no se ha llegado todavía a objetos puramente inteligibles ni a la percepción intelectual de los sensibles; y he aquí la necesidad del entendimiento, facultad del alma que nos hace conocer las cosas no sensibles y que nos da la percepción *intelectual* de las sensibles. Estos conceptos puros versan sobre objetos incorpóreos o corpóreos, sobre realidades o abstracciones; son las ideas, las que se

distinguen esencialmente de las sensaciones. Hay, pues, una gravísima diferencia entre la teoría de Aristóteles y la de los sensualistas. Estos dicen: «Todo lo que hay en el alma es sensación, actual o recordada, primitiva o transformada; pensar es sentir»; aquél dice: «Las sensaciones son necesarias para despertar la actividad del alma, pero esta actividad es muy superior a las facultades sensitivas. Por ella conocemos lo no sensible, y percibimos intelectualmente lo Sensible. El criterio de la verdad no está en los sentidos, sino en el entendimiento; las reglas de los fenómenos intelectuales son diferentes de las que rigen en los sensibles: el sentido percibe lo individual, el entendimiento lo universal.»

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

97. La variedad de formas universales que la actividad intelectual engendra, y que aplica a los objetos, se puede reducir a ciertas clases, que Aristóteles llama categorías; son diez: sustancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y hábito. Según Aristóteles, se podían ofrecer sobre un objeto las cuestiones siguientes: *Quid est, quantum, ad quid (refertur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo*. Las ideas correspondientes a estas cuestiones forman las categorías.

98. Un filósofo que de tal modo analizaba las ideas debía inclinarse al examen de las leyes del entendimiento; y he aquí por qué Aristóteles fue tan profundo y sutil dialéctico, llevando este arte a una altura muy superior a la que tuvieron en las escuelas anteriores. Consideró la lógica como el instrumento órgano de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio, entre las cuales figura en primera línea el silogismo. Según Aristóteles, hay en nosotros

dos especies de conocimientos: uno inmediato, otro mediato; el primero se refiere a los principios o axiomas, verdades indemostrables, a que el entendimiento asiente sin necesidad de prueba; el segundo tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas, y cuyo enlace no se nos ofrece a primera vista, sino que necesitamos sacarle por el raciocinio. Este se forma de juicios, los que a su vez se componen de ideas; y así Aristóteles analiza los juicios y las ideas para llegar al conocimiento completo del raciocinio. Como las palabras tienen tan íntima relación con las ideas, el profundo dialéctico no descuidó este ramo importante, examinando la expresión de las ideas y de los juicios en los términos y proposiciones. Así, la lógica de Aristóteles forma un completo cuerpo de ciencia, cuya ingeniosa trabazón no han podido menos de admirar los filósofos que le han sucedido. Sea cual fuere el juicio que se forme sobre su utilidad en la práctica, siempre es necesario convenir en que éste es un monumento que honra al entendimiento humano y que ha contribuido poderosamente a los adelantos ideológicos.

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

100. La materia no es, según Aristóteles, un conjunto de átomos; la forma no es la disposición de éstos en el espacio; si tal fuera su teoría se confundiría con la de Demócrito. La materia por sí sola no es cuerpo, pero es un principio que entra en todos los cuerpos; carece de actividad, pero en cambio es una potencia universal para recibir todas las formas. La materia existe, mas no sola, sino en cuanto está unida a la forma que le da el acto, y junto con ella constituye la naturaleza. La forma es lo que actúa a la materia, la que uniéndose a ella la hace ser, y ser tal cosa; la forma no existe separada de la materia; ella en sí no es más que acto de la materia, de la cual necesita como

de un fondo, de un *substratum*, donde se asiente y a que comunique su actualidad. Esta es la que se llama forma sustancial, a diferencia de las accidentales, que consisten en cierta disposición de las partes o en otras modificaciones que no afectan la íntima naturaleza del cuerpo. La tierra, combinada con otros elementos, da una planta; ésta se transforma en madera; ésta, en carbón; éste, en ascua; ésta, en ceniza: el fondo común que va pasando sucesivamente por las naturalezas de tierra, de planta, de carbón, de fuego, de ceniza, es la materia; el acto que da a esa potencia la naturaleza de las cosas en que se va convirtiendo, es la forma sustancial. El resultado es el cuerpo. Sin alterarse la naturaleza de la madera es capaz de recibir la figura de escaño, mesa o silla; puede estar en quietud o en movimiento, húmeda o seca, caliente o fría; estas modificaciones se llaman accidentes o formas accidentales, a diferencia de la sustancial, que lleva consigo una naturaleza nueva.

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

102. Al renacer en Europa la filosofía atomística o corpuscular, fue muy ridiculizado el sistema de Aristóteles; sin embargo, la reflexión y la experiencia han enseñado que tampoco se explica el mundo por la diversa posición de los átomos. Leibnitz observó que las teorías mecánicas no bastaban a las necesidades de la física; y en nuestros tiempos, lejos de que gana terreno la filosofía corpuscular, hay una tendencia hacia las teorías dinámicas, las que, exageradas, conducen al idealismo.

103. De la unión de la forma con la materia resultan los cuerpos; pero entre éstos hay un orden: los unos son primitivos, los otros son compuestos;

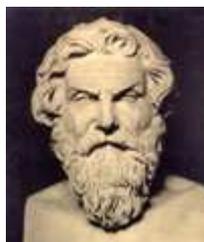
aquéllos son los elementos; éstos, el resultado. Los elementos son cuatro agua, aire, tierra y fuego. La tierra y el agua son pasivos; el aire y el fuego, activos. Todos los cuerpos sublunares se forman de la combinación de estos cuatro elementos; mas para los celestes se necesita otro superior, del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

104. Según Aristóteles, el mundo es eterno, no sólo en cuanto a la materia, sino también a su forma, bien que dependiente de Dios en su movimiento.

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

106. ¿Admitía Aristóteles la inmortalidad del alma? Desde luego se puede asegurar que, según las doctrinas de este filósofo, la muerte del cuerpo no implica la del alma, pues que no la miraba como el resultado de la organización, sino como el principio de la misma. Pero esto no basta para dejar en salvo la verdad; y según parece, no está bastante clara sobre este punto la mente del filósofo. Pretenden algunos que Aristóteles no admitía la personalidad del alma sino durante la vida actual, y que en terminando ésta se confundía en no sé qué entendimiento universal, como una gota de agua en el Océano. Esta es una explicación que me parece indigna de un genio tan eminente; pero la experiencia enseña que la razón, abandonada a sí sola, cae en los mayores extravíos.

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



XIX - CÍNICOS

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

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

110. Sócrates había establecido que el bien supremo es la virtud, y que a ésta debe posponerse todo; pero su discípulo Antístenes exageró o más bien adulteró esta verdad, diciendo que el hombre sólo debe cuidar de la virtud, despreciando todo lo demás, incluso las consideraciones de buena crianza. Empezó, pues, por vestirse pobremente; se dejó crecer la barba, y armándose de cayado y zurrón, emprendió la vida filosófica. Su discípulo Diógenes vive en un tonel, y allí recibe a Alejandro: «¿Qué quieres de mí?», le dice el conquistador: «Nada; sólo que te apartes, pues me quitas el sol.»

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

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

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



## XX - ESCUELA CIRENAICA

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

115. A todas las doctrinas que proclaman el deleite como bien supremo les conviene que no haya Dios, y acaban por negarle; no es, pues, de extrañar

que los discípulos de Aristipo cayesen en el ateísmo. De esa escuela salió Teodoro de Cirene, llamado el ateo.

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

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



## XXI - ESCUELAS DE ELIS Y ERETRIA

118. Phedon de Elis fundó la escuela llamada elíaca. Fue discípulo de Sócrates, cuyas doctrinas contribuyó a difundir. Sucedióle Plístano, y a éste Menedemo de Eretria, que fundó la secta llamada de los Eretríacos; ponían todo el bien en el conocimiento de la verdad; pensaban como Herilo, pero amplificaban su doctrina. *A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci*

*appellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur; Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius* (Cic., I, Acad., § 42).



## XXII - ESCUELA DE MEGARA

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

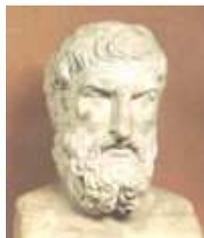


## XXIII - PIRRÓNICOS

120. ¿Quién creyera que el escepticismo pudo nacer de alta idea virtuosa? He aquí, sin embargo, cómo fue conducido Pirrón de Elea a un extremo tan deplorable. Empezó por encarecer la importancia de la virtud y la necesidad de dedicarse a ella exclusivamente, dejando inútiles investigaciones que no

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

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



#### XXIV - EPICÚREOS

122. La doctrina cirenaica dio sus frutos: el hedonismo de Aristipo quedó como una mala simiente para emponzoñar a las escuelas. Su más famoso propagador es Epicuro, que vivía por los años de 300 antes de la era cristiana.

123. La filosofía de Epicuro tuvo muchos secuaces; nada más natural: es cómoda. El mérito de este filósofo era escaso; si se hubiese dirigido al

entendimiento, no habría sido capaz de fundar escuela; pero ¿quién no la funda si quiere halagar las pasiones?

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

125. La lógica de Epicuro no era una ciencia; era un conjunto de reglas: cánones; por esto no la llamó dialéctica, sino canónica. Como no admitía más que sensaciones, toda su lógica se limitaba a dirigir éstas. El criterio de la verdad lo ponía en los sentidos. Epicuro no reconoce orden intelectual.

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

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

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

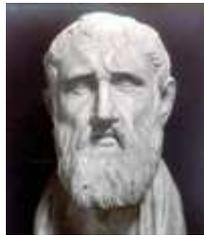
129. ¿Qué importa el recomendar la templanza cuando esta recomendación no tiene más objeto que el placer mismo? El epicúreo dice: «Gozad con moderación para que podáis gozar por más tiempo y mejor»; pero el destemplado dirá: «Si no hay más regla que el placer, quiero calcular a mi modo el valor de su cantidad y calidad»; y es temible que muchos, aun cuando conozcan que abrevian su vida con el desorden, repitan la famosa frase: corta y buena. Además, suponiendo que Epicuro llegase a formar un sabio a su manera, el tipo de su perfección ideal sería un buen calculador en todo lo que atañe a salud y comodidades; así los hombres morales por excelencia serían los más sanos y gordos: *Epicuri de grege porcos*, dijeron con verdad los antiguos.

130. El íntimo amigo de Epicuro, su discípulo predilecto, fue Metrodoro. Este, según nos dice Cicerón, se indignaba contra su hermano Timócrates, porque dudaba de que toda la felicidad consistiese en el vientre; *quod dubitet omnia quoe ad beatam vitam pertinent ventre metiri (De Nat. Deor., lib. I, § 4o)*.

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

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

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



## XXV - ESTOICOS

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

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

135. El sabio de los estoicos es una especie de ser impasible, a quien nada puede perturbar. Todo lo tiene y nada puede perder, y así no teme; nada le falta, y así nada desea; las pasiones que se levantan en los demás hombres, el sabio las conserva encadenadas, siempre, en todas ocasiones, en la fortuna

próspera o adversa. La familia perece, los amigos mueren, la patria se hunde, el mundo se desploma: el sabio está sereno; el gozo retoza, la alegría se derrama, el dolor gime, la tristeza suspira, el asombro se petrifica, el terror se hiela y enmudece: el sabio continúa impassible.

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

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

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

137. El estoicismo continuó por algún tiempo aún después de haber aparecido sobre la tierra la religión cristiana; estoicos fueron Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Por lo que nos ha quedado de los escritos de aquella época, parece que el estoicismo se elevaba a mayor altura. ¿Cuál es la causa? La influencia del cristianismo. A la sazón se leían ya por todo el mundo romano los Evangelios y demás libros del Nuevo Testamento; y Atenágoras y San Justino dirigían a los emperadores las apologías de la religión cristiana. Villemain, en su obra de la Filosofía estoica y del cristianismo, ha hecho notables observaciones en confirmación de esta verdad (*Misceláneas*, t. II).

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

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

Sin embargo, ocupándose el alma de los materiales ofrecidos por la sensación, se forman varias clases de conocimiento: sus grados los explicaba Zenón con gestos. Abría la mano y mostraba el reverso de ella. «He aquí – decía– la representación: *visus*.» Encorvaba un poco los dedos. «He aquí el asenso: *assensus*.» Cerraba la mano y mostraba el puño. «He aquí la comprensión: *comprehensio*.» Con la mano izquierda cogía el puño de la derecha y le apretaba fuertemente: «He aquí la ciencia, patrimonio del sabio» (Cic., I. *Acad.*, lib. II).

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

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

142. No siempre estuvieron de acuerdo los discípulos de Zenón; profesaban con harta frecuencia opiniones encontradas, que no hay necesidad de exponer aquí. Se distinguen en esta escuela Perseo, Aristón, Herilo, Cleantes, descollando Crisipo, llamado la columna del Pórtico.

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



## XXVI - LA ACADEMIA NUEVA Y LA NOVÍSIMA

144. Ya hemos visto cómo la escuela de Platón recibió el nombre de Academia; pero con el mismo título se designaron otras, bien que añadiéndoles los epítetos de vieja, media y nueva, o vieja, nueva y novísima, con relación a tres épocas principales.

145. La Academia vieja empieza en Platón, o más bien en Sócrates, quien inauguró el método de discutir en pro y en contra, absteniéndose de afirmar y diciendo que sólo sabía una cosa, y es que no sabía nada. Pero así por el nombre, como por la forma, puede ser mirado Platón como el fundador de la Academia, pues que con su talento, elocuencia y método constituyó una verdadera escuela y organizó un sistema filosófico en todas sus relaciones. La doctrina y método de Platón no se conservaron en Aristóteles, que impugnó en varios puntos las teorías de su maestro, ni fue tan cauto como él en guardarse de afirmar o negar. Los fieles discípulos de Platón fueron Speusippo y Xenócrates, quienes continuaron la escuela académica enfrente de la peripatética. Sucediéronles Polemón, Crates y Crantor.

146. Entre los discípulos de Polemón se contaba Zenón, el fundador de la escuela estoica, quien, proponiéndose introducir nuevas doctrinas, provocó la oposición de Arcesilas, resultando de aquí la Academia media. Según Cicerón, Arcesilas no disputaba por espíritu de contradecir, ni por la vanidad de triunfar, sino movido por la oscuridad de las cosas, oscuridad que había obligado a Sócrates a confesar su ignorancia, y antes que a Sócrates, a Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y a casi todos los antiguos, quienes dijeron que nada podemos conocer, ni percibir, ni saber; que los sentidos son limitados, el espíritu débil, la vida corta; que estando la verdad oculta en un pozo profundo, según la expresión de Demócrito, todo lo regían las opiniones y las convenciones; y que así no quedaba lugar a la verdad, y todo se hallaba cubierto de tinieblas. Por lo cual Arcesilas negaba la posibilidad de saber algo;

ni aun aquello que Sócrates: «Sé que nada sé»; de donde infería que nada se debía afirmar, que a nada se debía asentir; era necesario suspender siempre el juicio, calificando de temeraria y torpe la conducta opuesta. Consecuente a su sistema, disputaba en pro y en contra de todo, con la mira de que, apareciendo la igualdad de razones en sentidos contrarios, fuera más fácil librarse de la tentación de afirmar. El método de Arcesilas no encontró por de pronto mucho séquito, pero se sostuvo con cierto brillo, merced a los talentos del fundador, que se distinguía por su agudeza de ingenio y admirable gracia en el decir.

147. Sucedióle Lacides; éste tuvo por discípulo a Evandro, quien fue maestro de Hegésino, cuyas lecciones recibió el famoso Carnéades, fundador de la nueva o más bien novísima Academia, por los años de 180 antes de la era vulgar.

148. Era Carnéades hombre de talento extraordinario, de mucha facundia y elegancia y versado en todas las partes de la filosofía, en lo cual excedía al mismo Arcesilas. Sostuvo como éste que nada sabemos, ni aun sabemos que no sabemos; y cuando Antípatro le objetaba que al menos debíamos saber esto último, ya que en ello se fundaba la Academia, respondía Carnéades que la regla era general, sin excepción de ninguna clase; y por tanto, que en la ignorancia de todo quedaba también envuelta la ignorancia de la ignorancia. Sin embargo, no se crea que Carnéades estableciese la duda universal, a la manera de Pirron; admitía probabilidades; sólo negaba la certeza, en lo cual opinaba tener lo bastante para la discusión filosófica y la conducta de la vida. Además, parece que no llevaba su severidad hasta el punto de Arcesilas: éste creía que el sabio no debe afirmar nunca. Carnéades, a veces, concedía que en ciertos casos la afirmación era permitida. Carneades, *nonnunquam secundum illud dabat; assentiri aliquando* (Cic., I. Acad., § 21). Esto era un paso importantísimo, y separaba mucho a Carnéades de Arcesilas. Cicerón no aprueba esta reforma, y se inclina a creer que Carnéades no lo estableció así absolutamente, y que trazó la cuestión sin resolverla: *hoc magis ab eo disputatum quam probatum, puto* (Ibid, 24). Y en verdad que no habría mucha lógica en esta concesión de Carnéades, porque siendo doctrina

fundamental de su escuela el que no hay ninguna representación verdadera, que no pueda ser imitada por otra falsa, no se concibe por qué se encontrarían casos en que la afirmación fuese legítima, a no ser que se destruya el cimiento de la Academia.

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

150. La dialéctica establece que toda proposición es verdadera o falsa; he aquí un ejemplo de las sutilezas con que Carnéades combatía este axioma: «Si dices que mientes, y en efecto es así, mientes y dices verdad; luego tenemos el sí y el no.» Esto es un juego de palabras, porque en tal caso se dice verdad respecto a la afirmación de la mentira, como un hecho anterior; el sí se refiere al acto de mentir; el no, a la falta de verdad en lo afirmado por la mentira.

151. Vivió Carnéades hasta edad muy avanzada, teniendo a su lado a su discípulo Clitomacho, hombre muy aficionado al estudio, muy laborioso y agudo como un cartaginés: *acutus ut Poenus*. La escuela académica continuó por Philón y Antíoco Ascalonita, a quienes oyó Cicerón, en cuyo tiempo estaba casi abandonada en Grecia: *quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Graecia intelligo* (*De Natur. Deor.*, lib. I, § 5).



## XXVII - CICERÓN

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

153. Antes de Cicerón se había ya introducido en Roma la filosofía griega; pero faltaba un escritor que, dándole brillo, la popularizase. El grande orador no había descuidado ninguna clase de estudios que pudiese contribuir a la perfección del arte de hablar; así es que, a más de los poetas y oradores, se había nutrido desde su juventud con la lectura de los filósofos griegos. Las turbulencias políticas que amargaron los últimos años de su vida le obligaron a buscar un consuelo en los ejercicios filosóficos; privado de lucir su elocuencia en el foro y en el Senado, destituido de toda influencia en los negocios públicos y condenado a la oscuridad del hogar doméstico, donde le perseguía también la desgracia con la muerte de su hija Tulia, se consolaba de sus infortunios con el estudio de la filosofía y con fomentar en su patria el movimiento intelectual, ya que le era imposible enderezar la marcha de las cosas políticas. El propio lo indica así en diversos lugares; y al través de la severidad de sus doctrinas y elevación de carácter, deja traslucir algún tanto la profunda tristeza que le devoraba. «Diré la verdad; mientras la ambición,

los honores, el foro, la política, la participación en el gobierno me enredaban y ataban con muchos deberes, tenía encerrados los libros de los filósofos; sólo, para precaver el olvido, los repasaba leyendo algunos ratos, según que el tiempo me lo permitía; mas ahora, cruelmente maltratado por la fortuna y exonerado del gobierno de la república, busco en la filosofía un honesto solaz en mis ocios y un lenitivo a mi dolor.» *Ego autem (dicam enim ut res est), dum me ambitio, dum honores, dum causcae, dum reipublicae non solum cura, sed cucaedam etiam procuratio, multis officiis implicatum et constictum tenebat, haec inclusa habebam, et ne obsolescerent, renovaban cum licebat legendo. Nunc vero et fortunae gravissimo percussus vulnere, et administratione reipublicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto et otii oblectationem hanc honestissimam judico* (II, Acad.).

154. Si lícito fuera, debiéramos alegrarnos de las desgracias de Cicerón, ya que proporcionaron a las ciencias y a las letras tan insigne beneficio, dando origen a sus obras filosóficas. No fundó ninguna escuela, ni tenía tampoco semejante pretensión; sólo intentaba difundir en su patria las doctrinas de la filosofía griega, acabando con los malos traductores, y hermanando la afición a la ciencia con el buen gusto en el estilo y lenguaje. La elocuencia, la elegancia, el bien decir, eran los objetos predilectos del gran orador; no puede olvidarlos ni aun en los laberintos de las cuestiones filosóficas; después de haber brillado en la tribuna quiere brillar en la cátedra. «Hasta nuestros días, la filosofía ha estado descuidada entre los latinos; faltóle el esplendor de las bellas letras; yo me propongo ilustrarla y propagarla; si en mis ocupaciones fui útil en algo a mis conciudadanos, deseo que si es posible les aprovechen mis ocios. La tarea es tanto más digna cuanto que, según dicen, hay escritos sobre esto muchos libros en latín, por autores de sana intención sin duda, mas no de bastante saber. Es posible que uno piense bien, y no acierte a expresarse con elegancia; y el escribir sin arte, sin belleza, sin nada que atraiga al lector, es perder tiempo y trabajo. Así esos autores leen ellos mismos, con los suyos, sus propios libros, y no encuentran más lectores que los que desean la libertad de escribir mal. Por lo que si en algo pude contribuir a la perfección de la oratoria, con más cuidado me dedicaré a mostrar los manantiales de la filosofía, de los cuales sacaba mi elocuencia. Así

como Aristóteles, hombre de grande ingenio y vasto saber, emulando la gloria del retórico Isócrates, emprendió la enseñanza del bien decir, enlazando la sabiduría con la elocuencia, me propongo yo entrar en el rico campo de la filosofía, sin despojarme de mis costumbres oratorias; pues que siempre creí que la perfección de la filosofía consiste en tratar las grandes cuestiones con riqueza y elegancia» (*Tusc.*, lib. I, § III y IV).

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

156. Tocante a las opiniones de Cicerón, suele ser difícil el conocerlas con exactitud. Es académico en todo el rigor de la palabra. Introduce alternativamente en sus diálogos a filósofos de todas las escuelas; y aunque a veces se descubre cuál es la que prefiere, también sucede con harta frecuencia que no es fácil adivinar su verdadero pensamiento. Hasta se podría sospechar que en varias materias no tenía opinión, y que el estudio de los filósofos había engendrado en su ánimo un espíritu de duda, que se hace sentir demasiado, aun en las materias más graves. Pasajes tiene sumamente peligrosos. Comoquiera, es preciso confesar que la penetración de su espíritu y la elevación de sus sentimientos le inclinan siempre hacia lo verdadero, lo bueno, lo grande: si habla de Dios, se expresa con un lenguaje tan magnífico que los autores no se cansan de copiarle; si trata del alma, se resiste a confundirla con la materia, y no concibe que pueda acabar con el cuerpo; si de la moral, se indigna contra Epicuro, y pondera la sublimidad y belleza de la virtud con un estilo que arrebató y encanta.

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

158. En Cicerón se retrata el estado de la filosofía poco antes de la venida de Jesucristo. El arte de discutir y de exponer había llegado a mucha perfección; todo se había ventilado, pero con escaso fruto para la certeza; los grandes problemas sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo, la filosofía humana los contemplaba, mas no los resolvía: daba un paso en el buen camino, pero luego se extraviaba, y fluctuante entre contradicciones, inconsecuencias e incertidumbre, casi desesperaba de encontrar la verdad y se refugiaba en el escepticismo. No le profesa abiertamente Cicerón; pero en muchos pasajes manifiesta una profunda desconfianza. Comoquiera, he aquí cómo se explica él mismo sobre el método de filosofar que le parece mejor; en lo cual no dejaría también de influir la natural moderación de su carácter: «Fáltame hablar de los censores que no aprueban el método de la Academia; su crítica me afectaría más si les gustase alguna filosofía que no fuera la suya. Pero nosotros, que acostumbramos a rebatir a los que creen saber algo, no podemos llevar a mal el que otros nos impugnen; bien que nuestra causa es más fácil, supuesto que buscamos la verdad, sin espíritu de disputa, con laboriosidad y celo. Aunque todos los conocimientos estén erizados de dificultades y sea tanta la oscuridad de las cosas y la flaqueza de nuestros juicios que de muy antiguo, y no sin razón, desconfiaron de encontrar la verdad los hombres más sabios; sin embargo, así como ellos no cesaron de investigar, tampoco lo dejaremos nosotros por cansancio; y el objeto de nuestras disputas no es otro sino el que, hablando en pro y en contra, nos guíen a la verdad, o cuando menos nos acerquen a ella. Entre nosotros y los que creen saber no hay más diferencia sino que ellos no dudan de la verdad de lo que defienden y nosotros tenemos muchas cosas por probables, a que

nos conformamos, pero que difícilmente podemos afirmar» (I. *Acad.*, lib. II, § 3).

## XXVIII - ENESIDEMO Y SEXTO EMPÍRICO



159. Al lado de las escuelas de Zenón de Elea y de Pirrón, se había establecido la académica, que si bien no lo negaba todo, y aun admitía la probabilidad, se guardaba de las afirmaciones como de cosa peligrosa e indigna de un sabio. La nueva academia de Arcesilas, desenvuelta luego en la novísima de Carnéades, se enlaza con el escepticismo puro, más de lo que a primera vista pudiera parecer: quien no se atreve a afirmar nada, no está lejos de dudar de todo, si es que ya no duda. El estado de los espíritus en el siglo anterior a la era cristiana favorecía las tendencias escépticas: las disputas filosóficas lo habían hecho vacilar todo, sin asentar ningún sistema sobre cimientos sólidos. Entonces apareció Enesidemo, contemporáneo de Cicerón. Era natural de Creta; aficionado a las doctrinas de Heráclito, en cuyo provecho quiso explotar el escepticismo, renovando los diez motivos de duda universal que se atribuyen a Pirrón. La filosofía de Enesidemo continuó sin grande importancia, hasta que, algún tiempo después, cayó en manos de Sexto Empírico, que redujo a sistema las teorías escépticas.

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

161. La raíz del escepticismo de Sexto Empírico es su ideología sensualista. No admitiendo en el alma otra cosa que sensaciones, es peligroso el caer en el escepticismo. La sensación es un hecho subjetivo, y por lo tanto no presenta

al sujeto el objeto mismo: le ofrece sólo una relación, o más bien una afección, nacida de no se sabe qué. Además, la sensación es contingente, varia, por lo que no puede conducir a nada fijo, ni aun en el orden a que se limita. En tal caso, las proposiciones universales pierden su necesidad absoluta, porque son el simple resultado de inducciones que nunca podremos completar; y así el espíritu humano flota entre un mundo de apariencias, como pluma ligera que divaga por la atmósfera, sin posibilidad de fijarse en ningún punto.

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

163. A la luz de la misma doctrina se suelta el otro argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de un criterio. «Este criterio —dice— no se encuentra en las sensaciones, pues que son contingentes, varias y aun opuestas.» No lo negamos; pero sostenemos al mismo tiempo que se le halla en la razón, la cual, siendo superior a las sensaciones, juzga de los materiales que éstas le ofrecen. Pero el entendimiento, replica Sexto Empírico, es una cosa desconocida; los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre su naturaleza. Concedemos lo último; pero negamos que las cavilaciones de los filósofos puedan hacer vacilar la existencia de un orden puramente

intelectual, superior a los sentidos, y que todos experimentamos en nuestra conciencia.

164. Es verdad que el espíritu, para conocer, no sale de sí mismo, que hay distinción entre el sujeto y el objeto, y que éste no se nos presenta uniéndose por sí mismo al entendimiento; pero tampoco cabe duda en que hay correspondencia entre la idea y la realidad, y que no podemos suponer que el orden subjetivo está en contradicción con el objetivo, a no ser que nos propongamos negar nuestra propia inteligencia, sosteniendo que de nada sirve ni aun en el mismo orden subjetivo (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXV).

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

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

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

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

momento de la producción, no exige la existencia del efecto. ¿Quién encuentra dificultad en esta distinción?



## XXIX - ECLÉCTICOS DE ALEJANDRÍA

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

167. Las causas de la aparición de esta escuela parecen ser: la misma disolución a que había llegado la filosofía, disolución que inspiraba el deseo de reconstruir el sistema de los conocimientos humanos; la mayor comunicación de las ideas establecida por la unidad de mando concentrado en Roma, ayudada por la difusión de las lenguas, especialmente la griega y latina; y por fin, el impulso dado al espíritu humano por el cristianismo, que vino a revelar verdades antes desconocidas, aclarando además otras que los antiguos filósofos habían alcanzado con oscuridad y confusión. Natural era, pues, que los entendimientos poco satisfechos de las escuelas antiguas rechazasen la sumisión a la autoridad filosófica y que quisieran escoger entre las varias doctrinas lo que mejor les pareciera.

168. Descollaron en la escuela de Alejandría muchos cristianos: bastará nombrar a Potamón, San Justino, Atenágoras y Clemente de Alejandría, que

nos ha dejado el conocido pasaje en que describe su método: «Por filosofía no entiendo la estoica, la platónica, la epicúrea o aristotélica; lo que estas escuelas hayan enseñado que sea conforme a la verdad, a la justicia, a la piedad, a todo esto llamo yo selecta filosofía.»

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

170. Se ha escrito mucho en pro y en contra del eclecticismo; parece, sin embargo, que éste no es punto que pueda ofrecer dudas, si se fija bien el estado de la cuestión. ¿Qué se entiende por eclecticismo? ¿El buscar la verdad dondequiera que se halle? Entonces nadie dejará de ser ecléctico. Así lo profesaba San Clemente de Alejandría (168); en cuyo caso el eclecticismo no es más que el dictamen de la razón y del buen sentido. Si por eclecticismo se entiende la reunión de varios sistemas en uno, la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazón y unidad a la ciencia, entonces el eclecticismo es el caos en filosofía, la negación de la verdad, la muerte de la razón.

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



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

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

173. A la misma escuela pertenecieron Hierocles, Proclo y el famoso Jamblico, discípulo de Porfirio; bien que, no sujetándose a la enseñanza de su maestro, dió más amplitud a su sistema, combinando con las doctrinas

platónicas las pitagóricas y egipcias Sucedióle Edesio, bajo cuya dirección se formaron, entre otros, Crisantio y Máximo. Este último se cree que contribuyó a la perversión del emperador Juliano, admirador de las doctrinas de Jamblico. Con tan alta protección se hizo poderosa la nueva escuela, no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el gobierno de la república. De aquí resultó el que los católicos tuvieron que sufrir mucho; hasta que habiendo muerto el emperador Juliano, fue declinando el esplendor de esta secta, acabando, como todos los errores, por caer en el olvido.



### XXXI - LA FILOSOFÍA ENTRE LOS CRISTIANOS

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

175. Los cristianos se inclinaban a veces a las doctrinas de Platón, porque las consideraban más a propósito para la armonía de la razón con la fe; pero como no podían sacrificar el dogma a las cavilaciones de la razón, se veían

precisados a escoger lo bueno de las escuelas filosóficas y desechar lo restante; así resultaba que cierto grado de eclecticismo era para ellos una necesidad, supuesto que quisieran ocuparse de filosofía, ocupación a que los obligaba el deber de salir a la defensa de la religión contra los ataques de los filósofos. Así notamos que los padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, abundan de doctrina y erudición filosóficas, lo que ha dado origen a que en algunos libros modernos se destine una parte especial a la exposición de lo que se llama filosofía de los Padres de la Iglesia.

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



## XXXII - TIEMPOS QUE SIGUIERON A LA IRRUPCIÓN DE LOS BÁRBAROS

177. La invasión de los bárbaros destruyó en Occidente la civilización romana, en cuyas ruinas envolvió las ciencias y las letras. Debióse al clero, y muy en particular a los monjes, el que se conservasen los antiguos manuscritos, y que no se perdiera del todo la sabiduría de los siglos anteriores. Con la decadencia del imperio de Oriente, se extinguían también las luces en la patria de Platón y de Aristóteles: la escuela de Alejandría, ya debilitada bajo el emperador Justiniano, acabó del todo en tiempo de León

Isaurico. Apenas deberán contarse entre las escuelas filosóficas algunos pálidos destellos que brillan acá y acullá en aquella época de ruinas y desorden. Como excepción de esta regla merecen ser nombrados con respeto, aun mirados simplemente como filósofos, Boecio, Casiodoro, San Isidoro, el venerable Beda y San Juan Damasceno; siendo tanto más de admirar la sabiduría de estos hombres ilustres, cuanto que tenían que luchar con dificultades y obstáculos de que nosotros apenas alcanzamos a formarnos idea.

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

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

180. Europa, no obstante su decadencia, abrigaba un germen de vida que se debía desarrollar con el tiempo; y así vemos que tan pronto como disminuye algún tanto o da siquiera treguas la fluctuación de los pueblos bárbaros, asoma la luz de las ciencias como la aurora de un hermoso día. Es interesante el ver a Carlomagno llamando a Alcuin para enseñar en su corte, fundando academias, promoviendo las luces, reuniendo y protegiendo a los sabios ocho siglos antes que Luis XIV. Ya se deja concebir que los adelantos no podían ser notables; pero así se conservaba al menos la afición al estudio y se depositaba en los espíritus el germen de curiosidad y de amor al saber, que tan óptimos frutos debía producir en los siglos venideros.

181. No parece sino que la afición a las ciencias estaba en proporción de su decadencia; sería difícil en los tiempos presentes excitar un entusiasmo igual al que en los siglos de hierro inspiraba el saber. No se perdonaban sacrificios

para conservar lo que había quedado y aumentar el caudal.

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



### XXXIII - ÁRABES Y JUDÍOS

182. La irrupción de los sarracenos, si bien produjo grandes desastres a las letras, no siendo uno de los menores el incendio de la biblioteca de Alejandría, contribuyó también algún tanto al desarrollo intelectual en Europa. La pujanza del imperio político despertó entre los árabes la ambición de la ciencia: no se contentaron con mandar, quisieron lucir. Al cultivo de la poesía y de las bellas artes unieron el estudio de la filosofía, dedicándose muy particularmente a la de Aristóteles, cuyas obras poseían traducidas, aunque no siempre con fidelidad. La reputación de Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Abubekre, Averroes y otros indica la estimación y altura que tuvo entre los árabes la filosofía. Aunque los cristianos estaban casi siempre en guerra con los musulmanes, no faltaban momentos de tregua en que se establecían relaciones entre ambos pueblos; y además, viviendo en unos mismos países, era inevitable el que las ideas de los unos se comunicasen a los otros, siquiera se hubiese de realizar entre el polvo de los combates.

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



#### XXXIV - GERBERTO

184. Con los árabes y los judíos tuvo relaciones científicas el famoso monje Gerberto, que después fue Papa con el nombre de Silvestre II. A sus talentos y laboriosidad debe Europa los primeros pasos en las ciencias naturales. Baste decir, en elogio de este hombre ilustre, que en el siglo X, llamado el de hierro, abrió cátedras de matemáticas, astronomía y geografía; ideó un tablero en el cual se enseñaban las cuatro operaciones de la aritmética con caracteres formados a propósito; construyó una esfera para explicar el movimiento de los astros, y escribió además varios tratados de geometría.



#### XXXV - ROSCELIN, NOMINALISMO Y REALISMO

185. Aunque las doctrinas de los comentaristas árabes no se propagaron mucho en Europa hasta fines del siglo XII, no faltaba, sin embargo, el conocimiento de las cuestiones que habían ocupado a las escuelas antiguas: lo cual sería debido, en parte, a la tradición científica, que nunca se interrumpió del todo; en parte, a la comunicación con los árabes, que empezaba a ejercer su influencia. Los realistas y los nominalistas nos recuerdan las cuestiones ideológicas y ontológicas suscitadas por Aristóteles y Platón.

186. Roscelin es considerado como el jefe de los nominalistas: porque sostuvo que en los universales no hay realidad alguna, que son meras palabras, sonidos, *flatos vocis*, como él decía; en oposición a los realistas, apellidados así porque concedían una realidad a los universales. Esta disputa, que algunos han mirado como fruto de las sutilezas de la Edad Media, se liga con lo más elevado de la ideología y ontología.

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

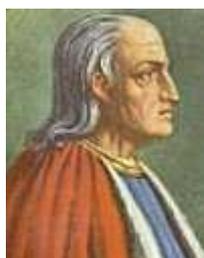
188. Acordes los idealistas en el punto capital, la existencia de las ideas puras se han dividido en la explicación del fenómeno. Unos han admitido las ideas como subsistentes, como seres necesarios, de los cuales dimanaba la realidad de las cosas y el conocimiento de ellas: ésta es la doctrina de Platón. Otros han mirado las ideas como simples formas del entendimiento: ésta es la doctrina de Aristóteles.

189. Si no hay más que sensaciones, no hay más que conocimiento de objetos individuales; las ideas universales son ilusorias: esto sostenía Roscelin; por consecuencia, decía que los universales eran meras palabras. De manera que el sistema de Roscelin era una emanación de su teoría sensualista. Esta

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

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

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



XXXVI - SAN ANSELMO

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

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

Este raciocinio contribuyó no poco a la celebridad de Descartes, quien al proponerle disimuló o ignoró que hacía cuatro siglos se hallaba en las obras de San Anselmo. Sea cual fuere la opinión que de este argumento se forme, no puede negarse que su concepción honra sobremanera la comprensión metafísica de su inventor, y que no es posible elevarse a semejante raciocinio sin poseer profundos conocimientos ideológicos y ontológicos.

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

193. El género y los límites de esta obra no me permiten detenerme en ulteriores explicaciones de la doctrina y método de San Anselmo, y así me referiré a lo que dije en otro lugar. (V. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tomo II, cap. 70 y siguientes, y en la nota 11.)



### XXXVII - ABELARDO

194. Abelardo, tan famoso por sus talentos como por sus aventuras, fue uno de los más sutiles dialécticos de su tiempo. Habiendo recibido lecciones del nominalista Roscelin y del realista Guillermo de Champeaux, intentó la conciliación de las doctrinas opuestas, con cuya mira inventó la teoría del conceptualismo, según la cual las nociones no eran otra cosa que puras formas de nuestro entendimiento. No insistiremos aquí sobre el modo con que esto se debiera entender, si se quieren evitar peligrosos escollos (190); como quiera, Abelardo se inclinó más a las interpretaciones nominalistas, como que eran análogas a su genio disputador, más aficionado a las formas que al fondo de las cosas, y que prefería el lucimiento de la habilidad dialéctica al sólido adelanto de la filosofía.

195. En los tiempos modernos se nos ha querido pintar el método de Abelardo como una pretensión puramente filosófica; pero en realidad afectaba a lo más fundamental de la religión. Por San Bernardo sabemos que la vanidad de Abelardo no tenía límites, creía saberlo todo excepto el *no sé, nescio*; y queriendo hacer a Platón cristiano se mostraba a sí propio gentil: *Dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum*. (V. *El protestantismo comparado con el catolicismo*, tomo II, *ibíd.*)

196. Los errores de Abelardo fueron impugnados por San Bernardo, y condenados primero por los concilios de Soissons y de Sens, y después por el

Papa Inocencio II. A más de errar Abelardo sobre la Trinidad, la gracia y la persona de Jesucristo, su método se encaminaba a destruir la fe por los cimientos, sujetándola al fallo de la razón (*ibíd.*).

197. El arrepentimiento de Abelardo le hizo acreedor a la simpatía de cuantos se habían dolido de sus extravíos. Merced a la claridad y al celo del sabio abad de Cluny, Pedro el Venerable, pasó Abelardo los últimos años de su vida en aquella paz y resignación que sólo nace de la gracia divina. Hasta tuvo el consuelo de reconciliarse con San Bernardo y de recibir del santo abad de Claraval muestras de aprecio y afecto. El ilustre filósofo murió santamente, mereciendo que, al hablar de los dos últimos años de su vida, diga la crónica de Cluny: «Durante este tiempo, todo pareció divino en él: su espíritu, sus palabras y sus acciones».



### XXXVIII - SANTO TOMÁS DE AQUINO

198. Al fijar la consideración en el movimiento intelectual de Europa en el siglo XIII, se conoce que el espíritu humano había recibido ya tan grande impulso que no era fácil se parase en lo sucesivo: mayormente cuando la sociedad, aunque envuelta todavía en gran confusión, se enaminaba, no obstante, a la seguridad que obtuvo en los siglos siguientes. Lanfranco, San Anselmo, San Bernardo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alberto Margno y otros hombres ilustres, habían esparcido un germen de verdadera ciencia que no debía perecer. Sin embargo, es menester

confesar que el espíritu de sutileza y de disputa iba extraviando lastimosamente los entendimientos, llevándolos a un examen de la religión, tanto más peligroso cuanto se le fundaba principalmente en vanas cavilaciones de escuela. Ya hemos visto los errores de Roscelin y Abelardo; posteriormente hallamos que a principios del siglo XIII, Amaury de Chartres, y su discípulo David de Dinand, enseñan el panteísmo. Los escritores católicos, sin huir el cuerpo a sus adversarios, ni aun en el terreno filosófico, defendían la verdad a medida que las circunstancias lo exigían; pero no habían reducido las doctrinas de Aristóteles y sus comentadores árabes a un sistema completo, que por una parte ofreciese enlace y unidad, satisfaciendo las necesidades intelectuales de la época, y por otra se armonizase con los dogmas de la Iglesia. Para llevar a cabo esta obra era necesario un hombre de alta capacidad que con su poderoso ascendiente dominara la anarquía de las escuelas y las sometiese a su imperio; este hombre apareció: era Santo Tomás de Aquino. Entre sus muchas obras descuella la *Suma Teológica*, a la cual ha hecho justicia M. Cousin, llamándola «uno de los más grandes monumentos del espíritu humano en la Edad Media, y que contiene, a más de una alta metafísica, un sistema completo de moral, y hasta de política» (*Historia de la Filosofía*, tomo I).

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



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

201. Para tomar las cosas en su origen y beber en buenas fuentes, me referiré casi siempre a doctrinas de Santo Tomás, a quien se puede considerar si no como el fundador, al menos como el organizador de la filosofía escolástica. En las obras de este eminente escritor se hallan las doctrinas peripatéticas con una profundidad y lucidez a que no han llegado sus sucesores, y se las encuentra libres de ciertas cavilaciones fútiles con que las enredó más de una vez el espíritu de sutileza y disputa.

202. La física de los escolásticos era esencialmente anticorpuscular; nada explicaban por medios puramente mecánicos; a todo extendían las nociones de acto, forma, fuerza. Esta doctrina, tan ridiculizada en la época inmemoriata a Descartes, fue en algún modo rehabilitada por Leibnitz, a quien han imitado otros alemanes más modernos.

203. Tocante a la esencia del cuerpo adoptaban los escolásticos la doctrina de Aristóteles (XVIII), admitiendo dos principios constituyentes: materia prima y forma sustancial. El considerar los cuerpos como meros conjuntos de átomos, y explicarlo todo por simples combinaciones de éstos en el espacio,

creyeron que era propio de una filosofía grosera; por tal reputaban la de Demócrito y demás antiguos que sostuvieron el sistema corpuscular; tenían por un verdadero adelanto científico la distinción entre la materia y la forma.

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

205. La materia tiene partes y es divisible, porque tiene la cantidad: por manera que si se la separase de ésta, sería indivisible. *Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia, ut dicitur in 1 Physic* (*S. Tom.*, I p., q. 50, art. 2).

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

207. De aquí resultaba que en las cosas materiales había una doble composición: la de materia y forma, y la de naturaleza y ser (*ibid.*); la materia y la forma unidas constituían la esencia, la naturaleza de un cuerpo; pero esta esencia no incluía en sí propia el último acto, que era el *ser*; de aquí la necesidad de la creación, esto es, la necesidad de una causa que redujese al acto de existir eso mismo que, aun después de concebido como tal o cual cosa, no implica la existencia. Inferían de ahí que el no admitir los antiguos filósofos la necesidad de la creación, provenía de que no

consideraban a los cuerpos sino bajo una razón particular, en cuanto son tal o cual cosa; sin elevarse a mirarlos bajo la razón general de seres, donde se halla la necesidad de que hayan sido sacados de la nada (q. 44, artículo 2).

208. La materia es determinada por la forma; y la forma es limitada por la materia; la materia, abstraída de la forma, es una pura potencia, susceptible de todas las formas; la forma, abstraída de la materia, es un acto que puede unirse a cualquier porción de materia, dándole el ser de una nueva especie. La forma, sin embargo, no es un acto puro, pues que está en potencia para el ser: así es que su ilimitación es puramente abstracta, y aun concibiéndola sin materia, sin limitación a un objeto, todavía la hallamos como una cosa pasiva si la comparamos con la existencia. Esto sucede en todas las formas, incluso las espirituales, en cuyo sentido se explica aquel dicho: *intelligentia est finita superius et infinita inferius*. Es infinita inferiormente, o por bajo, en cuanto no es recibida en la materia, a la manera de las formas corporales; es finita superiormente, o por arriba, en cuanto recibe de un ser superior el acto de ser, o la existencia.

209. Una cosa empieza a ser o por unión de la materia y la forma o bien porque es producida en su totalidad, siendo sacada de la nada: lo primero se llama generación, lo segundo creación. Una cosa deja de ser o porque la forma se separa de la materia o porque pierde la existencia misma: lo primero es corrupción, lo segundo aniquilamiento. Hay combustible, se le une la forma de fuego: he aquí la generación del fuego. No hay nada; y Dios dice: haya fuego, y hay fuego; he aquí la creación del fuego. En un objeto que arde, la combustión cesa; la forma de fuego desaparece y queda la ceniza: he aquí la corrupción del fuego. Hay fuego, y Dios dice: no haya fuego, y desaparece todo, sin quedar ceniza ni nada: he aquí el aniquilamiento del fuego.

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

adquiere por necesidad otra. El fuego desaparece, la materia del objeto que ardía no se reduce a nada, sino que permanece tomando forma de ceniza, o de líquido, o de vapor, etc., etc.; así, pues, cuando se destruye un compuesto se presenta otro; cuando para la materia hay pérdida de una forma, hay adquisición de otra; cuando se corrompe una cosa se engendra otra; he aquí el famoso principio *generatio unius est corruptio alterius, y corruptio unius est generatio alterius*.

211. Aquí se halla también la diferencia esencial entre las formas sustanciales y las accidentales: la adquisición o la pérdida de aquéllas constituye la generación o la corrupción; así como de la de éstas sólo resulta alteración. La forma sustancial da el ser en acto: *simpliciter ens actu*; la accidental da el ser tal cosa: *ens actu hoc* (1 p., q. 66, art. 1).

212. La generación y la corrupción no afectan directamente a la materia ni a la forma, sino al compuesto de ambas; pues que no son ellas las que tienen el ser, sino que el compuesto lo tiene por la unión de ellas; así la generación y la corrupción llegan a la materia y a la forma por medio del compuesto; esto es, se dice que se engendran o corrompen, según que el compuesto se forma o se disuelve.

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

214. La idea dominante de esta teoría es el establecer que el mundo físico no se explica por la mera extensión, como han pretendido algunas escuelas, sino que examinada la naturaleza corpórea en el tribunal de la metafísica, reclama la admisión de actualidades y fuerzas, que no pueden medirse por

simples principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos; pero quedan muchas cosas de que sólo se puede dar razón apelando al dinamismo, o teoría de fuerzas, de actividades.

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

216. Pero lo más curioso en este punto es que Leibnitz dice haber sido conducido a esta opinión por los estudios matemáticos y por la observación de la Naturaleza; de suerte que una opinión tan combatida en nombre de las matemáticas y de la física, es rehabilitada posteriormente en nombre de ambas ciencias por el hombre que en los tiempos modernos no reconoce superior ni en la física ni en las matemáticas.

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

218. Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado a fondo, y que el reírse con

demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias, especie de excrecencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relación con sus principios vitales. En la actualidad ya se reconoce la injusticia; y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas a la escolástica, confesando que en medio de aquellas sutilezas, y de un fárrago indigesto, se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platón, de Aristóteles y de todos los siglos. Esto, que lo hemos manifestado en lo tocante a la física, tendremos ocasión de evidenciarlo todavía más al tratar de los otros ramos de la filosofía. Continuemos.

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

220. Entre los cuerpos los hay vivientes: éstos son los que, puestos en su disposición natural, tienen dentro de sí el principio del movimiento. Los graves se dirigen al centro por un principio de actividad propia; pero ésta sólo se desenvuelve cuando están fuera de su centro; por el contrario, el viviente se mueve aun en su estado más natural, y su movimiento es tanto mayor cuanto más abunda en principio de vida. En los vivientes, el movimiento es una función natural, una condición de existencia, un desarrollo espontáneo que dimana de lo interior; en los no vivientes, el movimiento dimana en ciertos casos de un principio interno, pero entonces es sólo un esfuerzo para volver al estado natural: cuando el cuerpo le adquiere, el movimiento cesa.

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

Por donde se ve que los escolásticos no entendían sólo por movimiento el cambio de lugar, pues aplicaban este nombre a todo acto que introducía mudanza en el ser, encaminándole a la adquisición de una nueva forma, sustancial o accidental. Así son movimientos la generación, la corrupción y toda alteración.

222. Hay cuatro clases de vivientes. Unos tienen sólo el movimiento interior, para la nutrición y generación, como las plantas; otros que sienten, como las ostras; otros que, además, se mueven de lugar, como los cuadrúpedos, las aves, los reptiles; otros que añaden a esto la inteligencia: tal es el hombre. Los que sólo tienen el movimiento de nutrición y generación se dirigen a la adquisición de las formas ciegamente: su guía es la Naturaleza. Los dotados de sensación buscan su forma no ciegamente del todo, sino por medio de otra percepción: así el animal busca el alimento que ha visto u olido. Según que esta percepción sensitiva es más perfecta, se le ha dado al animal un movimiento mayor; los que tienen sólo el tacto se mueven únicamente por dilatación o contracción; pero los que poseen vista, olfato u otros sentidos para percibir objetos distantes, se mueven de lugar para buscarle: como se ve en los cuadrúpedos y aun en los reptiles. Así, la Naturaleza proporciona a cada ser lo que necesita según el grado que ocupa en la escala del Universo.

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

224. Todo viviente encierra un principio de operación; pero ésta depende de diferentes condiciones, según la especie de vida. Los vegetales o los que sólo tienen movimiento de nutrición y generación, operan por órganos corpóreos y por medio de calidades corpóreas; los sensitivos operan por medio

de órganos corpóreos, mas no por calidades corpóreas; así el alma sensitiva ha menester de cierto calor y humedad en los órganos; pero estas calidades son condiciones para la debida disposición del órgano, mas no medios de acción para el ejercicio de la sensibilidad. Sin embargo, aunque la sensación no dimanase de las calidades corpóreas, se ejerce por órgano corpóreo: a diferencia de las operaciones intelectuales, que ni se ejecutan por calidades corpóreas ni por órgano corpóreo.

225. El órgano de la sensibilidad es viviente; concurre a la sensación; pero este carácter vital-sensitivo no le viene de las calidades corpóreas, sino de la forma sensitiva que le anima.

226. Hay cinco especies de facultades vitales, incluyendo en esta denominación todos los grados de la vida. Vegetativa, la que tiene por objeto la nutrición y la generación. Sensitiva, la que siente. Appetitiva, la que inclina a lo sentido. *Motiva secundaria locum*, la que comunica movimiento de lugar. Y, por fin, la superior, que es el entendimiento; a ésta corresponde una inclinación de su misma especie: la voluntad racional.

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

228. La facultad sensitiva es pasiva: «El sentido es una potencia pasiva, ordenada a recibir las impresiones de lo exterior sensible: *Est autem quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili*» (V, S. Th., p. I, q. 78, art. 3).

229. La impresión o mudanza, *immutatio*, causada en el sentido, no es puramente corpórea; tiene algo de espiritual; pues si bastase una mudanza corpórea cualquiera, todo lo corpóreo sentiría. Para la impresión orgánica sensible se requiere una mudanza espiritual por la cual «la intención de la forma sensible se haga en el órgano del sentido»; *immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus* (*íd.*, *ibíd.*). Para cuya inteligencia se debe advertir que hay dos clases de impresiones,

*immutaciones*: una natural, por la cual se comunica a lo inmutado la forma de lo que inmuta, según su estado natural, como el calor de lo que calienta se transmite a la cosa calentada; otra espiritual, en la que la forma de lo que inmuta se comunica según un modo de ser espiritual, como el color a la pupila, que no por esto se hace coloreada. Así, pues, hay entre el ser sensitivo y los objetos corpóreos una comunicación verdadera; y éstos tienen ciertas calidades o virtudes para enviar a aquél sus formas en un estado intencional o espiritual; formas que reducen al acto la potencia sensitiva.

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

231. A más de los sentidos externos hay los internos, sin los cuales el ser sensitivo no podría percibir sino lo presente. Esto da origen a varias facultades.

232. Cada sentido externo tiene su objeto propio, característico, de cuya esfera no sale; así es que la unidad de la conciencia sensitiva sería imposible si no hubiese un centro donde fuesen a parar todas las sensaciones, y que, percibiéndolas todas, pudiese compararlas entre sí. Esta facultad perceptiva de las varias sensaciones, y que es como la raíz común y principio de los sentidos exteriores, se llama sentido común, palabra que expresa aquí una cosa muy diferente de lo que significa cuando se trata de los criterios de verdad.

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

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

235. Entre las *intenciones* que forman el objeto de la estimativa se incluye la razón de pretérito, aunque ésta corresponde de un modo más especial a la memoria, que es la facultad de retener las especies sensibles y las intenciones no sensibles. En los brutos se llama simplemente memorativa; pero en el hombre se denomina reminiscencia, porque tiene la fuerza no sólo de recordar, sino de buscar el mismo recuerdo con una especie de inquisición racional.

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

237. El entendimiento es distinto del sentido en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente: los cuerpos, influyendo sobre los órganos, producen la

sensación, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual o intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están en la imaginación, no son inteligibles, porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace, pues, el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicación el orden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae, de las especies imaginarias las formas intelectuales, y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible y le reduce al acto o le hace inteligente en acto.

238. Por donde se ve que, si bien los escolásticos hacían dimanar de los sentidos el conocimiento y admitían el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; no obstante distinguían entre el orden intelectual y el sensible con tanto cuidado, que para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente. Lo sensible no podía ni siquiera acercarse al entendimiento, sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente; allí, con aquella luz, que así le llamaban, adquirirían las especies el carácter de inteligibilidad; siendo notable que esta conversión de sensible en inteligible la hacían consistir en la abstracción que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que *inmaterializaba* las especies sensibles, a que llamaban fantasmas, y las hacía capaces de ser *entendidas*.

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

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

241. El alma juzga de la verdad de las cosas por la verdad primera, la cual se refleja en nuestro espíritu a la manera que la luz en un espejo. Esto se realiza por la facultad que se nos ha dado de conocer los principios tan pronto como se nos ofrecen.

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

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

243. Decían los escolásticos que el entendimiento se hace de la cosa entendida; pero no querían significar con esto lo que los modernos panteístas, quienes identifican el sujeto y el objeto y pretenden que todo emana del yo; sólo se valían de esta expresión para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual, esto es, uniéndose con el entendimiento la idea o la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente a un sujeto.

244. El alma no se conoce a sí misma por su esencia, esto es, viéndose intuitivamente, sino por sus fenómenos. Este conocimiento es de dos modos: por conciencia y por discurso. Por conciencia, en cuanto todos experimentamos que hay en nosotros un principio intelectual; por discurso, en cuanto de los fenómenos del alma deducimos cuál es la naturaleza de la misma.

245. Podemos conocer a Dios por la razón natural, elevándonos de lo contingente a lo necesario, del efecto a la causa; pero la verdad de la existencia de Dios, aunque se puede demostrar con argumentos irrefragables, no pertenece a la clase de las proposiciones que se llaman *per se notae, quoad nos*. Es cierto que tenemos idea de Dios, pero esta idea, por sí sola, no basta para la demostración de su existencia. En Dios la existencia se identifica con la esencia, por lo cual si viésemos la esencia de Dios veríamos que implica la existencia por necesidad absoluta; pero como esta esencia no la vemos, mientras estamos en esta vida, es preciso que si queremos conocer a Dios por la razón natural, echemos mano del discurso. Así es que los escolásticos no admitían el argumento de San Anselmo, que propuso también Descartes. Todo cuanto han dicho de sólido contra este argumento los filósofos modernos, incluso Kant, lo había expresado con suma claridad y brevedad Santo Tomás de Aquino: «Aunque concediéramos —dice— que cualquiera entendiese por el nombre Dios lo que se expresa, a saber, lo más perfecto que se puede pensar, no se sigue que debiera entender que lo significado por el nombre existe en la realidad, sino únicamente en la aprehensión del entendimiento. Ni se puede deducir que exista realmente, en no suponiendo que existe en la realidad lo más perfecto que se puede pensar: la cual no admiten los que niegan a Dios.» *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc homine Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat il quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse* (1. p., q. 2, art. 1 ad 2).

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

247. El dar cuenta de las varias doctrinas que surgieron entre los escolásticos exigiría volúmenes; afortunadamente no hay necesidad de conocer semejantes pormenores. Citaré únicamente a San Buenaventura, insigne también por su sabiduría, y a quien llamaron el doctor seráfico; al agudísimo Juan Duns Scot, de la Orden de San Francisco, apellidado el doctor sutil y que fundó la escuela de los escotistas; y a Guillermo de Occam, que renovó la teoría nominalista.

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



#### XL. ROGER BACON

249. Ni aun en los tiempos en que más predominaba la escolástica faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la Naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que también se dedicó a las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su afición a los

estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon, nacido en Inglaterra en 1214, que en sus escritos sobre la química y la óptica muestra conocimientos muy superiores a lo que pudiera esperarse de su tiempo. Tocante al método, pondera la necesidad de la experiencia, si se quiere progresar en las ciencias naturales; de manera que el camino trazado por el célebre canciller Bacon de Verulam lo había indicado tres siglos antes el ilustre franciscano del mismo nombre. Pero aquel tiempo no era todavía el de la restauración literaria; fue preciso que transcurriesen muchos años y que se hicieran otras tentativas para que el espíritu humano hiciese la evolución que se consumó en la época de Descartes. Comoquiera, las tentativas no eran del todo infructuosas, pues depositaban en el seno de las naciones europeas un germen de innovación científica que no podía menos de desenvolverse en los siglos posteriores.



## XLI - ÉPOCA DE TRANSICIÓN

250. A proporción que Europa iba adelantando en organización social, se manifestaban nuevas tendencias intelectuales, notándose en diferentes sentidos un fuerte espíritu de oposición a la filosofía de Aristóteles, que dominaba exclusivamente en las escuelas. La caída de Constantinopla arrojó a Europa algunos sabios fugitivos, y con ellos las doctrinas de Platón y otros antiguos; así se difundió más y más el espíritu de innovación filosófica; mayormente cuando la auxiliaba también el prurito de disputa característico de los griegos, lo cual, si no era muy a propósito para el verdadero adelanto, servía cuando menos como poderoso ariete contra las escuelas peripatéticas. Entre los mismos griegos, unos estaban por Aristóteles, otros por Platón;

distinguiéndose como aristotélicos Argirópulo y Gennadio, y como platónicos, Gemisto, Plethon y el célebre Bessarion, que después fue cardenal.

Por fin la invención de la imprenta y el descubrimiento de nuevos mundos acabaron de dar un fuerte impulso al movimiento europeo comenzado en la época de las Cruzadas; y desde entonces, desplegada la afición al estudio de la antigüedad en las mismas fuentes, era imposible que los espíritus se dieran por satisfechos con las traducciones de Aristóteles, los comentarios de los árabes y las discusiones de los escolásticos. Precisamente el movimiento ascendente de la oposición antiescolástica coincidía con el abuso de entregarse en las escuelas a frívolas disputas, de manera que la reacción, ya de suyo muy fuerte, era provocada más y más por el exceso del abuso.

251. Dos lados flacos tenían las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, o sea en el estilo y lenguaje, y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales; y precisamente a fines del siglo XV y principios del XVI se habían despertado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor a la literatura y bellas artes, llevado hasta una exageración a veces ridícula, y el gusto por las matemáticas y ciencias de observación cundía por todas partes. De aquí resultaba que la filosofía aristotélica se hallaba vivamente combatida, no sólo por los que se proponían innovar en sentido dañoso a la religión y a la moral, sino también por los que deseaban sinceramente la conservación de las sanas ideas, junto con los progresos científicos y literarios.

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

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



#### **XLII - BACON DE VERULAM**

252. Entre los reformadores de la filosofía en los tiempos modernos ocupa un lugar distinguido Bacon de Verulam, nacido en Londres en 1561. No se le deben descubrimientos en las matemáticas ni en las ciencias naturales, como a Descartes, Galileo, Pascal y otros hombres insignes de aquella época; su nombradía procede de haber llamado la atención sobre lo errado de los métodos antiguos y la necesidad de interrogar a la experiencia. En sus famosas obras, de la Dignidad y del progreso de las ciencias, y el Nuevo Organo, expone sus ideas y hace al propio tiempo una clasificación de todos los conocimientos humanos. Bacon, combatiendo el método abstracto de los peripatéticos, favorecía una tendencia que, según hemos indicado, se iba

manifestando en toda Europa; y además, siendo hombre versado en los clásicos antiguos, y ocupando por añadidura el alto puesto de canciller de Inglaterra, reunía todas las circunstancias para que sus doctrinas ejercieran influencia. Sin embargo, Bacon no fundó escuela, porque para esto se necesita una doctrina, y él no daba más que un método. El contemplar la revolución filosófica estaba reservado a un hombre más eminente, que presentase un método y una doctrina: el instrumento y el artefacto.



### XLIII - RENÉ DESCARTES

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

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

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

Por este pasaje se ve que la duda universal de Descartes era una *suposición*, una *ficción*; así la llama él mismo, y por consiguiente no una duda verdadera. Lo propio se manifiesta en su respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las *Meditaciones*. «En primer lugar —dice— me recordáis que *no de veras, sino por una mera ficción*, he desechado las ideas o fantasmas de los cuerpos, etc., etc.» Descartes no rechaza esto, antes lo admite y continúa deshaciendo las dificultades.

256. Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante a la religión, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con espíritu de examen su adhesión al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin peligro, figura en primer lugar la de «conservar constantemente la religión en que por la gracia de Dios había sido instruido desde la infancia... Después de haberme asegurado de estas máximas y haberlas puesto aparte con las verdades de la

fe, que han sido siempre las primeras de mi creencia, juzgué que podía deshacerme libremente del resto de mis opiniones». (*Discurso sobre el método*, p. III.)

257. Parece que la duda de Descartes se reduce a una idea común a todos los métodos; él mismo lo dice: «Cuando sólo se trata de la contemplación de la verdad, ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras o que no son distintamente conocidas?» (*Respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*) Sin embargo, no diremos por esto que Descartes no introdujese en la filosofía un método nuevo: la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad era vulgarmente admitida; y ¿quién pudiera no admitirla? Pero el mal estaba en dejarla sin aplicación, en dar sobrada autoridad al nombre de Aristóteles, en recibir sin examen las doctrinas comunes en las escuelas, no cuidando de inquirir sus puntos débiles o falsos.

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

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

260. Algunos han creído que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y así le han objetado que del pensamiento no podía inferir la

existencia, en no suponiendo de antemano esta proposición: «Lo que piensa, existe»; lo cual equivaldría a reconocer un principio más fundamental que el otro. Pero la objeción estriba en un falso supuesto, a que dio origen la enunciación en forma de entimema, y también algunas palabras no bastante claras del filósofo. Mas en la realidad él no quería hacer un verdadero discurso; sólo intentaba expresar un hecho de conciencia, a saber: que al dudar de todo hallaba una cosa que se resistía a la duda: el pensamiento propio. Las palabras que siguen son terminantes: «Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, *esta primera noción no está sacada de ningún silogismo*; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy o existo, *no infiere* del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la *ve por una simple inspección del espíritu*, pues que si la dedujera de un silogismo habría necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa, es o existe. Por el contrario, esta proposición se la manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares.» (*Respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*)

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

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

«Después de esto –dice– consideré en general lo que se necesita para que una proposición sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenía dicho carácter, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza; y habiendo notado que en la proposición, yo pienso, luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es precisa ser, Juzgué que podía tomar por regla general que *las cosas concebidas con mucha claridad y distinción son todas verdaderas*, pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente.» (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

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

264. «Aunque un atributo –dice Descartes– sea suficiente para hacernos conocer la sustancia, hay, sin embargo, en cada una de ellas uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extensión en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.» (*Principios de la filosofía*, p. I.) Establecido que la esencia del alma consiste en el pensamiento, Descartes se hallaba precisado a sostener que el alma no deja nunca de pensar, pues, de lo contrario, perdería su atributo constitutivo; y en efecto, admitía la consecuencia. Contra esta doctrina ocurren varias objeciones: ¿Cómo se prueba que el pensar sea la esencia del alma? ¿Cómo es posible que un fenómeno que tiene todos los caracteres de modificación sea el constitutivo de una sustancia? ¿Cómo se prueba que el alma piensa siempre? ¿No parece que la experiencia enseña lo

contrario? Conocemos al alma por el pensamiento, es verdad; pero de aquí no se sigue que el alma sea el pensamiento mismo.

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

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

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

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

269. Una de las doctrinas más singulares de Descartes fue la de negar el alma de los brutos, sosteniendo que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo. Esta opinión no es nueva: entre los antiguos la profesaron muchos estoicos, y también Diógenes, cínico, según refiere Plutarco; y entre los modernos la defendió, antes que Descartes, Gómez Pereira en su obra titulada *Antoniana Margarita*, que vio la luz en 1554. El

nombre de Descartes le dio importancia en lo sucesivo; pero en la actualidad está casi abandonada. Difícilmente se sostiene lo que está en contradicción con el sentido común.

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

271. Descartes distingue entre el orden sensible y el intelectual; sostiene que no todos los conocimientos dimanar de los sentidos; pero no es exacto que admita las ideas innatas como tipos preexistentes en nuestro espíritu. «Nunca escribí ni creí —dice— que el entendimiento necesitase de ideas innatas, que sean algo distinto de su facultad de pensar; pero como notase que había en mí pensamientos que no procedían ni de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar, para distinguir a esas ideas o nociones de las otras adventicias, o facticias, las llamé innatas...

»Observad que por ideas innatas nunca he entendido otra cosa sino que por naturaleza tenemos una facultad con la cual podemos conocer a Dios; pero el que estas ideas sean actuales, o no sé qué especies distintas de la facultad de pensar, no lo he escrito ni opinado nunca, pues, por el contrario, yo, más que nadie, estoy lejos de admitir la inútil retahíla de las entidades escolásticas» (*Carta 99*, t. 1.)

272. El influjo de Descartes en cambiar la faz de la filosofía dependió de varias circunstancias: 1º De su indisputable genio, cuya superioridad no podía menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2º De que había en los ánimos cierta fermentación contra las escuelas predominantes, faltando

únicamente un hombre superior que diese la señal de insurrección contra la autoridad de Aristóteles. 3° De que Descartes no sólo fue metafísico, sino también físico, astrónomo e insigne matemático; con lo cual, al paso que apartaba a los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hacia los estudios positivos, conformes a las tendencias de la época. 4.° Siendo Descartes eminentemente espiritualista, atrajo los pensadores aventajados, a quienes abría ancho campo para dilatarse por las regiones ideales. 5.° Descartes fue un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas. Retiróse a Holanda para pensar con más silencio y libertad; sus sistemas son hijos de meditaciones dilatadas: era un verdadero filósofo, un ardiente apasionado por las investigaciones científicas. (V. *Filosofía fundamental*, libs. I y III, y la *Ideología y Psicología*.)



#### XLIV - GASENDO

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

posteriores no se debe sólo a Gasendo, sino también a Descartes, pues poniendo éste la esencia de los cuerpos en la extensión y queriendo explicar los fenómenos de la Naturaleza por simples combinaciones Mecánicas, venía a caer en la filosofía corpuscular; en tal caso, los átomos eran pequeñas partes de la extensión constitutiva de la esencia de los cuerpos.



#### XLV - HOBBS

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

275. ¿Con qué objeto esparcía Hobbes doctrinas tan repugnantes? Oigamos a lord Clarendon: «Volviendo de España pasé por París; Hobbes, que me visitaba con frecuencia, me dijo que estaba imprimiendo en Inglaterra su

libro, que quería intitular *Leviathan*, del cual recibía cada semana un pliego de pruebas para corregir, y que pensaba tenerle concluído dentro de un mes. Añadió que ya sabía que al leer yo su libro no me había de gustar, indicándome al propio tiempo algunas de las ideas que contenía; y como yo le preguntase por qué publicaba semejantes doctrinas, me respondió después de una conversación medio seria, medio en chanza: «*La verdad es que deseo vivamente volver a Inglaterra.*» (Citado por Dugald-Stewart, *Hist. de la Filos.*, p. 1.) He aquí descifrado un enigma y retratado un hombre: deseaba volver a Inglaterra, siquiera fuese a costa de la moral y de la humanidad. Cromwell mandaba en Inglaterra; Hobbes volvió de la emigración, y fue bien recibido por el Protector. Despreciable filosofía que así trafica con la verdad y la honra.



#### XLVI - SPINOSA

276. Spinoza nació en Amsterdam en 1632. Su sistema consiste en afirmar una sola sustancia y la imposibilidad de que haya otra. Esta sustancia única tiene dos atributos: el pensamiento y la extensión. Todo cuanto vemos en lo exterior, todo cuanto experimentamos en lo interior, son meros fenómenos de la sustancia única. Dios es todo, y todo es Dios; o más bien: no hay más que un ser, que lo es todo. En este supuesto no hay creación: todo es uno y eterno. No hay continencia, no hay libertad: todo es necesario. Spinoza no retrocede ante esta última consecuencia: «Concíbase —dice en una de sus cartas— una piedra que se mueve, y que sabe que se mueve: al conocer los esfuerzos que hace para el movimiento creará ser muy libre, y que si continúa en el movimiento es porque quiere. Esta es la libertad humana de que todos

se jactan, y que sólo consiste en que los hombres tienen conciencia de sus inclinaciones e ignoran las causas que los determinan.»

277. ¿En qué estriba tan absurdo sistema? En una definición de la sustancia, en la cual confunde Spinoza el subsistir sin inherencia a otro, o en sí, con el existir por necesidad intrínseca: en suponer que no puede ser distinto sino lo que es diferente; en entender por infinidad absoluta un conjunto de absurdos; en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero. En otra parte (*Metafísica, Teodicea*, cap. X) llevo explanado e impugnado el sistema de Spinoza, y así no quiero repetir lo que allí dije; baste observar que su método deslumbra por su forma matemática, y porque el autor aparenta no admitir nada que no esté rigurosamente demostrado. No negaré que Spinoza fuera un hombre de mucho talento; quien carece de él no se hace tan célebre; pero no puedo concederle esa profundidad que algunos le atribuyen. En el terreno ontológico e ideológico, que son precisamente los que él prefiere, Spinoza es sumamente débil, y al leer la serie de sus proposiciones, se sorprende uno de que haya quien tanto las pondere. En la actualidad hay un especial prurito de acreditar a Spinoza; es el santo del panteísmo, pues no ha faltado quien le diera este título sin temer la risa de los lectores; pero en la realidad es un sofista, nada más. Bayle, poco sospechoso a los incrédulos, examinando la proposición quinta, en que afirma Spinoza que no puede haber dos o más sustancias de un mismo atributo, porque de la identidad de atributos resulta la identidad de sustancias, dice: «Este es el Aquiles de Spinoza, y el fundamento de todo el edificio, lo que, sin embargo, no es más que un muy ridículo sofisma, por el que no se dejarían seducir los principiantes de lógica. En los rudimentos de la filosofía ya se enseña lo que significan el género, las especies y el individuo.» (*Diccionario histórico y crítico.*)



## XLVII - MALEBRANCHE

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

279. Distiguióse Malebranche por su exagerado ocasionalismo. Inexactamente se ha llamado cartesiano al sistema de las causas ocasionales, pues Descartes no lo defiende, y antes parece que opinaba en contrario. En su carta a Enrique Moro se expresa así: «La fuerza motriz puede ser o de Dios, conservando en la materia igual cantidad de movimiento al que en ella puso desde el momento de la creación, o bien *de una sustancia creada*, como de nuestra alma, o de cualquier otra cosa a la que Dios haya dado fuerza para mover el cuerpo.» Comoquiera, Malebranche no sólo negó la causalidad efectiva y recíproca en el alma y el cuerpo, sino que en general sostuvo que no había verdadera causalidad en ninguna criatura, ni en las corpóreas, ni en las espirituales. «Las causas naturales no son verdaderas causas; son únicamente causas nacionales: sólo la voluntad de Dios es verdadera causa.» (*Recherche de la vérité*, 1. VI, par. II, cap. III.) Llevó sus doctrinas hasta el extremo de dudar de que fuera posible el que se comunicara a las criaturas la verdadera causalidad. «Añado —dice— que no se puede concebir que Dios pueda comunicar a los hombres o a los ángeles el poder que él tiene de mover los cuerpos; los que creen que la facultad de mover el brazo es una verdadera fuerza, debieran admitir que Dios puede comunicar a los espíritus el poder de criar y anonadar; en una palabra, hacerlos omnipotentes» (*Ibid*).

280. Salta a los ojos que no hay paridad entre estas cosas, y que por lo tanto la consecuencia no es legítima. Además, el sistema de Malebranche ofrece otra consecuencia funesta, que no admitía ciertamente su ilustre autor, pero que difícilmente se evita: si no hay en las criaturas verdadera

causalidad, no habrá verdadera actividad; y entonces, ¿cómo se explica la verdadera libertad? ¿Cómo se salva?

281. El ilustre filósofo, que unía con sus teorías una sincera adhesión a las verdades católicas, sentía el peso de la dificultad y procuraba deshacerse de ella, no advirtiendo la contradicción en que incurría. Después de haber negado en general la posibilidad de una causalidad verdadera, aun en los espíritus, dice: «Entre las almas y los cuerpos hay mucha diferencia; nuestra alma quiere, obra; en algún sentido se determina; lo confieso: esta verdad nos la atestigua el sentido íntimo, o la conciencia; si nouviésemos libertad no habría premios ni penas en la otra vida, pues sin libertad no hay acciones buenas ni malas; la misma religión sería una quimera. Pero el que los cuerpos estén dotados de la fuerza de obrar, ni lo vemos claro, ni creemos que se pueda concebir; y esto es lo que negamos al negar la eficacia de las causas segundas.»

Fácil es notar que el filósofo se sentía oprimido por la objeción y que retrocede espantado del abismo que se le muestra.

282. Admite Malebranche cuatro modos de conocer. 1º El conocimiento inmediato de la cosa por sí misma. 2º Por la idea de la cosa. 3º Por el sentido íntimo o la conciencia. 4º Por conjetura. En el primer sentido, el alma sólo conoce a Dios, quien, siendo espiritual, es inteligible por sí mismo, y, además, por ser autor del alma y origen de toda verdad, penetra el entendimiento, se une inmediatamente con él, se le muestra. Los cuerpos, como materiales, no son inteligibles en sí mismos; y así es que los vemos por sus ideas, y como éstas se hallan en Dios, pues que en la fuente de toda inteligencia y verdad está todo de un modo inteligible, resulta que los cuerpos y sus propiedades los vemos en la esencia divina. Esta teoría la funda Malebranche en dos principios: en que todo se halla contenido en Dios de una manera inteligible, y en que el alma está estrechamente unida con Dios, unión que expresa con esta atrevida imagen: «Dios puede llamarse el lugar de los espíritus, como el espacio lo es de los cuerpos.» (*Recherche de la vérité*, lib. III, pág. 11, cap. IV.)

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

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

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

286. La teoría de Malebranche es la exageración de una doctrina cierta; pero al fin es una exageración, y bastante peligrosa. No cabe duda en que el origen de toda verdad está en Dios, que Dios es la luz de todas las inteligencias, que no se pueden explicar el orden intelectual y la comunidad de la razón, sin suponer una comunicación de todos los espíritus con la inteligencia infinita; pero si esto se exagera hasta el punto de quitar a los espíritus creados la actividad propia de suponer que no tienen verdadera causalidad, y que todo cuanto hay en ellos de causado lo hace Dios solo; si se añade que Dios es el lugar de los espíritus como el espacio el de los cuerpos, si se sostiene que aun ahora, aquí en la tierra, vemos a Dios en Dios mismo, y que hasta los cuerpos los vemos en Dios, muy temible es que la idea de *creación* se transforme en *emanación*; que la comunidad de razón degenera de visión en Dios en identidad de sustancia, y que el sentido íntimo se convierta en un fenómeno de la conciencia única. Así nos hallaríamos conducidos al panteísmo; si el ilustre filósofo volviese a la vida se llenaría de



horror al ver cómo se lo quieren apropiar los panteístas, y enmendaría sin duda algunas páginas que envuelven peligro. Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa distancia entre Malebranche y los panteístas: quien admite la creación en toda su pureza, quien niega la causalidad verdadera a las criaturas, por temor de hacerlas participantes de la omnipotencia del Creador; quien, a pesar de las dificultades de su propia teoría, defiende 'la libertad de albedrío; quien reconoce la existencia de la otra vida, con todos los dogmas católicos; quien admite una conciencia individual en que el alma se conoce a sí misma; quien divide el mundo en dos clases de sustancias esencialmente distintas, cuerpos y espíritus; quien reconoce una muchedumbre de sustancias finitas, distintas, diferentes entre sí, dependientes todas de Dios, que las ha sacado de la nada y las conserva con su voluntad omnipotente; ese tal no puede ser contado entre los panteístas sin una grosera calumnia.

#### XLVIII - LOCKE

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

físico, Locke se ha sobrepuesto a sus dos compatriotas en lo tocante a ideología.

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

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

289. «La fuente de todas las ideas, dice Locke, es la experiencia; en ésta se halla el fundamento de todos nuestros conocimientos. Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles o sobre las operaciones de nuestra alma que percibimos con la reflexión y el sentido íntimo, nos proporcionan todas nuestras ideas; cuantas tenemos y podemos naturalmente tener dimanar de estas dos fuentes: *sensación* y *reflexión*.» (*Lib.* II, cap. 1.) Tal es el principio fundamental a cuyo desarrollo consagra el filósofo inglés su extensa obra. Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que a primera vista seduce, y así no es de extrañar que se atrajera por de pronto muchos discípulos; pero examinada a fondo ofrece, desde luego, gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicaciones y tinieblas. (V. *Ideol.*, caps. I, V y XIII. —*Fil. fund.*, 1. IV.) En ciertas épocas se ha ensalzado a Locke de una manera desmedida; en la actualidad, aun entre los que le consideran como un gran ideólogo, el entusiasmo ha disminuido; su obra es más bien citada que

estudiada. Sobre la doctrina y el estilo de Locke es digno de leerse el conde de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo*.



#### XLIX - BERKELEY

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



## L - VICO

291. El napolitano Vico, que publicó en 1725 su obra *La ciencia nueva*, merece un lugar en la historia de la filosofía, pues aunque no la abrazase en todas sus partes, emitió ideas notables sobre su fundamento: el criterio de verdad. En esto, como en todo lo demás, manifiesta la originalidad que le distinguía. Opina Vico que el criterio es la causalidad, el haber hecho la cosa conocida. Nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando los objetos son obra propia, y la certidumbre disminuye a proporción que hemos tenido menos parte en la obra. Por este principio explica Vico la diferencia de certeza entre las ciencias que versan sobre las ideas y las que tienen por objeto la realidad; en el primer caso se hallan las matemáticas; en el segundo, la física. En las matemáticas encontramos certeza completa, porque su objeto es una combinación de nuestro entendimiento; nosotros mismos hemos puesto las condiciones, y sobre ellas estribamos; así juzgarnos con toda seguridad de lo que hay, porque sólo hay lo que nosotros hemos puesto. No sucede así en la física; la Naturaleza nos ofrece los hechos; los contemplamos, pero no son nuestra obra, no podemos alterar las condiciones a que están sujetos. Esta doctrina presenta algunos puntos luminosos, pero se halla sujeta a graves dificultades. Es evidente que si se la tomase en un sentido absoluto, conduciría al escepticismo en todo lo que no fueran puras combinaciones de nuestra mente; y aun en éstas no dejaría de haber dificultades para aplicar con exactitud el principio de la causalidad como único criterio. Siéndome imposible extenderme sobre este punto, me refiero a lo que dije largamente en otra parte. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, caps. XIII, XXX y XXXI.)



## LI - LEIBNITZ

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

293. Según Leibnitz, Dios, ser infinito, eterno, inmutable, ha sacado de la nada el universo. Dios es la unidad suprema: *Monas*, que conoce con infinita perfección todo lo actual y lo posible. Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera criar, es necesario suponer un motivo a su elección, y la razón de este motivo puede sólo hallarse en los grados de perfección de los mundos posibles. De aquí el famoso sistema del *optimismo*, según el cual el mundo es el más perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino, y además no se funda en razón alguna. ¿Por qué se afirma que Dios debió escoger lo más perfecto? ¿Podía Dios dejar de criar el mundo, sí o no? Si podía, se infiere que Dios no está precisado a hacer su obra lo más perfecta posible, pues que hasta podía no hacer ninguna, en cuyo caso no habría ciertamente el mayor grado de perfección, pues no habría ninguno. Si no podía, resulta que la creación es necesaria, y el optimismo quita la libertad a Dios. ¿Cómo podemos saber la razón que la sabiduría infinita ha tenido para escoger esto o aquello? En pro de la menor perfección, ¿no puede haber motivos que se ocultan a nuestra flaca inteligencia?

294. Las almas racionales son, según Leibnitz, una serie de mónadas o unidades dotadas de una representación intelectual clara y distinta. Las de los brutos forman otra serie inferior, que tienen también sus representaciones, pero confusas. En la última escala de los seres se halla otra serie de mónadas que son los elementos de todos los cuerpos, las cuales, sin embargo, también poseen cierta representación, aunque confusa y oscura. Esta percepción no incluye apercepción, o sea percepción de la percepción; por manera que perciben en una especie de estupor, sin conciencia de lo que experimentan,

como cree el mismo filósofo que le sucede a nuestra alma en el sueño profundo y en el desmayo. Según Leibnitz, todo el universo es viviente; o más bien es un conjunto de vivientes; cada mónada tiene su conciencia propia, en la cual se representa el mundo desde el punto de vista que corresponde al lugar ocupado por ella en la escala de los seres. A todas las llama *espejos vivos del universo*.

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

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

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

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

297. Opina Leibnitz que todas las mónadas no sólo son distintas, sino diferentes; de suerte que en cada una de ellas hay ciertas propiedades características que no se hallan en las demás. No hay dos mónadas enteramente semejantes, y así no hay dos seres que no se puedan *discernir* por lo que en sí tienen. Si así no fuese no habría medio de distinguirlos, y además, no habría razón suficiente para multiplicarlos. De aquí la teoría de los *indiscernibles*, que consiste en no admitir la posibilidad de que existan dos seres semejantes en todo, distintos sólo numéricamente. Esta teoría se enlaza con la del optimismo y de la razón suficiente; cree Leibnitz que no puede haberla para criar dos seres que sólo se distingan en número. Así, la imposibilidad no la saca de la misma esencia de las cosas, como Spinoza, sino de la falta de un motivo determinante de la voluntad creadora. Spinoza pretende que dos sustancias del todo semejantes son imposibles por razones ontológicas, Leibnitz cree que la imposibilidad nace de razones finales. Conviene notar esta diferencia para no confundir cosas tan diversas.

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

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

los escolásticos en que esta última no es más que la próxima posibilidad de obrar, que para reducirse en acto necesita de la excitación y como del estímulo ajeno; pero la fuerza activa contiene un acto o *entelechia*; es un medio entre la facultad de obrar y la acción; envuelve un conato, y de tal modo se inclina a la operación que para obrar no necesita de auxilio, sino únicamente de que se remueva el impedimento. Esto se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave suspendido, o bien de un arco que tiene una cuerda en tensión, pues aun cuando la gravedad y la elasticidad puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento de un fluido, la última razón del movimiento en la materia es la fuerza impresa en la creación, fuerza que hay en todos los cuerpos, pero que por el conflicto de éstos se limita de varias maneras. Afirmando yo que esta fuerza de obrar está en toda sustancia, y que siempre nace de ella alguna acción, y que, por consiguiente, la sustancia corpórea (no menos que la espiritual) jamás cesa de obrar, lo cual parece que no entendieron bastante los que constituyeron su esencia en la sola extensión o también en la impenetrabilidad, y creyeron concebir un cuerpo en completa quietud. Nuestras meditaciones manifestarán que la sustancia creada no recibe de otra creada la misma fuerza de obrar, sino únicamente los límites y la determinación de conato, *nisus*, o fuerza de obrar preexistente, lo que, pasando por alto lo demás, nos servirá para explicar el difícil problema de la acción recíproca de las sustancias.» (*De primae philosophiae emendatione et notione substantiae.*)

300. Sean cuales fueren las dificultades a que están sujetas las teorías de Leibnitz, procuraba el ilustre filósofo soltarlas conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre; no sería justo atribuirles consecuencias que él rechazaba; en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intención del autor. Los extravíos que padece provienen de lo extraordinario de su genio, ávido siempre de explicaciones nuevas, y que era atrevido porque se sentía poderoso. Rival de Malebranche en metafísica, de Newton en matemáticas, insigne anticuario, profundo filólogo, adornado de vasta erudición, versado en las ciencias sagradas hasta el punto de sostener una polémica con el mismo Bossuet; eminente político, que pronosticaba las revoluciones modernas con un siglo de anticipación, absorbido continuamente

en meditaciones filosóficas y religiosas, buscaba la verdad con un ardor increíble; siendo de notar que nacido y educado en la religión protestante, supo elevarse sobre las preocupaciones de sus correligionarios haciendo justicia al catolicismo en casi todos los puntos y escribiendo su famoso *Systema theologicum*, que pudiera hacernos dudar de que muriera protestante. Comoquiera, Leibnitz, a pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto, y si se levantase del sepulcro confundiría de una mirada a esa turba de filósofos que sin poseer ni su saber ni su ciencia disuelven las ideas en su patria alemana y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero.

3001. Para que la ignorancia o la malicia no confundan jamás a Leibnitz con sus indignos sucesores, para que no puedan éstos ligarse nunca con él en ninguna clase de parentesco, fijemos en pocas palabras las ideas de este grande hombre.

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

El Universo ha procedido de Dios, no por emanación, como pretenden los panteístas, sino por creación, tal cual la entienden los cristianos. En Dios se halla la razón suficiente de todo.

Dios ha otorgado libremente a las mónadas creadas el conocimiento que tienen. (V. *Filosof. fund.*, l. I, not. X.).



## LII - BUFFIER Y LA ESCUELA ESCOCESA

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

303. Buffier se fija mucho en la necesidad de distinguir entre la verdad interna y la externa; esto es, entre lo que se halla inmediatamente en nuestras propias ideas y lo que se ha de buscar fuera de las mismas; nada quiere exclusivo; no condena el testimonio de ninguna facultad natural del espíritu, y admite la legitimidad de todas. He aquí cómo se expresa en su *Tratado de las primeras verdades*: «*La Naturaleza y el sentimiento de la Naturaleza* es lo que debemos reconocer como manantial y origen de todas las verdades de principio, sea que vayan acompañadas de mayor o de menor viveza de claridad. Porque el imaginarse que la Naturaleza nos guía bien cuando nos guía con claridad más viva, pero que puede guiarnos mal cuando nos determina a un juicio cuya claridad es menos viva, sería suponer que puede conducirnos al error de un modo o de otro, lo que equivaldría a ignorar lo que somos, lo que pensamos y lo que debemos. pensar» (capítulo 8).

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

304. En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid. Ya se entiende que aquí trato únicamente de la parte fundamental de la filosofía y prescindo de las aplicaciones que de ello hayan hecho los autores

respectivos. Reid fue profesor de Glasgow, nació en 1704 y murió en 1796. Uno de los más nombrados entre los discípulos de Reid es Dugald-Stewart. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la Filosofía del espíritu humano* el origen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce también la doctrina del P. Buffier en su *Tratado de las primeras verdades*. (P. I, cap. XI.)



### LIII - HUME

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



## LIV - CONDILLAC

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

307. Condillac hizo un esfuerzo por hacernos palpable su sistema ideológico, y he aquí cómo pretende conseguirlo. Imagina una estatua organizada como nosotros, animada de un espíritu, pero sin idea alguna, y le supone un exterior todo de mármol que no le permita el uso de ningún sentido, reservándose abríselos el filósofo según lo creyere conveniente. Empieza en seguida por abrirle el olfato, porque le parece que éste es uno de los más limitados en orden a la producción de los conocimientos, y continúa luego por los demás; los considera aislados y en conjunto, observa lo que cada cual da de sí, y por fin se encuentra con el satisfactorio resultado de que la estatua, sin más que las sensaciones, va adquiriendo deseos, pasiones, juicio, reflexión; en una palabra, todo cuanto hay y puede haber en el corazón, en la fantasía, en la voluntad, en el entendimiento. Son admirables los progresos que hace la estatua, hablando Condillac por ella, como se supone.

308. Tan fecundo es semejante método de observación que el filósofo francés llegó a mirar como inútil el suponer que el alma reciba inmediatamente sus facultades de la Naturaleza; basta que se nos den los

órganos para advertimos por el *placer* y el *dolor* de lo que debemos buscar o huir; con dos resortes tan sencillos la obra del espíritu humano se hace por sí misma; la experiencia sensible nos produce las ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie. Condillac, metido dentro de su estatua, habla como un oráculo; se conoce que los ideólogos anteriores le parecían caviladores frívolos; tiene una indecible satisfacción al ver que todo lo aclara con la antorcha de su nueva teoría. Platón, San Agustín, Malebranche, tenían mucha dificultad en explicar la idea del número; Condillac lo extraña, y en dos palabras les señala el camino para salir del apuro; esos hombres habían creído que en la idea había algo superior a lo sensible; esto no es así; la idea del número sólo encierra sensación: la dificultad queda solventada.

309. Esta doctrina adquirió por breve tiempo aquella popularidad que, por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento y hace presumir lo endeble de su duración. Así ha sucedido, y si Condillac resucitase tendría el doble desconsuelo de ver las funestas consecuencias que por de pronto se sacaron de su doctrina y el que en la actualidad su sistema ha caído en un profundo descrédito en toda Europa, incluso en Francia. (V. *Filos. fund.*, lib. IV, caps. I y II. — *Ideología*, cap. I.)



## LV - KANT

310. El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna; y, sin embargo, es probablemente uno de los autores menos leídos, porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones, donde, si chispea a las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso, que nos recuerda los

iniciados de Pitágoras y Platón. Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo, y muy particularmente en Alemania, donde se reúnen las dos condiciones más a propósito para la lectura de sus obras: paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. Encerrado en su gabinete de Koenigsberg, donde pasó su larga vida, terminada a los ochenta años, en 1804, cuidaba poco el filósofo de la realidad del mundo; encastillado en su *yo*, a la manera de Descartes, da a sus teorías una dirección muy diferente de la del filósofo francés; éste sale al instante del *yo* para elevarse a Dios y ponerse en comunicación con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del Océano.

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

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

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

314. Por intuición entiende Kant una percepción cualquiera que se refiere a un objeto; de suerte que hay intuición cuando el conocimiento es considerado como un medio.

315. La intuición empírica es «la que se refiere a un objeto por medio de la sensación». Vemos un árbol: la representación interna, en cuanto es una

afección del yo, es sensación; en cuanto se refiere a un objeto (real o aparente) es intuición empírica o experimental.

316. El fenómeno es «el objeto indeterminado de la intuición empírica». ¿Qué es eso que corresponde a la representación y a que llamamos árbol? Kant no lo sabe; pero eso, sea lo que fuere, en cuanto es el término o punto de referencia de la representación interna, lo llama *fenómeno*, porque es algo que *aparece*; Kant prescinde de lo que es.

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

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

319. De esto se sigue que cuando trasladamos a lo exterior eso que llamamos *extensión*, aplicamos a los objetos una cosa que no les pertenece, un hecho puramente subjetivo: la forma, la condición de nuestra sensibilidad, y, por consiguiente, todo esto que llamamos mundo corpóreo se reduce a un conjunto de representaciones internas, a que damos sin fundamento una realidad externa. Así la teoría de Kant lleva derechamente al idealismo; no se alcanza cómo, admitido el principio, se podrá eludir la consecuencia.

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

321. La intuición del espacio es la forma de la sensibilidad externa; pero hay además en los fenómenos, tanto externos como internos, lo que llamamos sucesión o tiempo; sin esto no nos percibiríamos a nosotros mismos. Así, pues, el tiempo es la forma y la condición de la sensibilidad interna o de los fenómenos en la conciencia. El tiempo es *a priori*, es decir, independiente de la experiencia; pues que hace la experiencia posible en la sucesión, como el espacio en la extensión; por lo mismo no está inherente a las cosas, es una condición puramente subjetiva de nuestra intuición interna. De esto se sigue que nosotros sabemos únicamente que percibimos las cosas en una sucesión, pero ignoramos si esta sucesión se halla en las cosas, pues que no siendo ella más que un hecho puramente subjetivo, una condición necesaria para nuestra experiencia, no podemos atribuirla a los objetos mismos sin faltar a las reglas de una sana lógica. Así discurre el filósofo alemán.

322. Por donde se ve que Kant no se limita a decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendrían la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesión real, pues que la sucesión que nosotros percibimos es una condición puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuición. Así, después de haber hecho dudosa la realidad de la extensión, esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesión, de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio no es

más para nosotros que un conjunto de representaciones, y la ciencia que tiene por objeto el mundo no se debería llamar cosmología, sino fenomenología, pues que no se ocupará del mundo o *cosmos*, sino de los fenómenos.

323. En esta doctrina está el idealismo de Berkeley; se hizo a Kant esta observación, y él procuró sincerarse en un pasaje que se halla en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, y que pongo a continuación, ya en prueba de mi imparcialidad, ya también para dar una muestra del estilo de este filósofo: «Cuando digo: en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y la del espíritu representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia, porque en el fenómeno los objetos, y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre considerados como alguna cosa dada realmente; sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relación con el objeto dado, este objeto, como fenómeno, es diferente de sí mismo como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente ser exteriores, o que mi alma parezca simplemente haber sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme a la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condición de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuición y no en los objetos en sí mismos, caería en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva a todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se consideran el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse en cuanto a su posibilidad en las cosas en sí, y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, porque dos cosas infinitas que no pueden ser sustancias, ni nada inherente a las sustancias, y que son, no obstante, alguna cosa existente y hasta la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, subsisten todavía aun cuando todo lo demás quede anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos a una mera apariencia.»  
(*Estética trascendental.*)

324. Por este pasaje se echa de ver que Kant distingue entre la pura apariencia y el fenómeno; por ejemplo: eso que nos *aparece* como un árbol, no dice Kant que sea una cosa del todo ilusoria; sólo sostiene que lo aparente no tiene nada de común con la realidad; no destruye, pues, la realidad misma o la cosa en sí; sólo afirma que esta cosa no es tal como aparece. Admite que con respecto a nosotros el mundo es una apariencia, pero no que *en sí* sea una *pura* apariencia. Dudo mucho que Berkeley quisiese significar más; el filósofo irlandés no negaría la realidad de los seres que nos afectan, no negaría que los fenómenos de la sensibilidad dimanasen de objetos reales; sólo quería significar que estas cosas no eran, como nosotros creíamos, objetos realmente extensos, lo cual le bastaba para su teoría idealista. Todo esto se lo concede Kant, pues que la extensión o la forma del espacio la reduce a un hecho puramente subjetivo, al que no corresponde en la realidad nada extenso, sino una *cosa en sí* que ignoramos lo que es; por consiguiente, admite la posibilidad del idealismo, y como añade que el trasladar la forma del espacio al exterior conduce a absurdos, no sólo admite la posibilidad del idealismo, sino la necesidad; y como por fin aplica al tiempo lo mismo que al espacio, resulta que el idealismo es quizás más refinado que el de Berkeley, pues que destruye la existencia y la posibilidad no sólo de la extensión, sino también de la sucesión.. (V. *Filosof. fund.*, lib. XIV, caps. XII y XVII.)

326. A más de la facultad de sentir, admite la de concebir, o el entendimiento; la primera nos ofrece los objetos en intuiciones; la segunda los concibe; aquélla es una receptividad o potencia pasiva, ésta una espontaneidad; sin la sensibilidad, ningún objeto nos sería dado; sin el entendimiento, ningún objeto sería concebido; pensamientos sin materia y sin objetos, son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. El entendimiento no tiene otra materia de sus conceptos que la ofrecida por las intuiciones sensibles; su modo de conocer es puramente discursivo, no intuitivo; es decir, que en sí no tiene un objeto dado; sólo puede discurrir sobre los que se le dan en la representación sensible. Así para el conocimiento se necesita la facultad de pensar y la de sentir; no se las puede separar sin destruir el conocimiento.

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

327. Estos conceptos, considerados entre sí, son meras formas lógicas en la opinión de Kant; nada encierran; es necesario que se las aplique a un objeto para que tengan valor y sentido; esta aplicación sólo pueden tenerla en las intuiciones sensibles; fuera de ahí, el uso que de los conceptos se haga es ilegítimo, es vano, no tiene ningún valor. Son un juego del entendimiento los conceptos, son formas vacías que es preciso llenar con fenómenos sensibles; lo que se llama categorías, si se las toma como conceptos de las cosas en general, se reducen a simples *funciones lógicas*; pueden ser miradas como condiciones de posibilidad de las cosas mismas, «pero sin poderse mostrar en qué caso su aplicación y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervención de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo». (*Lógica trascendental*, lib. II, capítulo III.) Mas entonces se nos condena a no saber nada fuera del orden sensible, a no poder elevarnos científicamente al conocimiento de las cosas en sí mismas, pues que ni aun respecto a las sensibles podemos hacer uso de los conceptos sino en cuanto a la parte fenomenal o a la forma bajo que se presentan a la sensibilidad; entonces se hace imposible el conocimiento de Dios, del alma y de todo lo que no sea fenómeno sensible... Kant no retrocede ante esas terribles consecuencias, y dice sin rodeos: «Estos principios (los del entendimiento) son simples principios de la exposición de los fenómenos, y el fastuoso nombre de una ontología que pretende dar un conocimiento sintético a priori de las cosas en una doctrina sistemática, por ejemplo, el *principio de*

*causalidad*, debe reemplazarse por la denominación modesta de simple *analítica del entendimiento puro*.»

328. Los incautos que hablan muy seriamente del espiritualismo de Kant y de sus triunfos sobre el sensualismo, mirándole como uno de los restauradores de las buenas doctrinas, todo, por supuesto, sin haber abierto una obra del filósofo alemán, y sólo por haberlo visto citado con elogio; esos incautos deben penetrarse de la exposición que precede. Por ella sabrán que Kant no admite más conocimiento posible en el hombre que simples funciones lógicas sobre los fenómenos sensibles; que Kant no admite ninguna de las demostraciones con que los más eminentes metafísicos han probado la espiritualidad del alma; que ni siquiera admite que pueda probarse que el alma es sustancia; que tampoco admite ninguno de los argumentos con que se ha probado la existencia de Dios, y que, por fin, el autor de la *Crítica de la razón pura*, coloca al espíritu en un puesto del todo aislado, donde sólo se le ofrecen fenómenos sensibles sobre los cuales puede pensar, pero de los que le es imposible salir, y cuando intenta extenderse por otras regiones con el auxilio de la ciencia, al querer descubrir lo que habrá con respecto a Dios, a otros seres y aun a sí propio, se halla reducido a un desconsolador ¡quién sabe!... En vano se esfuerza por salvar esa barrera; la *Crítica de la razón pura* le encierra allí con un rigor inexorable. (V. *Filosof. fund.*, libs. IV, IX y X.—*Metaf.*)

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

329. Kant reduce toda nuestra ciencia a los fenómenos sensibles, y como a éstos no les otorga ni siquiera la realidad de la extensión y de la sucesión, pues que hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin más objetividad que la puramente fenomenal o de apariencia. Así todo está en el yo; el entendimiento es la facultad de las reglas: «No es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es hasta la legislación para la Naturaleza, es decir, que sin el

entendimiento no habría naturaleza o unidad sintética de la diversidad de los fenómenos según ciertas reglas...

»Todos los fenómenos como experiencia posible están a priori en el entendimiento y de él sacan su posibilidad formal; de igual modo que están a título de puras intuiciones en la sensibilidad, y no son posibles sino por ella con relación a la forma.» (*Lógica trascendental.*) Sean cuales fueren las explicaciones con que haya pretendido Kant suavizar las consecuencias de sus principios, es cierto que el germen del error estaba en ellos y el desarrollo de ese germen no podía impedirle el filósofo de Koenigsberg. En el estudio de sus obras se formaron los metafísicos alemanes; la filosofía del *yo* estaba en la *Critica de la razón pura*. Desde Kant a Fichte no hay más que un paso.



## LVI - FICHTE

330. La idea dominante de Fichte es que todo cuanto hay y puede haber sale del yo, o más bien, que nada hay real sino el yo, y que todo lo que aparece como distinto del yo es mera ilusión, pues que aun el mismo no yo es el yo en cuanto se opone a sí propio y se limita. El sistema de Fichte es el panteísmo idealista llevado al más extravagante refinamiento.

331. Fichte empieza por declarar que se propone buscar el principio más absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. ¿Semejante principio puede ser encontrado? Fichte se digna atender a esta cuestión preliminar: supone la posibilidad, y se lisonjea de conseguir su

objeto. (V. *Filosof. fund.*, lib. I. capítulo XII.) El carácter de este principio será el de «un acto que no se presente ni se pueda presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y que por el contrario sea el fundamento y la condición de posibilidad de toda conciencia». Pero entonces, ¿cómo lo podremos conocer? ¿Dónde lo buscará Fichte, él que sólo toma por base la conciencia? El filósofo no se cuida de esta dificultad, que, sin embargo, es hartamente grave.

332. El principio fundamental de Fichte es el mismo de Descartes: *yo pienso, luego soy*; mas para descubrir esta coincidencia es necesario resignarse a seguir al filósofo alemán por entre malezas y escabrosidades y asistir a combinaciones que parecen cabalísticas: *A es A*, o *A igual a A*; asombroso descubrimiento. Pero aquí no se afirma que *A* exista; sólo se establece la identidad de *A* con *A*; esta relación puede ser llamada *X*. Esta *X* ha de estar puesta en un *A*; es decir, en el *yo*, que es quien la percibe y la juzga. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. VII.) Todo esto se reduce a consignar que hay en nosotros pensamiento, y por consiguiente ser pensante: *yo pienso, luego soy*.

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

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

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

Por manera que, según Fichte, ser y conocerse es una misma cosa; el *yo* es porque se conoce, y se conoce porque es; y todo esto absoluta y necesariamente. Así el *yo* resulta divinizado, el *yo* se hace Dios; pero ¿habrá quien se complazca en esa divinización fundada en tamaños absurdos? ¿Con qué derecho confunde Fichte el ser con el conocerse, lo producido con lo producente, la causa con el efecto? ¿Con qué derecho pervierte todos los principios de la razón, estableciendo proposiciones contradictorias? ¿No le parece al lector que se halla sumergido en un caos donde experimenta vértigos, donde palpa tinieblas? Pues todavía no hemos concluído. Sigamos oyendo a Fichte.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## LVII - SCHELLING

236. El principio fundamental de Schelling es la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido. Las leyes del mundo real son las mismas que las del ideal; las unas se pueden comprobar por las otras. No habiendo más que la unidad absoluta, la multiplicidad es una simple apariencia: una manifestación de lo absoluto, que, según las fases que muestra, se llama naturaleza o inteligencia, cuerpo o espíritu. El desarrollo de la humanidad es una evolución de lo absoluto. La historia en todos sus aspectos, en todas sus partes, es una serie en que el ser absoluto se presenta bajo distintas formas; nuestra propia conciencia es un mero fenómeno de la conciencia absoluta. La filosofía puede seguir dos caminos: partir del *yo* y de allí sacar el objeto, el

mundo; o partir del objeto y de allí sacar el yo. Como el sujeto es idéntico al objeto, el yo al *no yo*; lo uno se puede encontrar en lo otro; todo está en saber el secreto; quien desee conocerlo debe acudir a los filósofos alemanes; acuda allí, y después de haber gastado largo tiempo con inminente riesgo de perder el juicio, se hallará que sabe lo mismo que antes: nada.

237. Es preciso advertir que Schelling ha procurado, en los últimos tiempos, explicar a su modo sus teorías, esforzándose por desvanecer los fundadísimos cargos que se le han hecho; vanos esfuerzos: Schelling no puede sincerarse sino abandonando sus doctrinas anteriores. Para encontrar el panteísmo en su obra titulada *Sistema del idealismo trascendental* no se necesita sagacidad: basta saber leer. Comoquiera, son dignas de atención las palabras del filósofo en 15 de noviembre de 1841, en su cátedra de Berlín. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, not. 8.)



#### LVIII - HEGEL

338. Este filósofo alemán es uno de los más famosos de la época; nació en 1770 y murió en 1831. El prurito de fundar escuela, de no ser simple discípulo, ha multiplicado en Alemania los sistemas; una misma doctrina, el panteísmo idealista, se expresa bajo distintas formas, con palabras nuevas, siquiera sean las más extravagantes, con tal que se satisfaga la pueril vanidad de pasar por inventor. Hegel admite la unidad absoluta; pero era preciso no presentarla como Fichte ni Schelling; la unidad de Hegel no ha de estar expresada simplemente, ni por el yo, ni por la identidad absoluta de lo subjetivo con lo objetivo, sino por la idea, cuyo inmenso desarrollo a través del espacio y del tiempo da por resultado la naturaleza, el espíritu, la historia, la religión. Esta idea es una especie de abismo sin fondo: el ser absoluto, encerrado en sí

mismo en cuanto contiene las esencias o los tipos ideales de todo, anteriormente a toda manifestación, forma el objeto de la Lógica; en cuyo caso esta ciencia no se ocupa de puras formas, sino de la realidad infinita. A esta época de ensimismamiento sigue otra de manifestación en el espacio; he aquí la Naturaleza, el mundo corpóreo. A ésta sucede la concentración, una especie de reversión sobre sí mismo; entonces nace la conciencia: he aquí el Espíritu. Esta conciencia va perfeccionándose, llega al estado de libertad; se desenvuelve en el arte, en la historia, en la religión, y se eleva al más alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta, es decir, cuando ha venido al mundo el mismo Hegel. El filósofo alemán llama a juicio a todas las filosofías, a todas las religiones; a la humanidad, al mundo, a Dios; Hegel ha encontrado la última palabra de todo. La desgracia está en que tanta luz como se reúne en la mente de Hegel no podrá ser provechosa a los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle; él mismo es quien lo dice: «No hay más que un hombre que me haya comprendido; y ni aun éste me ha comprendido.» Con razón ha dicho Lermier, hablando de la intolerable vanidad de este filósofo: «Hegel se glorifica en sí mismo; se sienta como árbitro supremo entre Sócrates y Jesucristo; toma al cristianismo bajo su protección; y parece pensar que si Dios ha creado el mundo, Hegel lo ha comprendido.» (*Au delà au Rhin*, tomo III.)

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



LIX - JACOBI

340. Es un hecho notable en la historia de la filosofía que para combatir un error se suele caer en el opuesto, verificándose el famoso dicho de que el espíritu humano es como un borracho a caballo, que cuando se le endereza por un lado se tuerce por el otro. Kant y sus discípulos, sujetándolo todo a la razón, inventaban los sistemas que acabamos de ver, de donde salían el panteísmo, el ateísmo, el fatalismo, el escepticismo; Jacobi quiso remediar el abuso de la razón destruyéndola, y tomando por único criterio el sentimiento, con cuyo auxilio asentimos, según él, a las verdades más fundamentales: la existencia de Dios, su providencia, los principios morales, el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la vida futura. Cree Jacobi que la razón es un instrumento pernicioso que sólo conduce al panteísmo y al escepticismo, y, por el contrario, el sentimiento es una guía segura en el camino de la verdad; así decía que por el entendimiento era gentil y por el sentimiento era cristiano de todo corazón.

341. Salta a los ojos que si es dañoso el exagerar las fuerzas de la razón, también lo es el abatirlas demasiado; por flaca que sea, es la luz que el Creador nos ha dado, y no podemos extinguirla sin ingratitud para con Dios y sin crueldad hacia nosotros; resultándonos imposible todo juicio, por este sistema, lejos de huir del escepticismo, se cae otra vez en él. Es indudable que en los procedimientos racionales llegamos al fin a principios evidentes por sí mismos, que no podemos demostrar; que además asentimos a ciertas verdades por un impulso natural, anterior a la luz de la evidencia; que el conocimiento de las grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral, se halla acompañado en nosotros de sentimientos que nos inclinan a abrazarlas; creemos instintivamente en la legitimidad de nuestras facultades naturales, independientemente de las demostraciones filosóficas; pero junto con esto poseemos la razón, flaca, sujeta a errores, sí, pero capaz de conocer muchas verdades si la conducimos con imparcialidad, y, sobre todo, con un vivo deseo de hacer de ella un uso legítimo, tal como quiere el Creador, que nos la ha dado. (V. *Filosof. fund.*, lib. I; *Ideología*, capítulo XIV.) Jacobi fué presidente de la Academia de Ciencias de Munich; nació en 1743 y murió en 1819.



## LX - LAMENNAIS

342. Este malogrado escritor empezó por deprimir la razón exaltando la revelación; y acabó por deprimir la revelación exaltando la razón: el resultado de los sistemas exagerados es el error. Pirron exagera el cuerdo dicho de Sócrates: «Sólo sé que nada sé», y cae en la duda universal; Antístenes exagera otro principio del mismo Sócrates, la superioridad de la virtud, y funda el cinismo; Lamennais se propone combatir a los que enaltecen en demasía a la razón individual; para esto le niega todo valor, y busca el criterio de la verdad en el consentimiento común, afirmando que aun las ciencias exactas no tienen otra base; que el mismo nombre de exactas no es más que uno de esos *vanos títulos* con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un *convenio tácito* de admitir ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: «Nosotros nos obligamos a tener tales principios por ciertos; y a cualquiera que se niegue a creerlos sin demostración, le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido común, que no es más que la autoridad del gran número.» (*Ensayo sobre la indiferencia.*)

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

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



#### LXI - COUSIN

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

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

¿Queréis ser panteísta? M. Cousin dice: «Si Dios no es todo, es nada... El ser absoluto es triple, es decir, es a un mismo tiempo Dios, Naturaleza, Humanidad.» (*Ibid.*)

¿Queréis otra vez rechazar el panteísmo? M. Cousin está a vuestro lado; también él rechaza la acusación de panteísta como una calumnia, y asegura «que no confunde a Dios con el Universo». (*Ibid.*)

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

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

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

¿Queréis ser cristiano, y hasta obediente hijo de la Iglesia? M. Cousin os da un ejemplo edificante: «¿Qué puede haber –dice– entre mí y la escuela teológica? ¿Por ventura soy yo un enemigo del cristianismo y de la Iglesia? En los muchos cursos que he hecho y libros que he escrito, ¿se puede acaso encontrar una sola palabra que se aparte del respeto debido a las cosas sagradas? Que se me cite *una sola dudosa o ligera, y la retiro, la repruebo como indigna de un filósofo.*» (*Ibid.*, pref.)

Pero ¿queréis no ser cristiano, queréis una religión fácil, para cuya profesión os baste el estudio de la física y de la química, por manera que vuestro Dios no sea más que un conjunto de verdades, y así os libréis hasta de la posibilidad de ser ateo? M. Cousin dice: «No hay ateos: el que hubiese estudiado todas las leyes de la física y de la química, aun cuando no resumiese su saber bajo la denominación de verdad divina o de Dios, sería, no obstante, más *religioso*, o si se quiere sabría más sobre Dios que quien después de haber recorrido dos o tres principios como el de la razón suficiente o el de causalidad, hubiese formado desde luego un todo al que llamara Dios. No se trata de adorar un nombre, Dios, sino de *encerrar en este título el mayor número de verdades posibles, pues que la verdad es la manifestación de Dios...*

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

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



## LXII - KRAUSE

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

348. En la escuela de Krause se empieza por radicar la metafísica en la idea de *ser*, no sólo en cuanto contiene el significado común del verbo *ser*, o la existencia, sino en cuanto comprende «todos los seres con todos sus atributos». De esta suerte se entiende por *ser* el conjunto de todos los seres, con todos sus modos, bajo todas las formas: nada se excluye. En esta idea fundamental se deben distinguir dos: el *ser* y la *esencia*; o en otros términos: el *ser* subsistente y sus propiedades. La *esencia* no es distinta del *ser*; pero conviene distinguir con el entendimiento estas dos nociones. El *ser* y su *esencia* son las dos categorías más elevadas.

349. El *ser*, y todo *ser*, es uno; su *esencia* es una también; y así la unidad es la categoría inmediata a la de *ser*.

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

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

351. Después de la categoría de la unidad vienen las de sustancialidad y totalidad. Por sustancialidad se entiende el ser subsistente en sí y para sí. Se le podría sustituir el nombre de espontaneidad, si a éste no se le uniese la idea de actividad. La totalidad consiste en ser un todo, no de partes, sino de unidad. Ambas son absolutas o relativas. Si el ser existe en sí y para sí, con independencia completa, es absoluto, incondicional; en el caso contrario es relativo, condicional. Cuando el ser lo encierra todo en su esencia, es infinito, su totalidad es completa; cuando no, incompleta.

352. Lo infinito implica negación de límites; si se niega todo límite, la infinidad es absoluta; si sólo se niegan ciertos límites, la infinidad es sólo de cierto género u orden.

353. En todas las cosas hay un fondo que se llama esencia; su realización es la existencia. La posibilidad es la relación de la esencia a la existencia; de suerte que es posible todo aquello que está contenido en la esencia; lo que no está contenido en ella es imposible. Pero es preciso advertir que por esencia no entiende Krause la idea de la cosa, sino algo real, que más bien se llamaría germen, y que se va desarrollando y manifestando de diversas maneras. Así,

la esencia de la encina no es su idea considerada en abstracto, sino su germen que ya estaba en la bellota; aquello, realizado, desenvuelto, toma la forma de encina. Lo mismo aplican a los demás seres corpóreos e incorpóreos. La esencia del espíritu no es su idea; es una especie de germen que se desarrolla con arreglo a sus leyes. Así, para resolver las cuestiones sobre la posibilidad o imposibilidad con respecto a una cosa, es preciso conocer el germen, la esencia de la misma: aquello de que se trata, ¿está contenido en el germen?; entonces es posible. ¿No está contenido?; entonces es imposible.

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

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

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

357. El espíritu individual, según ellos, no es la razón de sí mismo, ni de su *organización*; además, como todos los espíritus, no obstante su individualidad, tienen algo de común, una organización espiritual común en las facultades

fundamentales y en las leyes que rigen su actividad, ningún espíritu individual puede ser la razón de esta constitución *común* de todos. Toda comunidad de constitución y de relación es un hecho transcendental que nos impele a buscar la razón de las individualidades en un ser superior que los contiene. (Ahrens, *Curso de filosof.*, t. II, lec. X.) El lector notará que se llama razón no a lo que causa, sino a lo que contiene; y por lo tanto, al inquirir la razón de la comunidad de la organización de los espíritus, se la busca en un ser superior, no que los produzca o cree, sino que los contenga. Estamos otra vez en el panteísmo por un sofisma que es preciso deshacer. La comunidad de ciertas leyes en los espíritus requiere una razón, es verdad; pero esta razón vosotros decís que es lo que contiene, nosotros decimos que es lo que causa; si insistís en que por razón se ha de significar aquí contener, os preguntaremos: ¿por qué?, seguros de que no podréis dar un paso. Que hay leyes generales comunes a todos los espíritus, lo admitimos; pero negamos que el origen de esta comunidad haya de ser algo que contenga; decimos que es algo que causa, porque ésta es la única idea digna de la metafísica: lo de contener es tan grosero que sienta muy mal en una metafísica que se precia de haber llegado al último término; si por eso la hubiésemos de juzgar, la miraríamos como ciencia infantil, pues que se atiene a las formas sensibles.

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

359. Admitido el espíritu universal, verdadero ser sustancial, personal, existente en sí y para sí, superior a toda individualidad, pero que encierra a todos los individuos; superior al tiempo, pero donde están como en sustancia común los espíritus individuales que se desenvuelven en el tiempo, no cree la escuela de Krause haber llegado al ser absoluto; porque este espíritu, aunque

infinito como espíritu, no lo es como naturaleza; su infinidad encierra los seres finitos del solo orden espiritual, y así es necesario buscar otro infinito que contenga lo perteneciente a lo corpóreo, o sea el orden de la naturaleza.

360. El espíritu universal, según Krause, no puede ser el Ser Supremo, porque no es absolutamente infinito; es un mundo particular que tiene a su lado otro mundo distinto de él; la Naturaleza, la cual es la razón de lo que existe fuera del orden de los espíritus, es un ser que contiene toda la serie de los individuos corpóreos, y bajo este aspecto es infinita; pero no lo es de un modo absoluto, pues no contiene al mundo de los espíritus.

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

362. El Espíritu ofrece el carácter de espontaneidad; la Naturaleza, el de totalidad; la Naturaleza hace sus obras completas, enlazadas, con sujeción a una ley de continuidad; el Espíritu produce sus actos aislados, sin unidad, sin sujeción a ninguna ley, por la cual los unos se sigan a los otros; la Naturaleza no forma una cabeza sin añadirle los demás miembros que corresponden; el Espíritu concibe una cosa con separación de las otras, y una misma la considera bajo diferentes aspectos; la Naturaleza sigue en su desarrollo un orden constante, en que todo marcha con simultaneidad y en una dirección dada; el Espíritu se desenvuelve con variedad, con interrupciones, cambiando la dirección a cada instante, sin necesidad alguna, con entera libertad. Estos dos modos de manifestarse indican dos seres distintos, independientes el uno

del otro; sin embargo, estos dos seres existen juntos, y no sólo por yuxtaposición, sino por intimidad de penetración... «Y se penetran más íntimamente en el hombre, que, formando la síntesis más completa de los mismos, posee órganos físicos para todo lo que se halla en la Naturaleza y facultades intelectuales para todo lo que existe en el Espíritu.» (Ahrens, *Ibid.*)

363. Pero la razón de la *comunidad* de vida y de esta unión de la Naturaleza y del Espíritu, no puede hallarse ni en el uno ni en el otro, porque ni uno ni otro es la razón de que el ser opuesto esté constituido en su esencia de tal modo que pueda entrar con él en esta unión y recibir sus influencias. La razón de la *unión* no puede hallarse sino en una *unidad superior* que *reúne en esencia los dos atributos opuestos*. Esta unidad superior es un Ser Supremo llamado Dios; él es en *unidad de esencia* lo que todos los seres finitos y particulares son exclusivamente y de una manera opuesta y predominante; Dios no es la Naturaleza ni el Espíritu como tales; es, en la unidad de su esencia, la *identidad* del Espíritu y de la Naturaleza; y esta unidad, esta identidad es una esencia distinta y superior, que hace imposible la confusión del Ser Supremo con lo que es todavía finito bajo ciertos aspectos. *El Ser Supremo, por el atributo de lo infinito o de la totalidad, es la Naturaleza; y por el atributo de lo absoluto o de la espontaneidad, es el Espíritu; pero es todavía más, es la unidad de lo infinito y de lo absoluto, de la totalidad y de la espontaneidad, y esta unidad constituye para él un nuevo modo de existir, una modalidad tan fundamental como la de la Naturaleza y del Espíritu, y fundamentalmente distinta del Espíritu y de la Naturaleza. Dios, en cuanto Espíritu, es pensamiento, sentimiento y voluntad; en cuanto Naturaleza, es luz, calor, atracción, etc.; pero es más todavía: es la unidad y la identidad superior de estas manifestaciones opuestas; es la unidad y la identidad del pensamiento y de la luz, del sentimiento y del calor, de la voluntad y de la gravitación. (Id., *Ibid.*)*

Como la luz es la verdad y la identidad de todos los colores, así la esencia divina es la *identidad de esencia* de todas las cosas del universo; y esta unidad es distinta de ellas, como la luz lo es de todos los colores, aunque toda esencia esté contenida en la unidad de esencia, como todos los colores

lo están en la luz. Así no confundimos a Dios con el mundo, ni le separamos de él, porque no podemos separar la esencia divina de la esencia del mundo. Pero por su unidad, Dios es superior al mundo; Dios no ha existido sin el mundo; el mundo no ha sido creado en el tiempo, porque la esencia del mundo está contenida en la esencia divina; pero Dios es la razón eterna del mundo y de todo lo que él contiene, y aunque por la unidad de su esencia esté en unión, en contacto con la menor parte del mundo, no obstante la esencia divina no se resuelve en la del mundo, permanece unitaria, y Dios queda uno e idéntico, sin dividirse en las existencias particulares. (Id., *Ibid.*)

364. El sistema de Krause se reduce a lo siguiente: hay dos mundos, el espiritual y el natural, a cada uno de los cuales corresponde un ser infinito en su orden respectivo: Espíritu y Naturaleza. Los seres individuales finitos están en comunidad de esencia con uno de ellos; los cuerpos, con la Naturaleza; los espíritus, con el Espíritu. La Naturaleza y el Espíritu son distintos, pero tienen comunidad de esencia con el Ser Supremo absoluto, que incluye en sí la unidad, la identidad de la Naturaleza y del Espíritu. Dejo al buen juicio del lector el resolver si con esta doctrina se evita el panteísmo; y si, a pesar de todas las protestas, es algo más que el sistema del ser absoluto, con distintos atributos. El mismo Spinoza, al establecer la unidad de sustancia, admitía dos atributos: extensión y pensamiento; Schelling reconocía dos fases en el ser absoluto, mirando al Espíritu como el predominio de lo infinito y a la Naturaleza como el predominio de lo finito; Hegel consideraba a la Naturaleza como lo exterior de lo absoluto; al Espíritu, como lo interior; no hay panteístas que no admitan bajo una u otra forma, con este o aquel nombre, cierta distinción en la unidad absoluta; a esto se hallan precisados, porque la razón, y sobre todo la experiencia, nos presentan evidentemente la diversidad, y esto es necesario explicarlo de un modo u otro, considerando en lo absoluto variedades de fases, modos de ser, evoluciones, manifestaciones, atributos, propiedades, etcétera. Pero empléense las palabras que se quieran, si no se establece distinción *esencial* y *sustancial* entre lo finito y lo infinito, no se sale del panteísmo, no se explica a Dios, se le niega; y en cuanto al origen del mundo, se cae en el sistema de las emanaciones, que es irreconciliable con la religión y con la metafísica.



### LXIII - OJEADA SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

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

366. Mal comprende la filosofía quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: el Hombre, el Universo, Dios, son sin duda objetos de alta importancia; y tales son los objetos de la filosofía; todo lo que existe y puede existir no es objeto de escasa importancia, y todo lo que existe y puede existir es objeto de la filosofía.

367. ¿Existo? ¿Qué soy? ¿De dónde he salido? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es ese conjunto de objetos que me rodean y me afectan? ¿Ha dimanado de otro? ¿Cuál es este origen? ¿Quién se atreverá a decir que éstas son cuestiones de poca importancia y que no merecen nuestra atención? Si esto no es

importante, ¿dónde está la importancia? Si esto no es digno de ocupar al hombre, ¿dónde se hallará algo que lo sea?

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

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

370. El buen sentido de los antiguos romanos era enemigo de la filosofía; sin embargo, no se libró Roma del contagio; la patria de Catón lo fué de Cicerón, y además ese mismo Catón, al ocuparse del individuo, de la sociedad, de lo que convenía a ésta y a aquél, ¿qué era sino un filósofo? Los graves romanos, al discutir sobre los grandes intereses de la república, sobre los secretos de conservar y engrandecer el imperio, sobre los medios de señorear el entendimiento y la voluntad de los ciudadanos, sobre la utilidad de preservarlos de la discusión *filosófica*, ¿qué eran sino *filósofos*?

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

372. Mira las cosas muy apocadamente quien no ve filosofía sino en las escuelas. En la India, en la China, en la Persia, en la Caldea, en Egipto hemos encontrado filosofía, y, no obstante, allí no hemos visto ni Academia, ni Pórtico, ni Liceo: antes de Platón y Sócrates había filosofía en Grecia sin

formas de escuela; el mismo Platón dista mucho de Sócrates en su forma: a Platón no se llamaría, como se llamó a Sócrates, bufón, *atticus scurra*.

373. La filosofía es la razón examinando; la diferencia está en el más y en el menos, en la extensión y en la forma, pero el fondo es el mismo; donde hay examen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Mas el pensamiento humano, corriendo a través de los tiempos, debía dejar vestigios: aquí una hondonada, allí un montecillo, acá un arenal, acullá un terreno cubierto de vegetación; en unas partes con regularidad, en otras con desorden y a veces sin enlace, quizá un cierto encadenamiento; he aquí la imagen a las escuelas filosóficas; y he aquí, por decirlo de paso, la suma dificultad de presentar su historia bajo un plan uniforme, de fijar y deslindar con exactitud las varias épocas y determinar con precisión las diversas fases. Los fenómenos intelectuales, como radicados en seres dotados de espontaneidad y libertad, presentan por doquiera el carácter de los sujetos en que se desenvuelven: variedad, oposición, libertad. Cuando veáis una clasificación muy precisa, como salida de un molde, tened por seguro que el clasificador, o finge, o se alucina.

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

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

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

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

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

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

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

380. ¿Cuál es el origen del mundo? Los filósofos han estado disputando sin cesar, y han excogitado innumerables sistemas; sin embargo, muchos siglos antes de que nacieran Platón y Pitágoras estaban escritas aquellas palabras, cuya sublimidad contrasta con su sencillez: «Ea el principio creó Dios el cielo y la tierra.» A ellas siguen otras en que se explica la formación del mundo; y los modernos geólogos se asombran al encontrar tamaña sabiduría en un libro

tan antiguo, trazado por la mano de un habitante del desierto, en un rincón de la tierra.

381. ¿Cuál es el origen del hombre? Si lo preguntáis a la filosofía, os responde con monstruosidades; pero en el mismo libro está escrito: «*Formó, pues, el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, e inspiróle en el rostro un sople de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma.*»

382. Los filósofos se pierden en conjeturas sobre el origen y el fin de las cosas; los sabios que llenan el mundo con el ruido de sus nombres no tienen ni un rayo de luz para alumbrar el caos, ni una palabra de consuelo para las desgracias de la humanidad, ni aciertan a encontrar un dique contra la corrupción que todo lo inunda; entretanto, en el mismo pueblo que conserva los libros y las tradiciones de Moisés se hallan ejemplos de alta sabiduría, desprendimiento, heroísmo, no sólo en los sabios, sino también entre los sencillos. Siete hermanos prefieren morir antes que violar la ley de Dios; y su madre les habla con este lenguaje, que oirían asombrados Sócrates y Platón: «Yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno, porque ni yo os di el alma, el espíritu y la vida, ni fui tampoco la que coordiné los miembros de cada uno de vosotros, sino el Creador del Universo, que es el que formó al hombre en su origen y el que dió principio a todas las cosas; y él mismo os volverá por su misericordia al espíritu y la vida puesto que ahora por amor de sus leyes os sacrificáis.» Y dirigiéndose después al más pequeño, único que le quedaba con vida, le dice: «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y a todas las cosas que en ellos se contienen; y que entiendas bien que *Dios las ha creado todas de la nada, como igualmente al linaje humano*. De este modo no temerás a este verdugo; antes bien, haciéndote digno de participar de la suerte de tus hermanos, abraza la muerte, para que así en el tiempo de la misericordia *te recobre* yo junto con tus hermanos.» (*Macabeos*, lib. II, cap. VII.) Mientras así habla sobre el origen y destino del hombre, no un filósofo, sino una humilde mujer, los sofistas disuelven la Grecia y los hinchados académicos vierten raudales de palabras, tan ligeras como el polvo que levantan con sus mantos rozagantes.

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

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

385. ¿Despreciaremos por esto la filosofía? No, ciertamente: basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto a la razón. ¿Y sabéis en qué suele parar ese insulto? En apoteosis; la víctima se convierte en ídolo y el agresor en su gran sacerdote. Lutero despreciaba la razón y tuvo la modestia de erigirse en legislador supremo; no se han escrito contra la razón páginas más elocuentes que las de Lamennais, y, sin embargo, también intenta con su propia razón regenerar el mundo.

386. Guardémonos de la exageración esos arrebatos de abatimiento son inspiraciones del orgullo; las dificultades que se encuentran en la investigación de la verdad deben producirnos la convicción de nuestra flaqueza, mas no irritación ni despecho. ¿Podemos, acaso, mudar nuestra

naturaleza? ¿Está en nuestro poder el alterar el grado que ocupamos en la escala de los seres?

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

388. Salvos los grandes principios que no pueden negarse ni en religión ni en filosofía, so pena de degradar la naturaleza humana, ¿en qué coarta la fe el vuelo de la inteligencia? San Justino, San Clemente de Alejandría, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Fenelón, Malebranche, ¿no encontraron regiones filosóficas donde extender las alas de su genio? ¿Necesitáis más espacio que ellos? ¿Sois más grandes que Leibnitz, quien, nacido y educado en el protestantismo, recorre en todas direcciones los espacios de la ciencia, y, lejos de encontrar nada contrario a la verdad católica, se siente atraído hacia ella como a un inmenso foco de vida y de luz?

389. Además, el conocer de antemano y con toda certeza las verdades fundamentales relativas al hombre, al mundo y a Dios, en vez de dañar a la profundidad del examen filosófico, la favorece; jamás, entre los antiguos, se elevó la filosofía al alto grado a que ha llegado después de la aparición del cristianismo. La existencia de Dios, su infinitud, su providencia, la espiritualidad del alma, su libertad, su inmortalidad, la diferencia entre el bien y el mal, todas las relaciones morales en su inmensa amplitud han sido

tratadas en las escuelas de los filósofos cristianos con una sublimidad que asombraría a Platón y Aristóteles. En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto más poderoso cuanto más participa de la influencia del cristianismo.

© TORRE DE BABEL EDICIONES - Edición: Javier Echegoyen