C. LAHR

FILOSOFÍA

CURSO

DE

FILOSOFÍA

Es propiedad de los Editores, quienes la ponen bajo el amparo de las Leyes núms. 7092 y 9510.

18677

CURSO

DE

FILOSOFÍA

SEGUIDO DE LAS NOCIONES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

PARA USO DE LOS ASPIRANTES AL BACHILLERATO

POR

C. LAHR, S. J.

PROFESOR DE FILOSOFÍA

TRADUCIDO DE LA SÉPTIMA EDICIÓN FRANCESA

TRINIDAD S. OSUNA

Secretario jubilado del Consejo Nacional de Educación de la Rep. Argentina,
ex Inspector General de Escuelas de la Prov. de Buenos Aires.
Maestro Superior diplomado, ex Profesor de Idioma Castellano en la
Escuela Normal de Profesores
y en la Nacional de Comercio de esta Capital, etc

TOMO II

UNDÉCIMA EDICIÓN



ANGEL ESTRADA Y CÍA. — EDITORES
466 — CALLE BOLÍVAR — 466
BUENOS AIRES

MORAL

PRELIMINARES

CAPÍTULO I

OBJETO É IMPORTANCIA DE LA MORAL

ARTÍCULO I. — ***Objeto de la moral.***

§ 1. *Definición.*— 1. La moral (de *mores,* costumbres), llamada también *ética* (ἠθικὴ τέχνη, ἦθος, *costumbres),* ha recibido sucesivamente estas definiciones: la ciencia del *gobierno de la vida;* la ciencia del *deber;* la ciencia *del bien, del destino humano, de la felicidad,* etc.

Se ve fácilmente que, bajo formas diferentes, todas estas definiciones expresan en el fondo la misma idea.

a) En efecto, ¿cómo *gobernar su vida,* á menos de conocer el *bien* que es menester hacer y el *mal* que es necesario evitar, es decir, el deber?

b) Por otra parte, es evidente que si el hombre no tuviese un *destino,* esto es, un fin francamente determinado al cual debe venir á parar, sus acciones resultarían indiferentes, no existiendo para él ni el bien ni el mal. Conocer su deber, es, pues, saber, al mismo tiempo que tiene un fin, cuál es este fin y cuáles son los medios para alcanzarlo.

c) En fin, es saber en qué consiste para nosotros la *felicidad* perfecta y definitiva. Porque siendo el fin de este ser el bien de este ser mismo, claro está que el fin último,

el destino del hombre constituye el soberano bien al cual debe subordinar todos los demás y cuya posesión debe hacerle soberanamente feliz[1].

2. Pero si todas estas definiciones son verdaderas y legítimas en sí mismas, exigen ser desarrolladas y determinadas; por eso, definiremos más explícitamente la moral: *la ciencia de las leyes ideales que rigen las acciones humanas, y el arte de aplicarlas correctamente á las diversas situaciones de la vida.*

a) Decimos ciencia de las *leyes ideales;* pues no se trata aquí de buscar cómo los hombres obran *de hecho,* sino cómo deben obrar *de derecho.* En efecto, las acciones humanas dan lugar á dos estudios bien distintos. Puédense describir *tales como son;* ya sea como el *historiador,* para hacer la monografía de un hombre ilustre; ya como el *pintor de costumbres,* para la composición por vía de generalización de retratos de grupos más ó menos extendidos, de *caracteres* á la manera de Teofrasto ó de La Bruyère; ya, en fin, para diseñar los hábitos ó costumbres de algún pueblo en particular, como lo hace la *ciencia etnológica.*

Muy distinta es la tarea del *filósofo moralista,* el cual no se limita á describir lo que se hace, sino que prescribe lo que se debe hacer; no generaliza los fenómenos para inferir ó deducir de ello las leyes *reales;* formula las leyes *ideales* con las cuales las acciones humanas deben conformarse para que resulten moralmente buenas.

Como se ve, el filósofo difiere del pintor de costumbres casi en la misma proporción que el jardinero difiere del botánico. Ambos se ocupan de plantas; pero, para el botánico, los vegetales buenos ó malos, tienen igual derecho á la existencia; todos son igualmente interesantes; observa, compara, clasifica. Para el jardinero, al contrario, existen plantas dañinas, que es necesario extirpar, y plantas útiles que es indispensable cultivar.

b) Después de haber determinado el ideal del bien al cual debemos aspirar, la moral hace de él la aplicación á las diversas situaciones de la vida humana, deduciendo los preceptos particulares que debemos observar en nuestros

[1] Sin embargo, no siendo la virtud, en este mundo la perfecta felicidad, la moral no puede definirse, con ciertos autores, como el *arte de ser feliz,* sino más bien, *el arte de hacerse digno de la felicidad.*

diferentes actos. Desde este punto de vista, participa de la naturaleza del *arte*.

§ 2. — La moral es, pues, como la lógica, una *ciencia* y un *arte:* una *ciencia,* en tanto que supone el conocimiento razonado de ciertos principios; un *arte,* por cuanto indica las reglas apropiadas para gobernar bien la vida.

Pero, distingámoslo, ni esta ciencia es puramente especulativa, ni este arte exclusivamente práctico.

1. En realidad, toda moral es necesariamente *práctica;* aun cuando se limite á forjar teorías sobre el bien y el deber, es siempre una ciencia de la acción, puesto que el *bien* es *lo que debe ser hecho,* y el *deber* es esencialmente un *deber que hay que hacer.*

2. Por otra parte, siendo la consideración del principio, por su naturaleza, una parte esencial de la práctica, jamás la moral, como arte, podría hacer abstracción de ello para reducirse á una simple colección de reglas empíricas; y es esto lo que distingue á la moral de todas las demás artes.

a) En las demás artes, basta hacer bien una cosa; lo que importa, es el resultado material, sean cuales fueren el motivo y principio que nos dirigen; en moral, al contrario, un acto sólo es bueno cuando se ejecuta por deber, y no por interés ó por costumbre.

b) Además, la moral no es un arte *especial* destinado á reglar tal ó cual categoría de acciones, á dirigirnos en la confección de éste ó de aquel objeto, como la pintura ó la medicina; es un arte *universal* que abarca y regula todos nuestros actos. El objeto que constituye su misión, la obra maestra que debe realizar, no es ninguna cosa que esté fuera de nosotros, sino nosotros mismos; es el hombre, á quien se propone conducir á su fin, á su perfección.

c) Por tanto, la moral no es un arte facultativo y, por decirlo así, de lujo, sino un arte *indispensable* en absoluto y rigurosamente *obligatorio* para todos.

De ahí, la importancia capital de la moral.

Art. II. — *Importancia de la moral como ciencia.*

Teniendo un fin toda criatura, tiene, por lo mismo, una ley. Pero, mientras que los seres inferiores observan su ley, fatal y ciegamente, en la tierra sólo el hombre in-

teligente y libre no puede conformarse á la suya hasta tanto no la conozca y la consienta.

De ahí, para él, la utilidad de la ciencia moral.

§ 1. — Sucesivamente se ha exagerado ó desconocido la importancia de la moral como ciencia.

Algunos, con Sócrates y Platón, han hecho de ella la condición suficiente de la práctica del bien. Partiendo del principio que la virtud es esencialmente una ciencia, deducen que basta conocer su deber para cumplirlo, y que todo progreso en la ciencia se traduce necesariamente por un progreso proporcional en la moralidad.

—Es un error. La virtud y el decoro no se enseñan directamente como el álgebra ó la historia, y la ciencia de la moral no basta para hacer al hombre virtuoso. Es indudable que para cumplir con su deber, es necesario que lo conozca; pero lo que importa más todavía es el valor y la energía para ajustar á él su conducta. La estadística de la criminalidad nos hace ver que la virtud de los hombres dista mucho de ser proporcional á su instrucción, y que las vistas más justas en moral pueden ir unidas á una moralidad deplorable.

§ 2. — Incurriríamos en otro error si, como dice Juan Jacobo Rousseau, creyésemos que «la conciencia y nuestras buenas inclinaciones bastan» para guiarnos en todas las situaciones de la vida y, por consiguiente, que el estudio de la moral, interesante sin duda en teoría, es prácticamente inútil y sin influencia sobre las costumbres.

— Reconozcamos que un cierto grado de rectitud innata nos basta, de ordinario, para trazar nuestras obligaciones; y esto es muy necesario: de otro modo, ¿qué sería de ese gran número de seres que carecen de este estudio y que, sin embargo, son reputados como buenos? No por esto deja de ser menos cierto que el estudio científico y razonado de la moral es muy útil para gobernarse á sí mismo.

1. Y desde luego, si no basta conocer su deber para cumplir con él, puede decirse que, en igualdad de circunstancias, ya sea tratándose de cosas iguales ó de asuntos idénticos, la práctica resultará tanto más fácil cuánto más claro y perceptible sea el conocimiento que de ellos se tenga. La honradez natural procede de ordinario á manera de un instinto más ó menos ciego, que nos impulsa á obrar, sin apoyar sus decisiones sobre los principios. La ciencia mo-

ral, al enseñarnos á razonar nuestro deber, lo coloca, por esto mismo, al abrigo de la ilusión y de los sofismas de la pasión, dándonos, al mismo tiempo, una idea más clara del motivo que nos hace obrar.

2. El sentido moral, que es innato en cada uno de nosotros, sabe, sin duda, formular los primeros principios de la moralidad, y sacar de ellos las consecuencias más inmediatas; pero se extravía en extensas deducciones, resulta incapaz de resolver los casos complejos en los cuales, como se ha dicho, es más difícil conocer su deber que cumplirlo. Además, no basta conocer la ley; frecuentemente, es necesario interpretarla, aplicando las prescripciones á las circunstancias más diversas, conciliándolas y atemperándolas: cosas todas que exigen cierto conocimiento de la moral teórica. Sólo ella nos permite ir lógicamente hasta el término de nuestros principios y aplicarlos correctamente á todas las situaciones aun á las más variadas y delicadas. No es raro tampoco verla revisar y reformar ciertos juicios asaz prematuros de la conciencia popular.

3. Añadamos que los estudios morales, al infiltrarse poco á poco en las costumbres, concurren á formar un espíritu público del cual cada uno extrae inadvertidamente los elementos de su conducta, estableciendo así cierto nivel moral que se impone como una regla ó como una sanción á los inclinados á desviarse de ellos.

Concluímos que la ciencia de la moral no da, sin duda, la equidad natural á quien no la tiene, pero no es menos cierto que la desarrolla, que la hace más segura, más firme, más delicada, más perfecta y, por lo mismo, nos facilita, en gran manera, el cumplimiento de nuestras obligaciones; por consiguiente, debe ser considerada como la primera, la más útil y la más humana de todas las ciencias.—Cf. *La lógica y el buen sentido.* (Lógica, pág. 515.)

APÉNDICE

La Casuística.

Está de moda, desde Pascal, poner en ridículo y aun desacreditar la casuística. Se pretende que la costumbre de discutir sutilmente los mandamientos del deber es una invención de la Escolástica, que sólo tiene por objeto falsear la rectitud natural de la conciencia. Hasta se ha llegado á decir que "casuística y moral relajada son cosas inseparables".—Esto es olvidar que existe una casuística estoica y una casuística kantiana, y que ni el Estoicismo ni el Kantismo han pasado jamás por morales relajadas.

Es indudable que la exageración y el abuso pueden hallar siempre cabida; esas discusiones han podido degenerar, á veces, en vanas sutilezas y embrollar las cuestiones en vez de aclararlas; está fuera de duda que la rectitud del juicio no siempre guarda proporción con la ciencia, al paso que ciertas almas sencillas, desposeídas casi por completo de ciencia, demuestran, á veces, estar dotadas de mucha conciencia; como tampoco es menos cierto que la casuística es tan necesaria á la buena conducta de la vida como la dialéctica á la buena dirección del espíritu. Sea como fuere, la vida no es siempre simple, ni el deber fácil de conocer; la ciencia de los principios generales no basta; es indispensable, á más, saber aplicarlos á los casos particulares, á las situaciones aun las más diversas. Después, ya lo hemos dicho, puede úno hallarse colocado entre dos obligaciones contradictorias y, en apariencia cuando menos, igualmente imperiosas; la casuística tiene por objeto resolver estos casos más ó menos dificultosos; por eso ha sido considerada siempre, con razón, como una parte integrante de la moral.

Léanse las *Cartas* de Séneca ó el *de Oficiis* de Cicerón, y se hallarán repetidos casos de conciencia claramente formulados. Por ejemplo: ¿Puede pagarse con la moneda falsa que uno mismo ha recibido? — Un interesado se presenta para comprar mi casa; ¿estoy obligado á confesarle que es malsana?, etc.

Mucho antes que los estoicos, los grandes trágicos habian ya provocado varios de estos problemas sociales cuya solución constituía todo el interés de sus dramas.—En nombre de una ley natural considerada como superior, ¿es permitido violar una ley positiva y ultrapasar el mandato formal de la autoridad legítima? He ahí toda la *Antígona*.—¿Puede un hijo creer que su deber le obliga á vengar en su propia madre el homicidio de su padre? Tal es la cuestión que Orestes provoca en las *Coéforas*.—Lo mismo acontece en *Andrómaca*, en *Ifigenia en Áulide*, etc. Aun hoy mismo, ¿cuáles son, en el drama y en la novela modernos, los motivos más apreciados y que más apasionan, sino la discusión de ciertos casos de conciencia? Los ejemplos figuran en todas las memorias.

¡Qué haya quien se atreva á repetir, sin embargo, que la casuística es una invención de los escolásticos; que consiste en ciertas argucias tan vanas ó fútiles como desprovistas de interés! Por mucho que se diga que el deber está patente y, que sin compendiar tanto, no tenemos más que seguir lo que nos dicta nuestra conciencia, falta todavía que nuestra conciencia esté formada, y nuestro primer deber es iluminarla. Precisamente para eso sirve la casuística.

CAPÍTULO II

MÉTODO DE LA MORAL

Hemos aquí en presencia de dos opiniones contrarias. Por un lado, Stuart Mill y los positivistas que pretenden proceder *empíricamente* y aplicar á la moral el método de las ciencias naturales. Por ótro, Kant y los estoicos que no quieren ver en ella más que una ciencia de idea pura, una especie de geometría de las costumbres que exige ser tratada *à priori*.

He ahí dos errores. En realidad, la moral no es ni una ciencia de observación, ni una ciencia *à priori,* y sí una ciencia propiamente deductiva. Demostremos cada una de estas proposiciones.

Art. I.—*La moral no es una ciencia de observación.*

§ 1.—1. Lo hemos dicho ya: la moral no tiene por objeto comprobar cómo obra el hombre, y sí establecer cómo debe obrar para conformarse á la ley ideal de su vida. Ahora bien, el hombre es libre: puede observar su ley y puede violarla; el extravío es, pues, posible siempre en derecho, de lo que resulta más ó menos realidad entre lo que el hombre hace y lo que debe hacer y, por consiguiente, nada autoriza á inferir lo uno de lo otro. No tienen, pues, razón los empíricos y los positivistas cuando pretenden inducir la ley moral de la generalidad de las acciones humanas, como se induce una ley física de la generalidad de los hechos.

2. En realidad, este método sólo puede rematar en resultados contradictorios y negativos, y la única conclusión que se podría sacar lógicamente de semejante variedad de motivos y acciones, es que no hay fin absoluto y universal, y que el bien varía según las circunstancias y los individuos. *Cuando no se hace más que considerar las costumbres de los demás hombres,* dice Descartes, *no halla úno casi en qué apoyarse, notándose en ellas tanta diversidad como entre las opiniones de los filósofos.* — (Disc. sobre el Mét., I.)

§ 2.—¿Cómo, pues, pretende el positivismo deducir de ahí una regla de acción?—Apela al *número* ó al *éxito.*

1. El positivismo dice: el bien es lo que hace la mayoría, y la excepción no tiene nunca razón; es necesario obrar como todo el mundo; tal es la ley!

—Fácil es contestar:

a) Á pesar de que la gran mayoría considere bueno ó útil obrar de tal ó cual manera, si mi conciencia se subleva y protesta, jamás me será permitido seguir á la multitud.

b) Por otra parte, las mayorías se desalojan: he ahí, pues, el bien y el deber transformados en una regla va-

riable, inconstante, una pura cuestión de moda ó de opinión, lo que induce á decir con los positivistas: el bien es *lo que es,* y el mal, *lo que ha sido.*

c) Luego, ¿cuándo me decidiré á obrar, si tengo que saber primero lo que hace y piensa la mayoría?

d) Por último, semejante regla de conducta será siempre inaplicable á las acciones secretas.

Concluyamos que la apelación al número es la negación misma de toda moralidad.

2. Ótros dicen: el bien es *lo que alcanza éxito.* El éxito, la dicha, he ahí el criterio de una buena acción. — ¿Qué contestar á eso?

a) Sin duda, Dios debió, para hacer dichosa á la virtud, recompensar el bien y castigar el mal, pero, notémoslo, en este mundo ó en el ótro, porque esta vida no se bastaría á sí misma. El fracaso, aquí en la tierra, puede muy bien no ser más que una prueba para la virtud, y no un castigo, ni, por consiguiente, el indicio de una mala acción.

b) Además, cifrar el criterio de la moralidad en el éxito, es admitir que *el fin justifica los medios,* que *la fuerza priva sobre el derecho,* y otras máximas inmorales contra las cuales protestará siempre la conciencia. Ésta afirma, al contrario, que el éxito no justifica nada; que la política no está exenta de las leyes de la honradez; que la buena fe y el respeto del bien ajeno no son menos obligatorios en las relaciones de Estado á Estado que en las de ciudadano á ciudadano, etc.

c) Por otra parte, el éxito, las más de las veces, depende de circunstancias exteriores, que nos es imposible prever ó dominar; un mismo acto, que hoy triunfa, fracasará mañana; he ahí también la ley moral convertida en variable, incierta, y además, prácticamente, inaplicable; porque antes de obrar, debo siempre estar en condición de juzgar de la moralidad de los actos; así es que, de hecho, no estoy jamás seguro de su éxito hasta después de haberlos ejecutado [1].

[1] Ahí se ve en qué medida y bajo qué reservas es verdadera la sentencia tantas veces citada de Cicerón: *Historia magistra vitæ.*

La historia ofrece, sin duda, una amplia colección de hechos y acontecimientos felices ó desgraciados que explica por sus causas; nosotros podemos buscar en ellos enseñanzas y lecciones; el moralista halla en ellos ejemplos; pero es indispensable que el éxito sea el criterio del mejor derecho, y que los medios que lo han guiado puedan ser tomados siempre como reglas de conducta.—Si es ridículo sostener con Renán que «en general, en la historia el hombre

De todo esto resulta que la observación es radicalmente impotente para determinar la ley de las costumbres y, por consiguiente, que la moral no es una ciencia *à posteriori.*

¿Quiere esto decir que haga abstracción total de los hechos, y que la observación no desempeñe en ella ningún papel? Sería dar en el extremo opuesto; evitaríamos el empirismo de Stuart Mill, pero caeríamos en el aprioríSmo de Kant.

ART. II. — *La moral no es una ciencia à priori.*

§ 1. — Según Kant, «la moral muy poco pide prestado al conocimiento del hombre»; debe ser tratada *more geometrico,* independientemente de todo dato psicológico.

Fácil es demostrar que éste es un método falso en principio, quimérico en la práctica y funesto en sus consecuencias, por añadidura.

1. En efecto, el fin y la ley de un ser existen dentro de una dependencia necesaria de la naturaleza de este ser, puesto que, en suma, no son más que esta misma naturaleza idealizada, y no se puede determinar lo que el hombre debe ser, si no se tiene en cuenta lo que es; porque la naturaleza humana, siendo contingente, sólo puede ser conocida por medio de la observación. Por lo tanto, podemos afirmar, contra Kant, que la moral no es una ciencia *à priori;* que debe prestar á la observación psicológica los datos que le permitirán deducir consecuencias respecto al destino y á las leyes ideales de la humanidad.

2. Ahora bien, el mismo Kant, á pesar de sus protestas, solicita de la psicología reiterados préstamos. «Tú no

se ve castigado por el bien que ha hecho y recompensado por el mal", se cometería un error también al pretender con la escuela transformista que todo acto recibe desde esta vida su sanción definitiva y adecuada; que, siendo la fuerza virtud acumulada, el fuerte tiene siempre razón. Infinidad de hechos brillantes nos permiten ver en la fuerza el criterio del buen derecho y en el éxito la señal y la medida de la moralidad.

La conclusión es que, lejos de ser el árbitro supremo de la vida, la regla de la moral, la historia misma está sujeta al tribunal de la razón y de la conciencia; que la historia tiene, sin duda, su moralidad, pero que esta moralidad consiste, no en mostrarnos á los tiranos siempre castigados y á los buenos ciudadanos cargados de honores, sino que, á este respecto, existen leyes políticas y sociales, á las cuales los pueblos no pueden substraerse impunemente observándolas es, pues, cómo se aprovechará la experiencia del pasado.

debes mentir, dice; he ahí un precepto que se dirige no solamente al hombre, sino también á todo ser racional; lo mismo sucede con todas las demás leyes particulares.» Porque, claro está que aun antes de hablar de la mentira, no debemos olvidar que el ser racional vive en sociedad con sus semejantes, que está dotado de la palabra, que puede tener algún interés en disfrazar su pensamiento, que es libre de escoger entre la mentira y la verdad, etc.; cosas que sólo pueden aprenderse por la observación. Tan cierto es que la moral *à priori* constituye una pura quimera, una ciencia artificial en su principio y desastrosa en las consecuencias.

3. En otro lugar lo hemos dicho: un método falso tiende siempre á desnaturalizar, más ó menos, su objeto. Desde que pretende eximirse de los datos de la psicología, la moral se convierte en una ciencia abstracta que se dirige, no ya al hombre tal cual lo conocemos, sino á un ser imaginario y simplemente posible; la ley que traza, no ajustándose á la medida de nuestras facultades, hállase siempre, por cualquier lado, en oposición con nuestras necesidades y con nuestras tendencias. Por eso es que Kant desconoce en absoluto el papel que desempeña la sensibilidad; que exagera la doctrina del desinterés al extremo de proscribir de su moral toda esperanza de recompensa, todo temor de castigo, y aun todo deseo, toda simpatía, todo amor, para no admitir más que la razón pura y un esfuerzo penoso.

Semejante programa es evidentemente irrealizable; y se concibe que, lejos de guiar al hombre á la perfección de su naturaleza, no consiga otro resultado que el de impulsarlo á la desesperación y al desprecio de toda ley. Kant mismo pone en duda que en la humanidad se haya verificado jamás un solo acto verdaderamente moral. Mucho antes que él, ya el estoico desesperado moría exclamando: *¡Virtud, no eres más que una palabra!* Es la condenación de toda moral que no esté fundada en la psicología [1].

[1] Los partidarios de la moral *à priori* objetarán, sin duda, que habiendo sido el hombre creado por Dios, puede afirmarse, con prioridad á toda observación, que tiene un fin; que este fin, en definitiva, no puede ser más que Dios mismo, y que su ley, por consiguiente, es el tender á Dios con todo su ser. — Seguramente; pero, puntualicémoslo, he ahí un fin y una ley que nos son comunes con todo ser existente ó simplemente posible; porque conteniendo Dios, eminentemente, todas las perfecciones creadas, es, por lo mismo, el ideal común

ART. III. — *La moral es una ciencia mixta y propiamente deductiva.*

Podemos inferirlo de lo que precede. En efecto, las nociones fundamentales del bien, del deber, del derecho, etcétera, no siendo construcciones *à priori* de nuestra razón y, por otra parte, no pudiendo ser el objeto directo de la observación, menester es que la moral las deduzca de los datos psicológicos, y que también por deducción saque las reglas ideales para el gobierno de la vida.

Y es fácil de comprenderlo. Teniendo todo ser, aquí en la tierra, un fin en relación con su naturaleza, su ley consiste en tender á él, y su perfección en alcanzarlo; es *bien* para este ser todo lo que lo aproxima al fin, es *mal* todo lo que de él le aleja. Luego, *ley, fin, naturaleza,* son, en realidad, tres nociones correlativas que se acondicionan y determinan entre sí. La ley de un ser se deduce de su fin, y su fin se deduce de su naturaleza; digámoslo en otros términos: la moral es una deducción de la psicología.

CAPÍTULO III

RELACIONES DE LA MORAL CON LAS DEMÁS CIENCIAS FILOSÓFICAS

Digamos algo acerca de las relaciones que unen la moral á la psicología, á la metafísica y á la lógica; más adelante hablaremos de sus relaciones con la economía política.

de toda criatura. Por otra parte, siendo Dios lo infinito, es decir, lo incomprensible, lo inimitable, lo inaccesible, la cuestión estriba precisamente en saber cómo podemos, cómo debemos nosotros tender á tal fin y observar una ley semejante. El único medio de asimilarnos este ideal absoluto, haciendo de él un ideal especificamente humano y prácticamente realizable, consiste en educar nuestra propia naturaleza idealizándola; lo que supone necesariamente el conocimiento profundo de nuestras diversas facultades y de sus legítimas aspiraciones. — Aquí aparece una de las razones impenetrables del misterio de la Encarnación, es decir, de Dios hecho hombre.

Art. I. — *La moral y la psicología.*

Después de lo que se ha dicho más arriba, nos limitaremos á indicar los puntos esenciales. La moral es la ciencia del gobierno de la vida; ahora bien, para conducir y dirigir á un ser, es de todo punto indispensable saber á dónde debe ir, los recursos de que dispone, como asimismo los obstáculos que puede hallar en su camino. La psicología es la que nos ilumina acerca de todos estos puntos.

1. Desde luego, demuestra que somos *libres,* es decir, que depende de nosotros escoger entre diferentes bienes, resistir á ciertas inclinaciones, y dirigirnos según nuestro saber y entender; así, pues, la libertad es la *condición* de la moralidad.

2. También es ella la que, por el análisis de la conciencia moral, y de los sentimientos de responsabilidad, de mérito, de estima, de remordimiento, etc., permite comprobar la *existencia* de la moralidad, y puede decirse que el fundamento de la moral no es, en suma, más que un capítulo de la psicología.

3. Además, la psicología nos pone en estado de determinar la *naturaleza* de la moralidad, en qué consiste el soberano bien, el fin, el deber del hombre. En efecto, habiendo sido creado el hombre por un ser infinitamente sabio, que no hace nada en vano, existe una correlación necesaria, una proporcionalidad rigurosa entre su naturaleza y su fin, entre sus medios de acción y el objeto que debe alcanzar. Estudiando, pues, su naturaleza, podremos sacar consecuencias respecto á su fin y á su ley; el conocimiento de lo que él es y de lo que él puede, es el que nos conducirá al conocimiento de lo que debe ser y de lo que debe hacer.

4. En fin, es evidente que la moral particular y práctica no podría dar un paso sin la psicología; porque los diversos deberes que impone, abrazando al hombre por completo, no pueden ser fijados hasta tanto no se conozcan en detalle las facultades y las tendencias que tienen misión de reglar. No lo olvidemos: en este complejo conjunto de inclinaciones, de instintos, de facultades, de necesidades y de aspiraciones, si hay que vigilarlo todo, ordenarlo, comprobarlo, si hay que reprimir muchas cosas,

en cambio, no hay que suprimir nada; todo debe hallar su lugar y su desempeño legítimo en una síntesis armónica, á fin de concurrir al desarrollo y al perfeccionamiento de lo mejor que existe en nosotros.

Se ve, desde luego, la importancia en moral del Γνῶθι σεαυτον, y cómo el conocimiento de sí mismo, que es la condición de toda ciencia, es también el principio y el punto de partida de toda moralidad.

Art. II. — *La moral y la metafísica.*

Hoy día se pretende despojar á la moral de toda idea religiosa, de toda tutela metafísica; háblase de *moral independiente,* de moral sin autoridad, sin sanción, sin Dios. ¡Valiente pretensión! ¿Puede acaso la moral ser independiente y constituirse sin la idea de Dios?

§ 1. — De hecho, es cierto que, aun antes de pensar formalmente en Dios y en la inmortalidad del alma, se siente úno sometido á una ley, obligado á tender á un ideal de perfección, y, por consiguiente, responsable de sus actos, digno de recompensa ó de castigo. Y así debe ser, puesto que la existencia de Dios se prueba por el hecho de la ley moral, y la inmortalidad del alma por la necesidad de una sanción adecuada. Pero la moral no se satisface con comprobar los hechos; en su calidad de ciencia filosófica debe buscar el darse cuenta de ellos, incorporándolos, en cuanto sea posible, á sus últimas razones. Ahora bien, no cabe dudar que, si la moral prueba á Dios, á su vez es Dios quién explica la moral, y que, si la moral abstracta y teórica puede comenzar sin Dios, en ningún caso podría concluir sin Él [1].

1. En efecto, toda *ley* supone necesariamente un legislador de quien recibe su autoridad; una *responsabilidad* no es efectiva en tanto no exista un juez ante cuya pre-

[1] Según Kant, Dios no es el fundamento de la moral; es más bien la moral la que conduce á la religión, á Dios. Se sabe, en efecto, que á los ojos de este filósofo, la existencia de Dios es un *postulado* de la ley moral.

Nosotros sostenemos que estas dos proposiciones no se invalidan entre sí; que la moral puede muy bien ser un *primum logicum*, esto es, la razón del *conocimiento* que tenemos de Dios, sin que Dios deje de ser un *primum ontologicum*, es decir, la razón de la *existencia* de la moral.

sencia haya que comparecer; y á menos de ser ilusoria, toda *sanción* supone un poder capaz de asegurar su ejecución. Ahora bien, ¿quién puede ser esta autoridad, esta justicia, este poder soberano, sino Dios mismo, quien, al crear al hombre, inteligente y libre, le asigna un fin, le prescribe una ley, y se reserva pedirle cuenta de sus actos y recompensar á cada uno según sus obras?

M. Guizot lo ha dicho con grandilocuencia: «Del mismo modo que la ley moral sin el legislador soberano que la impone al hombre, es un río sin nacimiento, así también la responsabilidad moral del hombre libre sin el juez supremo que la aplica, es un manantial sin salida que corre y va á perderse no se sabe dónde. Dios está contenido en la ley moral como autor primitivo y en la responsabilidad moral como su juez definitivo.»

2. Por otra parte, la moral es la ciencia del soberano bien, del ideal de la vida humana. Ahora bien, es imposible concebir un ideal de perfección y sentirse obligado á él, sin preguntarse si este ideal no halla su realización en un ser absolutamente perfecto, que sólo puede ser Dios. Dios se nos presenta, pues, como el fin real y concreto de nuestra tendencia, como el modelo que debemos esforzarnos en imitar en la medida de nuestras fuerzas; y desde luego, es menester inferir que, si el conocimiento de sí mismo es el punto de arranque de la moral, á su vez, el conocimiento de Dios es el complemento indispensable de ello, sin lo cual esta ciencia no sería más que una abstracción hueca, vacía, una simple concepción del espíritu, despojada de autoridad, de fundamento, de garantía.

De esto se sigue que toda moral independiente termina lógicamente en el ateísmo; pues, si Dios existe, no es solamente Creador; es además, Legislador, Juez y Remunerador Supremo. En realidad, creer en el deber, es creer en Dios.

§ 2.—Sin Dios, la moral resulta no solamente inexplicable, sino también *impracticable.*

Las obligaciones que impone son algunas veces harto pesadas para nuestra debilidad. Por mucho que se recurra á los encantos de la virtud, al respeto de sí mismo, á la dignidad personal, son éstos débiles recursos en la lucha contra las pasiones. Al contrario, el pensar que Dios nos ve y nos ama, que conoce nuestra debilidad; la certidum-

bre de que al imponernos la carga nos da de paso la fuerza necesaria para soportarla, que sabrá proporcionar la recompensa con el esfuerzo, como también castigar todas las infamias, he ahí los auxilios verdaderamente eficaces que nos sostienen en la lucha, y la esperanza que nos consuela en la prueba.

Art III. —*La moral y la lógica.*

El hombre inteligente y libre tiende naturalmente á lo verdadero y al bien. Con todo, puede extraviarse en esta tendencia; de ahí la necesidad de la *lógica* que enseña á pensar bien, como de la *moral* que enseña á vivir honestamente; de ahí también las analogías que presentan estas dos ciencias y las relaciones estrechas que las unen; pues es una máxima admitida, que dos ciencias son entre sí como sus objetos.

§ 1. *Analogías.* — 1. Y, desde luego, ambas son á la vez ciencia y arte, teóricas y prácticas: la lógica es una teoría de lo verdadero y una disciplina de la inteligencia, como la moral es una teoría del bien y una disciplina de la voluntad. Por eso siguen la misma marcha é idéntico método.

2. Ambas suponen el estudio de la psicología y un conocimiento exacto de las facultades que deben dirigir.

Principian por una parte formal y teórica en la cual la lógica estudia las leyes del pensamiento independientemente de su contenido; y la moral, la naturaleza, las condiciones y las consecuencias del deber en general, sin tomar en cuenta su materia. Después, en una parte práctica, la moral aplica á las diversas situaciones de la vida los principios que ha establecido, á fin de deducir de ellos el código completo de nuestros diferentes deberes; del mismo modo que la lógica aplica á las diversas ciencias las leyes del pensamiento y determina las reglas de sus respectivos métodos, según la naturaleza del objeto que estudian.

§ 2. *Diferencias.* – Estas analogías no deben hacernos perder de vista las diferencias.

1. Ya lo hemos dicho. el propósito que persigue la moral.

el arte que enseña no es facultativo como la adquisición de una ciencia, como el estudio de la física, de las matemáticas y aun de la lógica; es esencialmente *obligatorio* para todo hombre sea quien fuere. De ahí el carácter propio de las conclusiones morales: no sólo se imponen al espíritu por su *evidencia* como otras tantas verdades que afirmar, sino que, por su *autoridad,* se imponen también á la voluntad como otros tantos preceptos que observar.

2. Además, la inteligencia es una facultad necesaria que se adhiere fatalmente á la evidencia; mientras que, colocada en frente del deber claramente conocido, la voluntad libre puede siempre violarla ó conformarse á ella. De ahí, que haya en moral, cierto número de cuestiones que no tienen su analogía en lógica: tales son la obligación, la responsabilidad, la virtud, la sanción, etc.

§ 3.—*Relaciones* y *servicios* recíprocos.

Desde luego se comprende la influencia que estas dos ciencias ejercen entre sí y los servicios que están llamadas á prestarse mutuamente.

1. Por una parte, siendo la voluntad una facultad inteligente, la moral tiene necesidad de la lógica; porque la primera condición para marchar derecho, es ver claro; imposible tender á un fin, cumplir con su deber, si no se le conoce, y cuanto más preciso y cierto sea este conocimiento, tanto más inclinados nos sentiremos á conformar á él nuestra conducta, en igualdad de circunstancias. Las grandes virtudes y los caracteres vigorosos se engendran y desarrollan al calor de las convicciones arraigadas, del mismo modo que la ausencia de principios conduce á toda clase de compromisos, á toda suerte de capitulaciones.

Sin embargo, no hay que exagerar la acción de la inteligencia sobre la voluntad, para no caer, como Leibnitz, en el determinismo psicológico, ó identificar la virtud con la ciencia, como lo han hecho Sócrates y Platón.

2. Á su vez, la moral es de gran recurso en lógica, por cuanto la voluntad y las costumbres ejercen una acción considerable sobre la inteligencia. Cuanto más la obscurecen y falsean el vicio y la pasión, tanto más la regularidad de la vida y la rectitud de las intenciones la hacen lúcida y penetrante. *El mejor precepto de lógica que pueda darte,* dice Malebranche, *es que vivas hon-*

radamente. — Vuélvase á leer, á este propósito, lo que se ha dicho de las *causas morales de error.* — (Lógica crítica, cap. IV, art. I.)

Concluyamos con estas hermosas palabras de Bacon: *Doctrina circa intellectum atque illa altera circa voluntatem hominis in natalibus suis tanquam gemellæ sunt. Etenim illuminationis puritas et arbitrii libertas simul inceperunt, simul corruerunt; neque datur in universitate rerum tam intima sympathia quam illa veri et boni.*

ART. IV. — *División de la moral.*

Puesto que la moral tiene por objeto dirigir al hombre hacia su fin haciéndole practicar el bien y evitar el mal, el problema que ella expone puede reducirse á estos dos puntos:

1.° ¿Existe para el hombre un soberano bien, un fin postrero al cual debe propender, y cuál es este fin? En otros términos, ¿en qué consisten para él el *bien* y el *deber?*

2.° ¿Cómo medir las acciones del hombre en vista de este fin; cómo aplicar esta ley á las diversas situaciones de su vida? En otros términos, ¿cuáles son *sus diferentes deberes?*

El primer punto tiene un carácter más *especulativo;* trata de la naturaleza, de las condiciones y de las consecuencias de la moralidad: es la moral *general* ó *teórica.* Puede definirse: *la ciencia del deber.*

El segundo tiene un carácter más inmediatamente práctico; traza el detalle de los preceptos y de las reglas que hay que observar: es la moral *particular* ó *práctica.* Se define: *la ciencia de los deberes, el arte de vivir,* como decían los antiguos.

De ahí, las dos grandes divisiones de la moral, que serán el objeto de dos libros especiales.

El Libro I comprende la moral *formal,* general y teórica, que estudia el deber abstracto, su naturaleza, sus condiciones, sus consecuencias necesarias.

El Libro II comprende la moral *aplicada,* particular y práctica, que tiene por objeto la enumeración y el estudio de nuestros diferentes deberes.

LIBRO PRIMERO

MORAL GENERAL

La moral general ó teórica, puede definirse así: *la ciencia del deber.* Su objeto es satisfacer estas tres preguntas:

1.° ¿Hay un deber, un soberano bien al cual nuestras acciones deben converger? En otros términos, ¿resultan indiferentes nuestras acciones, desde el momento que no contrarían ninguno de nuestros apetitos, ó bien, existen acciones absolutamente buenas que debemos practicar, y característicamente malas, que debemos evitar?

2.° ¿En qué consiste precisamente el deber, y cuál es la naturaleza de este soberano bien, que hace buenos los actos á él afines, y malos los que á él se oponen?

3.° Por último, ¿cuáles son las consecuencias que para nosotros fluyen de la observancia ó inobservancia del deber?

De donde resultan tres partes de la moral general:

1.ª Parte, *Existencia* del deber.

2.ª Parte, *Naturaleza* del deber.

3.ª Parte, *Consecuencias* del deber.

PARTE PRIMERA

EXISTENCIA DEL DEBER—LA CONCIENCIA MORAL

Para comprobar la existencia del deber, el único medio es el de recurrir á la observación psicológica é interrogar la conciencia moral.

Lo que importa, ante todo, es distinguir la conciencia *moral* de la conciencia *psicológica*. La conciencia psicológica, ya lo sabemos, es la facultad que el alma tiene *de conocerse activa ó modificada:* la conciencia moral es la facultad *de juzgar del bien ó del mal.* Véanse las diferencias:

a) La primera nos presenta no sólo nuestras acciones con sus causas, sino también, nuestros sentimientos, nuestros pensamientos, nuestras emociones y cuanto se elabora en nuestro interior; sin embargo, sólo se limita á comprobar la existencia de esto, y entonces no es más que un *testigo.* La conciencia moral es *juez;* aprecia el valor moral de nuestras acciones y de las ajenas; proclama lo que es necesario hacer y lo que es preciso evitar.

b) La conciencia psicológica, bajo la forma de sentido íntimo, nos es común con los animales; es contemporánea de la vida sensitiva. La conciencia moral es propia del hombre; sólo entra en ejercicio al despertar de la razón. De ella dijo Séneca: *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.*

— Pasemos ahora al análisis de los distintos fenómenos por cuyo medio la conciencia moral nos revela claramente a existencia del deber.

CAPÍTULO I

LOS DATOS DE LA CONCIENCIA MORAL

ART. I. — *Análisis psicológico de la conciencia moral.*

§ 1. — Para mayor claridad, pongamos la conciencia en presencia de alguna acción concreta y francamente determinada. Sea, por ejemplo, este caso de conciencia propuesto por V. Cousín:

Al expirar, un amigo me confía un depósito, con la obligación de entregarlo á una persona que él me designa y que sólo yo conozco. Muere mi amigo, llevándose consigo el secreto á la tumba, y yo quedo solo con el depósito y mi conciencia. Supóngome agobiado de deudas, y este dinero me sacaría de apuros; por otra parte, ningún peligro para mi reputación. Me asalta el pensamiento de apropiarme de este depósito; ¿qué dice á esto la conciencia?

1. *Antes del acto.* — La conciencia declara que semejante acción es *mala* y me prohibe llevarla á cabo; en otros términos, pronuncia un juicio sobre el valor absoluto del acto, sin tener en cuenta para nada mi interés, y este juicio lo impone, no solamente como evidente á mi espíritu, sino también á mi voluntad como obligatorio: en dos palabras, afirma y manda.

Á su vez, este juicio provoca en la sensibilidad una emoción *sui generis*. Por de pronto, una *aversión* hacia la mala acción y un *atractivo* proporcionado hacia su contraria; después, frente á la ley, un sentimiento de *respeto* que me atrae y domina á un mismo tiempo, haciendo que el solo pensamiento de violarla me turbe y me confunda [1].

[1] Según Kant, que ha hecho de ello un análisis concienzudo, este *respeto* es una mezcla de amor y de temor que experimentamos en presencia de la autoridad de la ley. En efecto, el ideal que debemos realizar está necesariamente conforme con nuestra naturaleza: nos atrae, le queremos, le deseamos como nuestro bien. Pero, por otra parte también, nos domina de tan alto, impone tal sujeción á nuestras inclinaciones inferiores, que verdaderamente nos inspira un temor respetuoso.

2. *Después del acto.* — Si he resistido á la tentación, si he entregado fielmente el depósito, la conciencia juzga que mi acto es moralmente bueno; lo aprueba, me ensalza, me dice que he adquirido un mérito, que soy digno de estima y de recompensa, y este testimonio va acompañado de una emoción suavísima, que no es otra cosa sino la satisfacción del deber cumplido; me veo y siento propiamente grande, á la vez que orgulloso y constento por la acción que acabo de realizar.

Si, por el contrario, el deber ha sucumbido ante el interés, si me he apropiado del depósito, por más rico y considerado que me vea, mi conciencia vitupera mi acción, me condena, me grita que soy un miserable, digno de desprecio y castigo; y esta conciencia de la falta cometida provoca en mí un sufrimiento moral, una mezcla de vergüenza, de temor, de desprecio de mí mismo, que se llama *remordimiento*[1].

Observación. — No hay que confundir el *remordimiento* con el simple *pesar*. Ambos son sentimientos penosos; pero, mientras que el pesar es provocado por un accidente enojoso del cual no es úno moralmente responsable, como, por ejemplo, una pérdida de dinero en cualquiera especulación desacertada; el remordimiento nace de una mala acción; supone la responsabilidad moral, la conciencia de una obligación conocida y deliberadamente violada.

En el primer caso, sólo mi interés sale lesionado, lo cual me aflige y contraría, lamentando mi imprudencia, pero no da lugar á remordimiento; en el segundo, mi honorabilidad es la perjudicada, mi valer moral amengua, me desprecio, me avergüenzo de mí mismo.

— Por otra parte, hay que distinguir el remordimiento del *arrepentimiento*. El remordimiento no excluye cierta rebeldía del alma; se le puede sufrir murmurando, blasfemando, y, en este caso, lejos de atenuar ó de expiar la falta, la agrava.

De esto proviene que el respeto sea un sentimiento mixto, agradable á la vez que penoso: agradable, porque admiramos, complacidos, la majestad de la ley, y el mérito del deber cumplido á despecho de las flaquezas humanas ó debilidades de la naturaleza; pero penoso, en cambio, precisamente, porque nos duele vernos humillados en presencia de la superioridad.

[1] *La pena es la compañera del crimen*, dice Platon *compañera cojа que, por serlo, puede tardar, pero que no cesa de perseguir al culpable; el rumor de sus pasos es el remordimiento*

Al contrario, el arrepentimiento supone el dolor del mal cometido, la resolución de no reincidir, de repararlo, y la aceptación del sufrimiento como expiación [1]. Por eso es por sí mismo un regreso á la inocencia, un medio de obtener el perdón; mientras que el remordimiento tiene el carácter de un castigo, aunque su razón de ser providencial sea conducir al arrepentimiento, y por éste hacer entrar de nuevo en el orden.

§ 2. — Como se ve, la conciencia moral se manifiesta en nosotros por una doble serie de fenómenos: pronuncia juicios y nos hace experimentar *sentimientos.*

1. *Juicios* morales:

a) Antes del acto, la conciencia juzga que, siendo bueno tal acto, debe ejecutarse, ó que, siendo malo, debe evitarse.

Este primer juicio implica una doble idea moral: la idea del *bien* absoluto con el cual la acción está ó no está conforme, y la idea del *deber,* es decir, de la *obligación* que resulta para nosotros de obrar ó de no obrar.

b) Después del acto, la conciencia aprueba ó condena el acto que se ha verificado, al mismo tiempo que alaba ó censura á su autor, proclamándolo digno de recompensa ó de castigo.

Este segundo juicio implica otras dos nociones indisolublemente ligadas: la noción del *bien moral,* es decir, del deber cumplido respeto á la ley, y la noción de *mérito* y de *demérito,* la cual implica, á su vez, que la virtud debe ser recompensada y el vicio castigado.

2. Los *sentimientos* morales son:

a) Antes del acto: una inclinación natural hacia el bien y una repulsión instintiva contra el mal, juntas á un sentimiento de *respeto* por la ley que ordena ó que prohibe. *Por este indicio,* dice Kant, *nos reconocemos en presencia de un superior.*

b) Después del acto, existe la satisfacción del deber cumplido, ó el remordimiento por haberlo violado.

Quiere decir, que si somos simplemente testigos de las acciones de ótro, es un sentimiento de admiración ó de indignación por el acto efectuado, y, por consiguiente, de estima ó de desprecio hacia su autor.

3. La conciencia moral se nos representa, pues, bajo un

[1] *El arrepentimiento,* dice Mad. Swetchine, *es el remordimiento aceptado.*

triple aspecto: es *legisladora* cuando manda ó veda; *juez* cuando aprueba ó condena; *remuneradora* ó *ejecutora,* ya sea que recompense por medio de la satisfacción del deber cumplido, ó que castigue por el remordimiento.

Tales son los hechos. De ello hay que inferir que, ante el tribunal de la conciencia, todas nuestras acciones no tienen igual valor; que no son indiferentes, que únas son buenas y ótras malas; por consiguiente, que existe una ley moral, y que aparte del interés y de la inclinación, hay que admitir un tercer motivo de acción que es el *deber.*

Fáltanos caracterizar claramente estos tres motivos.

Art. II. — *Tres motivos de nuestras acciones.*

Puesto que la moralidad consiste esencialmente en ordenar nuestras acciones tomando por objeto el soberano bien, es evidente que, desde el punto de vista psicológico, se reduce á una cuestión de motivo y de finalidad; porque el motivo no es otra cosa sino el bien en tanto que *mueve* nuestra voluntad y solicita nuestra tendencia. Ahora bien, todos los motivos de nuestros actos pueden reducirse á tres tipos, que son: la *inclinación,* el *interés* y el *deber.*

1. Obramos por *inclinación* cuando no abrigamos más propósito que el de satisfacer alguna de nuestras inclinaciones, sin tener en cuenta las consecuencias. Así, el que renuncia al esfuerzo por temor al dolor; el que estudia únicamente por amor al estudio, ó el que come solamente por la satisfacción de comer, obran por inclinación.

2. Obramos por *interés* cuando sabemos renunciar al placer inmediato, ó cuando aceptamos también el dolor presente para proporcionarnos mayor suma de goces futuros. Así, el comerciante que trabaja y se afana impulsado por el único fin de hacer fortuna y poder descansar un día, obra por interés.

3. Por último, existe un tercer motivo, que nos hace obrar independientemente de toda consideración interesada, á veces perjudicándonos á sabiendas, únicamente porque juzgamos que es *bueno* obrar así; y no bueno para nosotros ni para otro, sino bueno en sí y absolutamente: es el motivo del *deber,* de la honradez. *Honestum est quod per se desideratur,* dice Santo Tomás. (Suma, I, q. 5). Y Cicerón: *Honestum id intelligimus, quod tale est ut, omni*

detracta utilitate, possit per seipsum jure laudari. Así, decir la verdad, mantener la palabra dada, cueste lo que cueste, es obrar por deber.

Notemos que estos tres motivos no se excluyen entre sí, y que en el hecho se encuentran frecuentemente para llevarnos á la realización de un mismo acto. El sabio puede entregarse al estudio por deber, por inclinación y por cálculo á la vez; y es raro obligar á un amigo, á no ser que la simpatía, y á veces algún oculto deseo de utilidad vengan á ayudarnos á cumplir con nuestro deber. Lo que importa advertir, es que, si el deber puede ligarse en proporciones variables con la inclinación y el interés, con frecuencia se les opone también, y constituye un motivo por separado, absolutamente irreducible en los otros dos. Precisamente este motivo, esta idea del deber es lo que constituye la moralidad.

Antes de investigar su origen, naturaleza y valor, veamos cuáles son los caracteres propios del deber, que impiden en absoluto confundirlo con el interés ó el placer.

CAPÍTULO II

CARACTERES DE LA LEY MORAL

La ley moral presenta tres caracteres principales: es *obligatoria, absoluta, universal.* Además, debe ser *cognoscible* y *practicable.*

ART. I. — *La ley moral es obligatoria.*

1. Por *obligación* se entiende un modo de obrar que se impone á la voluntad, pero sin forzarla. En otros términos, la obligación es una ley que manda, pero que no impele; una ley necesaria, pero no necesitante. Ahora bien, la conciencia nos certifica con la mayor evidencia, que estamos obligados á observar la ley moral; que no podemos eludirla, y que ningún poder podría revocarla ni dispensarnos de su jurisdicción, aun cuando, en el terreno de los hechos, conservemos siempre el poder físico para violarla.

Ese carácter *obligatorio* es peculiar al motivo del deber; el placer seduce, atrae; el interés aconseja; sólo el deber manda.

2. Se ve, pues, la respuesta que se debe dar á la objeción que pretende que, por el mero hecho de ser libre el hombre, queda exento de toda ley, y que la moralidad es incompatible con la libertad.

De hecho, el libre albedrío exime solamente de la ley que contraría, no de la que obliga; lejos de ser incompatible con la obligación, puede decirse, *à priori,* que la exige y la supone. En efecto, estando todo ser sometido á una ley en relación con su naturaleza, fácilmente se deduce que el hombre, que es racional y libre por esencia, debe obedecer á una ley que se impone á su razón sin forzar su voluntad; tal es, precisamente, el doble carácter de la obligación.

Sin ley moral, la libertad es inútil; pues, ¿qué objeto tendría el poder escoger, si todos nuestros actos resultasen indiferentes? Por otra parte, sin libertad, la ley moral es un absurdo; ¿á qué mandar á un ser, que de antemano ha resuelto obrar de tal ó cual manera?

Art. II. — *La ley moral es absoluta.*

1. Una ley *absoluta* es la que manda sin condición, es decir, que impone una acción, no como medio de obtener algún bien, sino con un fin en sí, deseado por ella misma. Viceversa, es *condicional* una ley cuando ordena una cosa únicamente como medio de alcanzar un fin. De ahí proviene que la obligación creada por la primera es *absoluta,* indeclinable; mientras que la segunda sólo da lugar á una obligación *hipotética,* de la que úno puede substraerse renunciando al fin propuesto.

Así, cuando digo á un niño: es necesario trabajar para tener éxito en el mundo; ó á un comerciante: es menester no engañar para no perjudicar vuestro crédito, formulo una ley condicional, porque estando propuesta únicamente como un medio, se puede esquivarla, contestando, por ejemplo, que poco le importa su crédito, ó que está en estado de vivir sin trabajar. La ley moral procede de distinta forma: dice absolutamente: ¡trabaja! ¡no engañes al prójimo! Y si se le exige el por qué, la única respuesta

que da, es por que es bueno, ó por que es malo; lo que equivale á repetir que tal es la ley.

Kant expresa este carácter absoluto del deber, llamándolo *imperativo categórico,* para distinguirlo de los *imperativos hipotéticos,* que mandan con condición [1].

2. Notemos que este carácter absoluto sólo conviene al deber. El interés, el placer tienen también sus leyes y sus reglas, diciendo, por ejemplo: «Sé morigerado, evita las pasiones»; pero añaden: «Si quieres conservar tu salud»; también dicen: «Sé sincero, sé bueno... si quieres ser creído y que úno sea bueno contigo». Pero la salud, el crédito, etc., no siendo bienes absolutos, ni constituyendo fines de por sí, puedo siempre substraerme á la regla renunciando á la condición. Repitámoslo, sólo el deber manda absoluta é incondicionalmente.

ART. III. — ***La ley moral es universal y necesaria.***

1. La moralidad es una ley *universal;* en otros términos, sus prescripciones son idénticas para todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos. De hecho, si yo desprecio al que hace el mal, es porque estoy convencido de que él conoce el bien y que se ve obligado á practicarlo [2].

[1] La diferencia entre estas dos clases de imperativos no consiste precisamente en que de un lado haya condición y de ótro no; en realidad, todo imperativo debe tener su razón y su condición. La diferencia estriba en que en el imperativo hipotético la condición es de tal naturaleza, que puede úno siempre, si quiere, eximirse de ella, al paso que en el imperativo categórico no es posible. El primero dice: "Sé sincero, si quieres conservar tu crédito; sé sobrio, si quieres conservar tu salud"; el segundo dice: "Sé sincero, si quieres respetar en ti la inteligencia, hecha para la verdad; sé sobrio, si quieres ser hombre y no un bruto". Ahora bien, yo puedo renunciar á mi crédito ó á mi salud, pero no puedo no querer ser hombre; no puedo renunciar á mi naturaleza. Es indudable que la pasión puede ultrapasar esta condición; pero la razón, la conciencia no pueden hacerlo, porque esto sería contradecirse, negarse, destruirse á sí mismo. Como dice Cicerón, hablando de la ley moral: "Nadie puede desconocerla sin huir de sí mismo y renegar de su naturaleza." *(de Republ.)* Porque una condición de la cual no puede úno eximirse equivale á la ausencia de toda condición.

[2] No quiere decir esto, sin duda, que el deber sea prácticamente idéntico para todos los hombres y en todas las circunstancias; hasta puede decirse que la ley moral no ordena jamás dos veces, absolutamente, la misma cosa, precisamente porque las circunstancias no son siempre idénticas en absoluto. Su universalidad consiste en que ella no cambia con nuestras pasiones y nuestros intereses, y si las aplicaciones varían según el tiempo, los lugares y las personas los principios que deben dirigirnos permanecen siempre y en todas partes absolutamente inmutables.

No es difícil comprenderlo. La moralidad expresa la relación de la naturaleza humana con su fin; ahora bien, teniendo los hombres una misma naturaleza é idéntico fin, se deduce, sin esfuerzo, que todos están necesariamente sometidos á la misma ley.

2. Este carácter de universalidad permite distinguir claramente las prescripciones del deber, de los consejos del interés y de las sugestiones del placer. En efecto, el placer de úno no es el placer de ótro, y mi interés se opone frecuentemente al del vecino; mientras que el deber es tal que todos pueden quererlo simultáneamente, no sólo sin entrar en conflicto, sino para el mayor provecho común. He ahí por qué si la universalización del bien establece la más perfecta armonía entre todas las voluntades, es imposible, en cambio, universalizar el mal sin caer en la contradicción y en el caos.

Por eso, el que miente ó roba, obra, no en virtud de una regla que él quiere ver practicar universalmente, pero sí por una especie de excepción cuyo beneficio reclama para sí, exigiendo que los demás se sujeten á la ley general. Él roba, pero pretende que los demás respeten su propiedad; miente, pero no quiere ser engañado. El deber, se ha dicho, *es lo que exigimos de los demás.*

La universalidad puede ser considerada, no, sin duda, como lo *constitutivo* de la moralidad, según pretende Kant, sino como un *criterio* que nos permite discernir el bien del mal; porque la señal infalible de que una acción guarda conformidad con la verdadera naturaleza humana, es que pueda ser tan generalizada como esta naturaleza. De donde la máxima de Kant: *Obra siempre de tal manera que puedas desear que la regla de tu acción sea erigida en ley universal;* ó bajo esta otra forma: *Obra de modo que puedas querer vivir en un mundo donde todos obrasen como tú.*

Mucho tiempo ha que la sabiduría de los pueblos ha dicho: *Haced á los demás lo que quisierais que se os hiciese, y no les hagáis lo que no quisierais que se os hiciese á vosotros mismos.*

ART. VI. — ***La ley moral debe ser cognoscible y practicable.***

Es decir, que aquel á quien se dirige debe siempre *saber* lo que debe hacer, y *poder* hacer lo que ha reconocido que es su deber.

En efecto, siendo la ley moral propuesta bajo la forma de dirección ideal, no puede obligar en tanto no es conocida; y, por otra parte, es contradictorio que la ley de un ser no guarde proporción con los medios de que dispone. De ahí, el axioma de moral: *Nadie está obligado á lo imposible.*

Tales son los caracteres propios del deber y de las prescripciones de la conciencia moral. Cicerón los ha formulado con elegante frase en este pasaje tantas veces citado: «Existe una ley conforme con la naturaleza, común á todos los hombres, racional, eterna, que nos ordena la virtud y nos prohibe la injusticia. Esta ley no es de aquellas que es permitido infringir ó eludir, ó susceptible de modificación: ni el pueblo, ni los magistrados tienen poder para eximir de las obligaciones que impone. No es distinta la de Atenas de la de Roma, ni diferente hoy de la que regirá mañana; universal, inflexible, siempre la misma, abraza todas las naciones y todos los siglos.» *(de Republ.)*

APÉNDICE

Ley física y ley moral.

Ya lo hemos dicho: todo ser en este mundo tiene necesariamente un fin, y, por consiguiente, una ley en relación con su naturaleza; ahora bien, no teniendo todos los seres, la misma naturaleza, no podrian tener ni el mismo fin ni la misma ley. De este punto de vista, pueden ser ordenados en dos grandes categorías: las *personas* y las *cosas*.

Las personas, dotadas de inteligencia y de libertad, constituyen el mundo moral; las cosas, privadas de esas facultades superiores, componen el mundo físico; de ahi las diferencias que caracterizan á la *ley física* y á la *ley moral* [1].

I. — En un sentido muy general, puédese definir la ley: la regla constante y uniforme según la cual un ser obra ó debe obrar

1. La ley física, rigiendo á seres incapaces de comprender y de querer, no puede ser concebida más que bajo la forma de impulsión que necesita obrar de cierta manera; al contrario, la ley moral, dirigiéndose á un ser inteligente y libre, tiene el carácter de una obligación, es decir, de una dirección ideal, que se impone á la voluntad sin necesitarla; sólo ella tiene el carácter de una ley propiamente dicha, emanando de una autoridad, imponiendo la obediencia, inspi-

[1] Hacemos aquí abstracción de las leyes que pueden ser comunes á las personas y á las cosas, para no considerar más que las que son características de úno ó de otro orden de seres.

rando el respeto; mientras que la ley física es una simple fórmula enunciativa de lo que es, y no imperativa de lo que debe ser.

2. De esto se sigue que la ley moral no puede ser observada más que á condición de ser conocida y consentida, y que el agente á ella sometido conserve siempre el poder material de violarla, mientras que la ley física, necesitando del ser para obrar, se observa ciega, irresistiblemente.

Por otra parte, expresando la ley moral, la relación necesaria de la naturaleza humana con su fin, no podría ser ni anulada ni modificada. También le es imposible á la razón admitir que el mal sea permitido y el bien vedado, como concebir un fenómeno sin causa ó un todo más pequeño que su parte. Por el contrario, la ley física, no manifestando más que una relación contingente entre diversos fenómenos, podría ser distinta de lo que es. Sería posible, por ejemplo, que la caída de los cuerpos se verificara en otras condiciones; que la Tierra hiciera su revolución en otro sentido ó en un tiempo más corto, etc.

En dos palabras, puede decirse que la ley moral es necesaria en sí misma, pero no necesitante, mientras que la ley física, que es necesitante, no es necesaria; ó mejor todavía, empleando la fórmula de Kant, que la ley moral es *objetivamente necesaria* y *subjetivamente contingente*, mientras que la ley física, que es *objetivamente contingente*, es *subjetivamente necesaria*.

II. — De esta diversidad de *naturaleza* fluye la diversidad de los *métodos* que hay que seguir, según se trate de determinar úna ú ótra de estas leyes.

La ley física, siendo objetivamente contingente, no puede ser conocida más que por la observación; por otra parte, teniendo el agente necesidad de conformarse á ella, el hecho se conforma fatalmente á la ley, bastando observar aquél para deducir ésta. En otros términos, la observación es necesaria y suficiente para determinar la ley física.

Al contrario, siendo la ley moral subjetivamente contingente, el sujeto á ella sometido conserva el poder físico para violarla; el desacuerdo es, pues, siempre posible entre el acto y su ley, y desde luego ésta no podría ser determinada por la simple observación de los hechos. Pero, por otra parte también, como ella expresa una relación necesaria entre la naturaleza del hombre y su fin, resulta que, conocida esta naturaleza, se puede deducir este fin, y, por consiguiente, esta ley. La ley moral no es, pues, como la ley física, una ley *real*, un simple hecho generalizado, sino un principio, una ley *ideal* que se deduce de los datos de la psicología.

Resulta que estos dos órdenes de leyes manifiestan, cada uno á su manera, la existencia del divino legislador. *El cielo estrellado encima de nuestras cabezas*, dice Kant, *y la ley moral en lo íntimo de nuestros corazones, son dos cosas que llenan el alma de un respeto y de una admiración siempre crecientes.*

Realmente, el cielo estrellado es por la infinidad del número, la enormidad de las masas, la regularidad de los movimientos, el más espléndido testimonio del orden físico, y, por consiguiente, de la sabiduría y del poder del Creador; mientras que la ley moral nos revela por la santidad, por el carácter absoluto é inmutable de sus decretos, una autoridad soberana infinitamente digna de obediencia y de respeto.

CAPÍTULO III

ORIGEN Y NATURALEZA DE LA CONCIENCIA MORAL

Á tres pueden reducirse las teorías propuestas para explicar el origen y naturaleza de la conciencia moral, y, por lo tanto, del deber y de la moralidad de las cuales es el órgano. La escuela empírica no quiere ver en la conciencia más que una adquisición, un resultado de la *experiencia;* la escuela escocesa hace de ella un sentido propiamente dicho, un *instinto* ciego; nosotros sostenemos que es una *forma de la razón.*

Art. I. — *Teoría empírica de la conciencia moral.*

Según la escuela empírica, la distinción del bien y del mal no es más que un hábito mental, el resultado de una asociación de ideas y de sentimientos que tienen por origen la costumbre, la educación ó la legislación humana. Tal era ya la opinión del sofista Gorgias: τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ. *Lo justo,* dice Trasímaco, *es lo que agrada al poderoso.* — (Platón, *Diálogos.)*

Entre los modernos, Hume, Stuart Mill, Bain, Herberto Spéncer han renovado estas teorías aplicándoles los principios del asociacionismo y del hereditarismo. Para ellos, la justicia no es otra cosa que *la expresión variable del derecho del más fuerte, fundado por la violencia, fortificado por la costumbre, consagrado por el tiempo.*

Exposición. — 1. En su origen, todas las acciones son indiferentes; no existe más que el apetito y el refinamiento instintivo del *placer.* Bien pronto, el hombre, aleccionado por la experiencia, echa de ver que el placer inmediato se paga con frecuencia demasiado caro; aprende á diferir su goce para asegurarlo y prolongarlo; es el interés. Paulatinamente, el carácter agradable ú odioso, que pertenece propiamente á las consecuencias de los actos, se adhiere por asociación á los mismos actos, los cuales son llamados así, buenos ó malos, haciendo abstracción de sus consecuencias. Convirtiéndose esta asociación, con el tiempo, en indisoluble, no podemos desprender ya de es-

tos mismos actos ese carácter de bondad ó de malicia, que parece convenirles absoluta y necesariamente.

2. En cuanto al carácter *obligatorio* que presentan estos actos, se explica fácilmente. Los padres, queriendo evitar á sus hijos las experiencias penosas que ellos han hecho por sí mismos, les compendian en forma de *órdenes,* las reglas de su propia experiencia. Por otra parte, teniendo los jefes de los pueblos interés en conservar el poder y la sociedad de que están encargados, imponen en forma de leyes los medios que juzgan necesarios para conseguirlo; elogian y recompensan á los que á ellas se someten; condenan y castigan á los que las infringen. Esas nociones se asocian en los espíritus, y, auxiliadas por la costumbre, resulta esta asociación, indisoluble.

He ahí por qué ciertas acciones nos parecen hoy absolutamente buenas, obligatorias, meritorias, y ótras, absolutamente malas, vedadas, punibles; he ahí por qué despiertan en nosotros sentimientos de atracción ó de repulsión, de temor ó de esperanza, de vergüenza ó de arrogancia, en una palabra, todos los fenómenos morales que hemos señalado precedentemente. Así se forma poco á poco la conciencia moral, que resulta «de las impresiones de placer y de las experiencias de utilidad acumuladas por el hábito, transmitidas por herencia, lentamente alteradas por las modificaciones correspondientes del medio». — (A. Fouillée) [1].

Crítica. He ahí una teoría insostenible. Nosotros sostenemos que la conciencia moral no es una *adquisición* accidental, y sí una *posesión* natural de la humanidad; que la ley civil y la educación pueden muy bien afirmarla y desarrollarla, pero que son radicalmente impotentes para crearla. Demostremos esta doble aserción.

[1] Según M. Fouillée, el pretendido carácter *absoluto* del bien que hace que se le quiera *por sí mismo,* se explica como el amor por el oro en la avaricia. Por lo pronto, asociamos la idea del fin á la idea del medio; por ejemplo, la idea de los placeres á la idea del oro que los proporciona; las dos ideas se aproximan más y más hasta el punto de confundirse, y lo que al principio era deseado como medio, acaba por ser deseado como fin: se concluye por amar el dinero por el dinero; es el caso del avaro. Así sucede con la justicia. Este hábito puede transmitirse por herencia; de modo que nuestra inclinación á amar la virtud por sí misma, es una especie de avaricia moral hereditaria.

— La explicación es ingeniosa; su debilidad consiste en asimilar una ley tan universal como la moralidad á un hecho tan excepcional como la avaricia, atribuyendo á las dos una sola y misma causa.

§ 1.—La *ley civil* no explica el origen de la conciencia moral.

1. Y, desde luego, si la moralidad fuese el resultado de una asociación de ideas, su carácter sagrado de *deber* desaparecería necesariamente desde que se ha reconocido su origen empírico y artificial; pues pertenece á la reflexión disolver todas las asociaciones que no están justificadas por la razón, sobre todo cuando se hallan en oposición con nuestros intereses. Ahora bien, nada de esto sucede, y el deber continúa todavía hoy imponiéndose, á pesar de todo, á nuestra obediencia y á nuestros respetos.

—La razón de ello, se nos dirá, consiste en que el interés continúa imponiéndonos la misma regla de conducta. Á eso, respondemos que el interés basta para explicar por qué queremos que los demás observen la ley, pero no por qué nos vemos obligados á observarla nosotros mismos.

2. Además, si la ley humana crease la distinción del bien y del mal, no existiría otro bien que el que ella ordenase, ni otro mal que el que ella vedase; ahora bien, nosotros concebimos como necesariamente buenos y necesariamente malos una infinidad de actos internos, pensamientos, deseos, etc., que á ningún legislador humano se le ha ocurrido jamás reglamentar.

3. Otra consecuencia de esta teoría sería la supresión absoluta de todo derecho natural é individual. Efectivamente, si la ley civil es la única fuente del derecho y del deber, se deduce que el legislador puede obrar sin trabas; que la fortuna, la libertad, hasta la vida misma de los ciudadanos carece de garantías: es la justificación de todas las tiranías y de todos los despotismos. Hobbes no ha retrocedido ante esta consecuencia monstruosa, pero lógica, de su sistema.

4. Por lo demás, la cuestión puede reducirse á este dilema: ó es útil obedecer la ley civil, y entonces ésta supone la moralidad; ó es indiferente, y entonces la ley civil deja de ser ley. Luego, en ningún caso podría ser el origen de la conciencia[1].

[1] Es lo que no ha comprendido J. J. Rousseau, cuando sostiene que nuestros actos, indiferentes en sí mismos, se transforman en buenos ó malos á consecuencia de una convención libre, autorizando únos y prohibiendo ótros. Olvida que un contrato, lejos de crear la distinción del bien ó del mal, la supone al contrario, puesto que nadie puede comprometerse si no está convencido de antemano, que la palabra dada obliga, que es beneficioso mantener sus promesas y perjudicial violarlas.

Diráse, con Hobbes, que la ley, en su origen, era la fuerza. — En este caso, seguiría siendo la fuerza todavía; pues no hay hábito ni asociación capaces de transformar un hecho brutal en idea moral y racional; tanto más cuanto que las reiteradas violaciones de la ley, de las que somos testigos, y á veces autores, impedirán siempre que semejante asociación se haga indisoluble[1].

5. Sacamos en consecuencia que las legislaciones civiles, con las sanciones de que disponen, contribuyen, sin duda, á fortificar en los espíritus las nociones morales, y, sobre todo, á favorecer su práctica; pero que no se puede buscar en ellas el principio de la conciencia y el fundamento de la moralidad sin trastrocar los papeles y tomar el efecto por la causa, puesto que, al contrario, las leyes humanas no tienen valor ni fuerza obligatoria por sí mismas, en tanto no sean justas, siendo el primer cuidado del legislador el de establecer la legitimidad de sus órdenes, patentizando su conformidad con los mandatos de la conciencia.

Sófocles proclamaba ya la existencia de *leyes no escritas* (ἄγραφοι νόμοι), dadas por la divinidad, inmutables, que no son de hoy ni de ayer, sino eternas.—*(Antígona.)*

Y Cicerón: *Non ergo à prætoris edicto neque à XII tabulis, sed penitus ex intima philosophia juris disciplinam hauriendam puto.*

«Todo lo que las leyes pueden hacer, dice Cousín, es proclamar el derecho que existía, anterior á ellas, en la conciencia del género humano. Ellas no lo fundan, lo garantizan; no le dan el ser; no podrían violarlo, so pena de perder el hermoso nombre de leyes.»

§ 2. — La *educación* no es más eficaz que la ley civil para engendrar en nosotros la conciencia moral; porque queda siempre por explicar cómo se les ha ocurrido á los educadores mismos la primera idea del bien y del mal.

La educación no consiste primitivamente, como lo afir-

[1] Si la moralidad no consiste más que en un simple hábito, es el caso de aplicarle la frase de Shákspeare:

..... *It is a custom*
More honour'd in the breach than in the observance.

(HAMLET, II, I.)

ma la escuela asociacionista, en inculcar al niño ciertos consejos de higiene, ciertas reglas de prudencia llamadas á *economizarle las experiencias penosas que han debido hacer sus padres,* pues, repitámoslo jamás el hábito ó la asociación podrían transformar simples consejos en ley obligatoria, absoluta y universal. Educar á un niño, es acostumbrarle á resistir los impulsos de la sensualidad para obrar por deber y según las luces de su conciencia. Se le dice: «haz esto, porque es bueno; no hagas esto, porque es malo»; y, sin que jamás sea necesario enseñarle que todos los actos no son indiferentes, comprende que existe un mal y un bien, y que éste debe ser preferido á aquél.

La educación supone, pues, la conciencia moral: la desarrolla, la despeja, la arraiga, pero no la crea; precisamente, como la lógica ó la educación artística no dan el buen sentido ó el sentido estético á los que de él carecen, sino que se limitan á refinarlos, haciéndolos más penetrantes, más delicados.

Y he ahí por qué no se nota ninguna huella de moralidad en los animales, aun cuando sean susceptibles de adquirir cierto grado de experiencia, de hábito, de asociación, y hasta de educación.

Art. II. — *La conciencia moral no es un sentido propiamente dicho.*

§ 1. — La escuela escocesa pretende explicar los fenómenos de la conciencia por medio de un sentido particular, llamado *sentido moral,* que discierne el bien y el mal, como el gusto percibe y distingue lo dulce y lo amargo, según la emoción agradable ó desagradable que nos hacen experimentar; á su vez, esta emoción pone en juego un instinto especial que nos impele á buscar el bien y á evitar el mal. En esta teoría, el sentimiento precede y determina al juicio moral, como sucede con lo bello, *que agrada sin concepto;* porque si nosotros juzgamos que una acción es buena ó mala, es únicamente porque agrada ó desagrada al sentido moral[1].

[1] Tocante al origen de este *sentido,* Th. Reid lo hace depender de la constitución primitiva de nuestra naturaleza; mientras que H. Spéncer ve en él, conforme á la teoría evolucionista, una adquisición lenta de la especie, que se ha fijado por el hábito y transmitido por herencia.

§ 2. — ¿Qué pensar de semejante explicación?

1. Nada impide, seguramente, el designar la conciencia con el nombre de *sentido moral,* del mismo modo que se habla de *sentido común* y de *sentido íntimo* para designar las formas inferiores de la razón y de la conciencia psicológica; pero es á condición de no ver en estos apelativos más que una metáfora, y no la expresión rigurosa de la verdad científica.

Sin duda, en el conjunto de los fenómenos morales hemos visto un elemento de sensibilidad que se traduce por atracciones y repulsiones, por alegrías y dolores; pero, lejos de constituir la conciencia moral ó motivar los juicios que entraña, estos sentimientos no son, en realidad, más que sus accesorios y sus consecuencias. No es porque experimentemos atracción ó repulsión por un acto que juzgamos moralmente bueno ó malo; al contrario, experimentamos esos sentimientos respecto de él, porque lo juzgamos como tal; lo que lo prueba, es que la evidencia nos obliga, frecuentemente, á pronunciar ciertos juicios morales, á despecho de la repulsión que podamos sentir por él. El acto propio y esencial de la conciencia, consiste, pues, en un juicio, y con razón se la define, diciendo que es *la facultad de juzgar del bien y del mal.*

2. Ahora bien, es evidente que un juicio semejante no podría ser puramente experimental, ni pronunciado sobre los datos de ningún sentido exterior ni interior.

a) Un sentido *exterior* supondría un órgano especial, al mismo tiempo que un objeto exterior, actualmente sensible, capaz de impresionar ese órgano y determinar una sensación: ahora bien, nada de esto se verifica en la apreciación del bien y del mal.

b) La conciencia moral no es tampoco un sentido interior, análogo á la conciencia psicológica; porque su objeto no es precisamente lo que *es,* sino lo que *debe ser;* percibe, no una relación contingente, pero sí una ley ideal, absoluta, universal, necesaria, obligatoria: nociones todas que, evidentemente, rebasan el alcance de una facultad empírica.

3. Además, si la conciencia fuese reducible á un sentido, si la razón de sus juicios resultase un puro fenómeno de sensibilidad, sus apreciaciones se modificarían incesantemente, según las circunstancias y las disposiciones individuales; ella misma se enervaría por la costumbre, y

acabaría por no discernir ya el bien del mal; ahora bien, nada más contrario á la realidad. El atractivo y la repulsión pueden, sin duda, debilitarse en nosotros según las leyes del hábito pasivo, pero, el juicio, en sí mismo, permanece tan absoluto, tan invariable como el primer día. Por ejemplo, la mentira, por más que su uso, asaz frecuente, no nos cause apenas rubor ni mucho menos remordimiento, nunca para la conciencia llegará á ser un acto indiferente.

4. Agreguemos que el atractivo y la repulsión que experimentamos hacia ciertos actos, pueden ser provocados por razones estéticas ú ótras, más ó menos extrañas á la moralidad, y que, por consiguiente, estos sentimientos no podrían ser tomados como criterio del bien ó del mal. Luego, en ningún caso la conciencia moral es reducible á un sentido.

Art. III. — *La conciencia moral es una forma de la razón.*

§ 1. — Fácil es deducirlo de lo que precede.

1. En efecto, los juicios que emite, las leyes que formula, presentan todos los caracteres de verdades de razón.

a) Esos juicios son *necesarios* y *absolutos;* nosotros no podemos concebir que no exista el bien ni el mal, ó que el bien no sea obligatorio, que la virtud no sea digna de recompensa. Son tan necesarias esas relaciones que el mismo Dios, con todo su poder, no podría suprimirlas ni modificarlas.

b) Son *universales,* es decir, independientes del tiempo y del lugar, válidos y obligatorios para todo hombre existente ó posible; *à priori,* en el sentido que la idea del bien y del mal es natural y esencial á nuestra constitución mental; que con anterioridad á la experiencia, llevamos ya en nuestro seno el presentimiento del deber, aunque su noción no se desenvuelva más que en presencia de los actos (concebidos ó percibidos) á los cuales se aplica. *Non scripta, sed nata lex,* dijo Cicerón; y San Pablo: *Opus legis scriptum in cordibus (Rom.* II). Ahora bien, sólo la razón es capaz de comprender las relaciones necesarias, absolutas, universales; sólo ella procede *à priori.*

Podemos, pues, inferir que la conciencia moral, en el sentido estricto de la palabra, haciendo abstracción de los

fenómenos más ó menos secundarios á los cuales da lugar, es en realidad una forma de la razón; no de la razón *teórica* y *especulativa,* que formula los principios directivos del conocimiento; no de la razón *estética,* que proporciona los principios directivos de la concepción artística, pero sí de la razón *práctica,* que concibe y formula los principios directivos de la conducta *moral,* es decir, las leyes absolutas con las cuales todo acto humano está obligado á conformarse.

2. Sin embargo, no debe exagerarse esa distinción, como lo ha hecho Kant, hasta el punto de ver en la razón práctica una facultad independiente de la razón teórica y dotada de una autoridad superior. En realidad, la razón es esencialmente una, y las tres formas que presenta, no son más que tres empleos distintos de una sola y misma facultad, cuyas afirmaciones tienen idéntico origen, iguales caracteres y un mismo valor.

Más aun, puede decirse que las ideas y las verdades morales, en el fondo, no son más que las nociones y los principios de la razón especulativa aplicados á las acciones humanas. La idea de *bien* moral no es, en rigor, más que la idea de *fin* absoluto; la noción de *deber* es reducible á la idea de *ley;* las nociones de *responsabilidad,* de *mérito* y de *sanción* son consecuencias directas de la idea de *causa* libre. En una palabra, ya sea que, con el nombre de conciencia, se esfuerce en establecer el orden en la vida, ó que, bajo el nombre de razón especulativa, tienda á establecerlo en el pensamiento, la razón es siempre la misma, con su necesidad de orden y de unidad.

§. 2. — Si la conciencia moral, tomada en el sentido estricto de la palabra, en tanto que ella discierne el bien del mal, no es más que una forma de la razón; no es menos cierto que, en el conjunto de los fenómenos que ella supone ó que provoca, nos aparece como una facultad muy compleja, cuyo ejercicio exige el concurso de casi todas las demás.

1. Y, desde luego, tiene necesidad del concurso de la experiencia. En efecto, ¿cómo juzgar del valor moral de un acto, si no conocemos, por una parte, la naturaleza íntima de este acto, y, por ótra, la ley á la cual debe someterse? Ahora bien, si la razón promulga la ley, sólo la conciencia psicológica manifiesta el acto que se ha ejecu-

tado, el motivo que lo ha inspirado y el esfuerzo que ha exigido.

2. Después, sin ser reducible á la sensibilidad, es cierto que la conciencia moral no alcanza toda su fuerza hasta tanto que sus juicios van acompañados de ciertos sentimientos de atracción y de repulsión. Quizás haya también que admitir, que, con anterioridad á toda reflexión, experimentamos una repulsión instintiva hacia ciertos actos; por ejemplo, los opuestos al pudor y al respeto de la vida humana.

3. Además, no cabe duda, que la asociación de las ideas desempeña un papel de suma importancia en la apreciación moral de los actos humanos, y que, con frecuencia, contribuye á modificar los juicios de la conciencia.

4. Finalmente, hay que reconocer que la legislación civil y sobre todo la educación, ejercen una influencia considerable sobre la conciencia, ya sea para ilustrarla y desarrollarla, ya sea también para torcerla y atrofiarla.

Como se ve, de los diferentes errores que más arriba hemos refutado, no hay ninguno que no encierre una parte de verdad, puesto que la experiencia y la asociación de las ideas, el instinto y el sentimiento, la educación y la legislación, que seguramente no bastan para constituir la conciencia moral, contribuyen, no obstante, en cierta medida, á formarla.

—La conclusión de todo este capítulo, es que la conciencia moral, y, por consiguiente, la distinción del bien y del mal, no es una adquisición tardía y accidental de la humanidad, sino un elemento constitutivo, una facultad esencial de nuestra naturaleza racional; que esta facultad no es empírica, una especie de sentido ó instinto más ó menos ciego, sino la misma razón, en tanto que aspira á establecer el orden en nuestra vida.

Cicerón ha resumido elocuentemente esta cuestión en aquel pasaje tan conocido del *Pro Milone: Est igitur hæc non scripta sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus.*

CAPÍTULO IV

VALOR DE LA CONCIENCIA MORAL

La cuestión del valor de la conciencia moral está íntimamente ligada á la de su origen y naturaleza; por eso volvemos á hallar aquí la misma divergencia de opiniones y de sistemas. Se concibe, en efecto, que el valor de una ley depende de la autoridad de la cual emana, y que la conciencia tendrá un valor muy distinto, según se reconozca en ella la voz de Dios y de la razón, ó solamente la de las generaciones que nos han precedido, de los padres que nos han educado, de los hombres que nos han gobernado.

Para proceder ordenadamente, eliminaremos, por de pronto, dos errores extremos: el que atribuye á la conciencia una autoridad absolutamente infalible é irreformable, y el que no le reconoce ninguna.

ART. I. — *Las prescripciones de la conciencia moral no son todas infalibles.*

En general, la escuela escocesa ve en la conciencia un instinto infalible, una especie de oráculo divino que nos dicta todos nuestros deberes, dispuesto siempre á resolver nuestras dudas, á contestar á nuestras preguntas y absolutamente incapaz de inducirnos en error. Conocido es el texto de J. J. Rousseau: «Conciencia, conciencia, instinto divino, voz celeste é inmortal, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante á Dios!...»

—Esto entraña una exageración evidente, contra la cual protestan la experiencia y los hechos.

a) Es un hecho notorio que la conciencia se engaña á menudo, que varía, que se contradice en muchos de sus juicios, que lo mismo es susceptible de progreso que de decadencia.

b) Por otra parte, cada uno puede justificar por su experiencia personal que si, en ciertos casos, la conciencia

habla alto y claro, en cambio, no pocas veces permanece muda y perpleja; que se calla ó titubea, y nos deja vacilantes sobre la decisión que debemos tomar, ó sobre la regla que hay que seguir.

c) Inútil agregar que, en la teoría escocesa, la ciencia moral pierde toda utilidad práctica; porque una conciencia infalible por naturaleza no tiene necesidad de dirección ni de fiscalización.

La conciencia no puede, por lo tanto, ser considerada como un oráculo, cuya totalidad de juicios están dotados de un valor absoluto é irreformable. ¿Quiere decir esto que todo sea en ella pura convención y prejuicio sin valor?

ART. II. — *La conciencia moral no está privada de todo valor.*

Error opuesto al precedente es el de los escépticos, que, no viendo en la conciencia más que una institución arbitraria de los hombres, transmitida por la educación, mantenida por la costumbre, no le reconocen ningún valor obligatorio [1].

§ 1. *Exposición.* — Dicen los escépticos: Si la distinción del bien y del mal fuese verdaderamente una ley de naturaleza, sería invariable y universal como la propia naturaleza; si lo que llamamos conciencia moral, fuese verdaderamente una forma de la razón, tendría para todos un mismo lenguaje; todos los pueblos de todos los tiempos estarían de acuerdo respecto de sus obligaciones; por todas partes las mismas acciones serían elogiadas ó vituperadas. Ahora bien, ¿qué es lo que vemos?; precisamente lo contrario: «En los pueblos salvajes, ninguna moralidad, ninguna conciencia; y en los pueblos civilizados, moral

[1] Aquí sólo tenemos que ocuparnos del escepticismo moral, sea cual fuere, por otra parte, la manera con que llega á sus conclusiones. De hecho, St. Mill, H. Spéncer y un buen número de evolucionistas contemporáneos, no viendo en la conciencia más que una adquisición de la experiencia, pretenden conservarle su valor obligatorio. Á ellos corresponde legitimar semejante pretensión, y explicar cómo una asociación accidental, un simple hábito mental, es decir, en suma, una ilusión del espíritu, reconocida como tal, puede conservar suficiente prestigio y autoridad para hacernos renunciar á nuestro interés, desde que este se halla en desacuerdo con aquella.

voltaria, conciencia contradictoria.» Y citan la inmoralidad de los pueblos bárbaros: el canibalismo, los sacrificios humanos, la crueldad de los masagetas, que sacrifican á sus ascendientes ya viejos, el robo y el asesinato consentidos y hasta honrados, etc.

En cuanto á las costumbres de los pueblos civilizados, apelan á las continuas variaciones que sufren: la esclavitud, la tortura, los juicios de Dios, considerados en otras épocas como legítimos, y abominados hoy como crímenes de lesa humanidad; el préstamo á interés, universalmente condenado antes, universalmente absuelto hoy; el duelo, reprobado por únos y honrado por ótros, etc. *Tal cosa,* dice Montaigne, *es abominable aquí y en otra parte recomendable, como en Lacedemonia la astucia en el robar.* Y Pascal: *No se ve casi nada, justo ó injusto, que no cambie de calificativo al cambiar de clima. Tres grados de elevación del polo, cambian toda la legislación... Valiente justicia la limitada por un río; lo que de este lado de los Pirineos es verdad, resulta error del otro lado.* Y en otra parte: *La moda impera no sólo en los adornos, sino también en la justicia.* Y se deduce, con Vauvenargues, que *la conciencia es la más voluble de las reglas.*

§ 2. *Refutación.* — Para refutar el escepticismo moral y establecer el valor de la conciencia, es necesario demostrar que existen puntos sobre los cuales la conciencia no ha variado nunca; y explicar después cómo es que, inmutable en los principios, es susceptible de tanta diversidad en sus aplicaciones.

1. Y, desde luego, fácil es poder demostrar que la conciencia humana jamás ha variado ni errado en lo que se refiere á las nociones primeras y á los principios fundamentales que constituyen el molde, digámoslo así, de la moralidad. En todas partes, tanto en los pueblos más bárbaros, como en los individuos más groseros, hállanse las ideas de bien y de mal, de derecho y de deber, con los sentimientos morales á que dan lugar; ahora bien, este solo hecho basta para establecer el carácter universal é inmutable de la ley moral y, por consiguiente, el valor absoluto de la conciencia.

2. Tocante á las variaciones infinitas que presenta, según los pueblos y los siglos, desde que se trata de aplicar esta forma á su materia y determinar en qué consiste

precisamente el bien que es necesario hacer y el mal que hay que evitar, obedecen á dos órdenes de causas: únas, generales y, por decirlo así, sociales; ótras, particulares y personales.

a) Las primeras resultan del grado de civilización, de las tradiciones, de las costumbres, de las condiciones de existencia, y otras circunstancias muy generales, que influyen necesariamente sobre la concepción de la vida humana y del ideal que es indispensable perseguir, y, consiguientemente, sobre nuestros deberes para con nosotros mismos, la familia y la sociedad.

Así, en ciertas hordas, las condiciones materiales son tan miserables y el medio tan hostil, que la única preocupación, el objeto de todos sus esfuerzos se limita á defender la vida física y á subvenir á sus necesidades más imperiosas. En caso semejante, el bien supremo, el solo derecho, el único deber será el de vivir, y el ideal humano se reducirá á un cuerpo ágil y robusto, diestro en servirse de sus miembros y de sus armas para la guerra ó para la caza; efectivamente, tal es el ideal del salvaje. Desde luego, el degüello de los prisioneros, que constituyen otras tantas bocas inútiles, la supresión de los ya muy viejos y de los enfermos, incapaces de manejar el hacha ó la lanza y que, por lo mismo, resultan una carga para los demás y para sí mismos, son actos que parecen morales y legítimos.

Una nación más adelantada en la escala de la civilización, cifrará su ideal en una sociedad poderosa; el bien absoluto será para ella el interés del Estado, al cual, familia, propiedad y libertad individual deberán estar subordinadas ó serle sacrificadas. Los deberes de padre á hijo, de rico á pobre, no existen ya; ya no hay más que ciudadanos, soldados todos, todos sometidos ciegamente á los gobernantes: es el caso de Esparta.

Bajo el imperio de otras circunstancias, es la familia la que usurpará las funciones del Estado y aun las de los individuos: los derechos del marido sobre la mujer, del padre sobre los hijos, adquieren un desarrollo exagerado, etc.

Se concibe que orientadas en sentidos tan diversos, las conciencias, aun conservando inalterables las nociones de bien, de mal, de derecho y de deber, no las apliquen á las

mismas cosas, resultando de ello modificaciones profundas en las reglas generales de la vida.

b) Con mayor razón, las divergencias se acentuarán todavía más cuando se trate de aplicar estas reglas al detalle de las acciones; porque entonces, á las causas generales de error, enunciadas más arriba, se agregan causas particulares, tales como la pasión, el prejuicio, las preferencias personales, etc., tanto más activas en las cuestiones prácticas cuanto que éstas afectan de más cerca á nuestros intereses y á nuestras inclinaciones.

3. Fácil es, desde luego, resolver las objeciones que el escepticismo arranca de los errores y contradicciones de la conciencia, demostrando que provienen, no de la ausencia ó de la diversidad de los principios morales, sino de la aplicación defectuosa que de ella se ha hecho bajo la influencia de causas exteriores; y que basta la eliminación de éstas para ver reinar el acuerdo en todas las grandes cuestiones morales.

a) Dícese: en ciertas tribus el robo y el asesinato son permitidos y hasta venerados; luego ignoran las primeras nociones de la justicia. — La conclusión no es legítima. En realidad, esas acciones sólo son permitidas tratándose de extranjeros, en los cuales ven siempre esos salvajes otros tantos enemigos prontos para destruirlos, y á quienes, por consiguiente, es legítimo combatir y glorioso siempre vencer.

b) En Lacedemonia, el robo era públicamente alentado. — No, sólo era permitido á los jóvenes, con el fin de ejercitarlos en la guerra de emboscada. Por lo demás, lejos de probar nada en contra del derecho de propiedad, este uso singular lo supone, por el contrario, y recibe de él toda su eficacia; porque si el propietario damnificado sorprendía á los merodeadores, no dejaba de castigarlos rudamente.

c) Los sacrificios humanos, sea cual fuere el grado de indignación que provoquen, patentizan que los desgraciados que los han llevado á cabo, tenían conciencia del culto que se debe á la divinidad, de su propia culpabilidad y de su necesidad de expiación. Del mismo modo, el abandono y la muerte de los ya muy ancianos ó de los enfermos tenidos por incurables, eran inspirados por una especie de piedad filial, con el objeto de abreviar sus padecimientos.

En cuanto al préstamo á interés, si los antiguos lo han condenado como un contrato usurario, es únicamente por un análisis insuficiente de los hechos económicos. También ellos partían de este principio incontestable, que nadie debe enriquecerse con detrimento de ótro; pero, ignorantes de la fecundidad del dinero, creyeron ver, en el préstamo á interés, el enriquecimiento del prestamista á expensas del que pide prestado. Así, Aristóteles permite retirar un alquiler de una tierra ó de un animal, porque esta tierra y este animal son fecundos; pero, dice, el dinero, por su naturaleza, es estéril, *los dáricos no producen otros dáricos.* Tal es, también, la opinión de Catón, de Cicerón, de Séneca, etc.

Á los modernos, ningún trabajo les cuesta levantar ese escrúpulo. «Bien que un dárico, dice Bentham, sea incapaz de engendrar otro dárico, sin embargo, con un dárico, yo puedo comprar un carnero y dos ovejas, que al fin del año producirán dos ó tres corderos.» Luego, el préstamo gratuito sería, en realidad, el enriquecimiento del que tomase prestado, en perjuicio del prestamista, y desde luego, nadie podría, sin injusticia, hacer de ello una obligación.

Como se ve, estas anomalías no quitan nada al valor de la conciencia; prueban solamente que la razón práctica no es de otra condición que la razón especulativa; que, infalible cuando procede intuitivamente y formula los primeros principios de la moralidad, carece de esta seguridad tan pronto trata de aplicarlos á las circunstancias diversas y múltiples de la vida real. Del mismo modo que nadie niega el valor absoluto de las leyes de la geometría, aun cuando muchos las apliquen sin fundamento; así tampoco debemos poner en duda el valor de los principios morales, no obstante las consecuencias viciosas que muchos sacan de ellos.

Art. III. — *Verdadero valor de la conciencia moral.*

Ahora, podemos determinar exactamente el valor de la conciencia. Si por una parte los escépticos carecen de razón al no ver en sus juicios más que un cúmulo de opiniones indefinidamente voltarias; por ótra, las escuelas escocesa y ecléctica no se engañan menos atribuyendo á todas sus prescripciones un valor absolutamente irrefor-

mable. La verdad se halla precisamente entre esos dos errores.

El valor de la conciencia es absoluto cuando se limita á proclamar el deber en general y los primeros principios de la moralidad; y es relativo desde que pasa á la determinación concreta de nuestros diferentes deberes.

1. En efecto, lo que constituye la autoridad de la conciencia moral, es la razón. Luego donde quiera que sólo habla la razón, es decir, cuando formula intuitivamente y *à priori* los principios fundamentales de la moral, la distinción entre el bien y el mal, la existencia del deber, entonces resulta infalible, y el valor de sus juicios es *absoluto,* definitivo, irreformable.

2. Pero, como ya hemos visto, la conciencia no es completamente reducible á la razón; cuando se trata de aplicar los principios á las diversas situaciones de la vida, deducir de ello las consecuencias más ó menos lejanas, precisar en sus detalles nuestros deberes particulares, entonces, es indispensable observar, comparar, llevar cuenta de una multitud de circunstancias; en una palabra, hacer uso de varias facultades, que están lejos de ofrecer las mismas garantías.

En todos estos casos, las conclusiones de la conciencia moral sólo tienen un valor *relativo,* directamente proporcionado al grado de inteligencia de cada uno, al empleo que ha hecho de sus diversas facultades, al cuidado que ha tomado en desprenderse de las influencias falaces de la pasión, del prejuicio y de las falsas asociaciones; á semejanza de la razón especulativa, infalible cuando se limita á afirmar *à priori* que todo fenómeno tiene necesariamente una causa y un fin, está expuesta al error tan pronto pretende determinar cuál es, en particular, la causa ó el fin de tal ó cual fenómeno.

He ahí por qué las ideas morales son, lo mismo que las ideas científicas, susceptibles de progreso y de desarrollo. Á medida que sube el nivel de la civilización y que se esparcen las luces de la experiencia, se ven las divergencias disiparse poco á poco y establecerse gradualmente la conformidad en todas las conciencias: prueba evidente que esas divergencias dependían, no de la naturaleza misma, sino de causas exteriores y accidentales.

PARTE SEGUNDA

NATURALEZA DEL DEBER — EL BIEN

El análisis de la conciencia moral nos ha revelado la *existencia* del deber; trátase ahora de determinar su *naturaleza.*

El deber puede definirse así: *el bien considerado como obligatorio;* habremos resuelto, pues, la cuestión si llegamos á establecer:

1.° En qué consiste el *bien,* que es como la *materia* del deber;

2.° De dónde le viene ese carácter *obligatorio,* que es como la *forma* del deber.

En seguida, será menester distinguir de este *bien en sí,* que es el *principio* del deber, otro bien que es la *consecuencia* de su observancia, el cual es propiamente el *bien moral.* — Tal será el objeto de esta Parte Segunda.

Daremos á continuación una Parte Histórica, en la cual analizaremos las diversas teorías relativas á la naturaleza del sumo bien.

CAPÍTULO I

EL BIEN EN SÍ

Ante todo, precisemos exactamente lo que es menester entender por *bien en sí.*

Hemos visto en psicología que, siendo la voluntad una actividad inteligente, jamás se determina sin motivo, y que todo motivo de acción es necesariamente un bien. Ahora bien, así como en el orden del conocimiento, subiendo la escala de las razones y de las explicaciones, se llega fatalmente á un principio primero, evidente de por sí, que hace

evidentes á todas las demás verdades; así, en el orden de la tendencia, al subir la escala de los motivos y de los bienes, se llega necesariamente á un motivo último, á un bien absoluto, querido por sí mismo, que causa la bondad de todos los actos que inspira. Este bien absoluto y último, al cual debemos subordinar, y, si es necesario, sacrificar todos los demás bienes, para que nuestras acciones sean absolutamente buenas, es lo que se llama bien en sí. ¿En qué consiste, y cuál es su naturaleza?

Art. I. — *Determinación racional del bien en sí.*

1. Una facultad es un *poder* y, por consiguiente, una *necesidad* de obrar, es decir, una tendencia hacia un bien determinado que le falta y al cual aspira como á su complemento necesario y su perfección natural. Luego, si nuestra naturaleza se redujera á una sola facultad, su bien absoluto se confundiría con el bien de esta facultad, su ley sería tender á ella, pues, por ella alcanzaría el doble objeto de toda actividad, á saber: el mayor desarrollo de su ser, y el máximum de felicidad de que es susceptible. Pero la naturaleza humana comprende todo un conjunto de facultades y tendencias; podemos, pues, inferir entonces que su fin total y último, su bien absoluto, no podría consistir en el bien de tal ó cual de sus facultades, sino en el desarrollo máximo y en la satisfacción completa de todas sus energías.

2. Por otra parte, es evidente que nuestras tendencias no todas tienen el mismo derecho á ser satisfechas, y que no basta hacer la suma de nuestras facultades, y conceder á todas indistintamente lo que ellas reclaman.

a) Por lo pronto, esto constituiría una tarea *imposible,* porque sus exigencias resultan, frecuentemente, contradictorias. «El instinto impele, el apetito manda, mientras que la razón habla, la pasión grita, la sensibilidad llora ó se regocija. Seguir la naturaleza es, pues, una fórmula anárquica, de la cual sería imposible sacar una verdadera regla de acción. ¡Qué caos resultaría la vida humana, entregada así á la expansión de todas sus fuerzas naturales, si la razón no alcanzara á organizarla y á reglar sus movimientos!»—(Vacherot.)

b) Tarea *injusta* y *desrazonable* también; porque todas

nuestras facultades, todas nuestras tendencias distan mucho de tener el mismo valor [1]. En efecto, el hombre no es un simple haz de facultades accidentalmente reunidas: es un todo armónico cuyas diferentes partes constituyen un sistema de fuerzas y tendencias substancialmente unidas, jerárquicamente ordenadas, que concurren á los fines del conjunto. El soberano bien, el ideal del hombre, no consiste, pues, en un desarrollo cualquiera, sino en un desarrollo armónico de sus facultades, proporcionado á su valor y á su perfección relativos, en el cual, como es consiguiente, las funciones inferiores de la vida sensitiva y vegetativa permanecen subordinadas á las funciones superiores de la vida racional y verdaderamente libre. — Es la perfección individual.

3. Con todo, eso no representa todavía el ideal absoluto de nuestra naturaleza, tal cómo la razón lo concibe y exige. Hasta aquí hemos establecido el orden y la armonía *en el individuo;* la razón quedaría satisfecha si existiésemos solos en el mundo. Pero vivimos en sociedad; estamos rodeados por hombres semejantes á nosotros, que tienen la misma naturaleza é idéntico valor, que aspiran al mismo bien, al mismo ideal que nosotros. El individuo humano no debe, por lo tanto, considerarse como un todo

[1] Se preguntará qué derecho hay para distinguir las facultades superiores de las inferiores y con qué señal se puede reconocer su valor relativo. ¿Por qué, por ejemplo, el espíritu vale más que la materia, y en qué las aspiraciones del alma son preferibles á los apetitos del cuerpo?

Contestaremos con Leibniz que el valor relativo de una facultad se mide por la cantidad de ser que representa, por el grado de vida y de actividad que ejerce. Así, es evidente, que lo que es, vale más que lo que no es; que el animal que vive y que siente es preferible á la piedra que no tiene vida ni sensibilidad; que el hombre tiene más valor que el animal, puesto que á la sensibilidad agrega la razón y la libertad; y que, si Dios es la perfección absoluta, es porque encierra en Sí la plenitud del ser, de la vida y del poder.

Idéntica gradación se observa entre las diversas facultades de un mismo ser. En el hombre, el corazón es preferible á los sentidos, y la razón á las pasiones, precisamente porque representan más ser, porque su actividad tiene allí menor mezcla de pasividad, y porque, siendo su función, más importante, las demás facultades se ajustan á ellas como los medios á su fin.

Y he ahí, precisamente, por qué el bien y la perfección de un ser no son otra cosa que el desarrollo y el acrecentamiento de su ser y de su actividad, y todo lo que contraría su acción normal, todo lo que disminuye su ser y tiende á hacerle retrogradar hacia las formas inferiores, constituye su mal. De ahí procede que el hombre que realiza mejor el ideal de su naturaleza por el buen uso de su razón y de su voluntad, vale absolutamente mucho más que el que deja minorar y ahogar esas nobles partes de sí mismo bajo el desarrollo inmoderado de sus facultades inferiores.

aislado, sino como parte de un todo más vasto, que es la humanidad. Así, pues, además de sus inclinaciones personales, nuestra naturaleza comprende también inclinaciones sociales, las cuales exigen que cada uno sea feliz y se desarrolle al rededor de nosotros.

Ni tampoco basta con realizar el orden en nosotros; es necesario, además, hacerlo reinar fuera de nosotros y ordenar nuestros actos con relación á la humanidad de que formamos parte. ¿Cómo? Obrando de manera que el desarrollo de nuestra personalidad se verifique *sin detrimento,* más aun, *con ventaja* para las personas que nos rodean y que valen tanto como nosotros. Entonces, y sólo entonces, habremos realizado el orden total, el bien que la razón concibe como el ideal de nuestra naturaleza.

4. Sacamos en consecuencia, con M. Boirac, que el soberano bien del hombre consiste «en el libre y armónico despliegue de todas sus facultades bajo el imperio de la razón, en la igual dignidad é independencia de todas las personas humanas, en su íntima unión por el amor.»

Realizando ese fin, nuestros actos serán absolutamente buenos, nosotros mismos viviremos, haciendo vivir á los demás lo más posible; haremos verdaderamente obra de varón (τὸ ἀνθρωπεύεσθαι, como dice Aristóteles) y, por consiguiente, alcanzaremos en su plenitud este doble resultado de toda actividad humana verdaderamente normal, á saber: el acrecentamiento de nuestro ser y de nuestro valor absoluto, que es la *virtud,* y esa tranquilidad del alma en la satisfacción completa y armónica de todas sus facultades, que se llama la *felicidad.*

Art. II. — *Confirmación.*

§ 1. — Lo que garantiza la exactitud de nuestras conclusiones y nos asegura que el bien en sí es verdaderamente tal cómo acabamos de determinarlo, es que, por lo pronto, reune todos los *caracteres* esenciales que hemos reconocido *à priori* que convienen á la ley moral.

1. El primero de todos es la *adaptación* perfecta que debe existir entre la ley de un ser y su naturaleza. En efecto, este bien, tal como lo hemos descrito, está completamente conforme con nuestra naturaleza, con sus medios, con sus exigencias, puesto que, en suma, no es más que esa misma naturaleza idealizada.

2. Además, es esencialmente *obligatorio,* pues no podemos concebir ese ideal de nuestra naturaleza sin concebir al mismo tiempo la obligación á cuyo propósito debemos propender y realizarlo en la medida de nuestras fuerzas. Después de todo, éste es un caso particular de la ley universal que quiere que todo viviente tienda, por medio de una actividad incesante, que es su vida misma, á la conservación, á la conclusión, á la perfección de su ser; con esta diferencia, sin embargo, que en el ser inferior tiene el carácter de una *impulsión* ciega y fatal, mientras que en el hombre inteligente y libre tiene el carácter de una *obligación* que éste puede infringir, pero á la cual no puede substraerse.

3. Esta obligación es *absoluta;* pues siendo el ideal de nuestra naturaleza, el último término de nuestra tendencia, y sobre el cual no nos es posible elevarnos, la razón le reconoce el carácter de un fin en sí que debe ser querido por sí mismo y que es absurdo querer condicionalmente, es decir, como medio de llegar á cualquier otro bien que sería necesariamente inferior á él.

4. Además, estando fundado este bien en la misma naturaleza, se comprende que sea tan *universal* y tan *inmutable* como ella.

5. En fin, estableciendo la realización de este ideal el orden y la armonía no solamente en cada individuo, sino también en la humanidad entera, su concepto puede universalizarse para el mayor bien de todos y de cada uno; porque, si la pasión divide á los hombres, la razón los concilia y los une; la primera se inclina hacia aquellos objetos que se disminuyen subdividiéndolos, mientras que el objeto de la razón es lo verdadero, lo bello, el bien absoluto, en una palabra, Dios, que se da á todos por entero sin desaparecer ni dividirse, y cuyo goce se acrecienta por una posesión común.

§ 2. — Otra confirmación se desprende del *testimonio directo de la conciencia* y de los fenómenos morales que acompañan la prosecución ó el abandono de este bien.

1. En efecto, desde que yo he concebido ese ideal humano, juzgo que es absolutamente provechoso trabajar en pro de su realización, y que es un mal renunciar ó desviarse de él; experimento, naturalmente, hacia él, un atractivo, que pone más ó menos en jaque á las seducciones

vulgares del placer y de la pasión; no puedo impedirme de aprobar y estimar interiormente á los que le profesan amor, ni de respetar á los que han alcanzado acercársele notablemente, así como de condenar y despreciar á los que de él han hecho caso omiso.

2. Por lo que á mí respecta, sean cuales fueren las consecuencias de mi acto tocante al interés, al goce, y aun á la reputación, si tengo conciencia de haber resistido al egoísmo y á la pasión en homenaje á la razón y de no haber omitido esfuerzo de ninguna especie para conseguir la perfección de mi naturaleza, experimento una gratísima impresión que me consuela del mal éxito ó de la injusticia de los hombres; me estimo, me agrando á mis propios ojos, siento que mi valor absoluto ha crecido también, que he adquirido un derecho imprescriptible á la recompensa y á la felicidad.

Por otra parte, si he obrado contrariamente al orden y al revés del ideal que me propongo, que me impone la razón, por más rico que sea y por más que goce de la consideración de mis semejantes, siéntome deprimido, rebajado, degradado; me desprecio, me avergüenzo de mí mismo; tengo conciencia de que merezco un castigo.

He ahí, precisamente, todos los fenómenos que el análisis de la conciencia moral nos ha mostrado como indisolublemente ligados á la observancia ó á la violación del deber.

§ 3. — Una última y preciosa garantía se saca de este punto, y es que nuestra concepción de bien concuerda con las fórmulas propuestas por los más grandes moralistas de todos los siglos.

1. *Deum sequere:* ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ δυνατόν, *tender á Dios, imitar á Dios, parecerse á Dios,* etc., así hablaban Pitágoras, Sócrates y Platón. — *Est igitur virtus hominis cum Deo similitudo,* decía Cicerón.

Idéntico lenguaje usa Malebranche cuando dice: «El bien consiste en asemejarnos á Dios, queriendo lo que Él quiere, perfeccionándonos en cuánto nos sea dable.» Y Bossuet: «Por el conocimiento de la verdad adquirimos sin cesar nuevos rasgos de semejanza con Dios; pero esta semejanza sólo se perfecciona mediante una firme voluntad.»

No es difícil demostrar la equivalencia de estas fórmulas con la nuestra. En efecto, siendo Dios la perfección

infinita, es, por eso mismo también, el ideal común de todo ser existente ó simplemente posible; es, pues, en Él donde el ideal humano se halla plenamente realizado, y, desde luego, trabajando por perfeccionar nuestra naturaleza, imitamos á Dios, y es á Dios á quien nos asemejamos en la medida de nuestras fuerzas.

—¿Por qué, pues, no adoptar nosotros mismos esa fórmula tan sencilla, y no decir en dos palabras: «el bien absoluto, es Dios: nuestra ley es propender á Él?»

La razón consiste en que, si Dios es, en efecto, el bien absoluto, el término último y concreto de nuestra tendencia, está, en su calidad de ser infinito, absolutamente fuera del alcance de nuestras facultades y de nuestras aspiraciones. Ante todo, es menester, pues, adaptar á nuestra naturaleza ese ideal de toda perfección, especializarlo, por decirlo así, haciendo de él un *ideal humano* que podamos claramente concebir y querer, y trabajar para conseguir su realización. He ahí por qué el bien absoluto que debemos proponernos como fin último en nuestros actos, no puede ser otro que nuestra propia naturaleza concebida por la razón como realizando su máximum de perfección, ó, para hablar como Aristóteles, *como actuando todo lo que ella contiene en potencia.*

2. *Sequere naturam,* ξῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, han dicho Zenón, Epicuro, así como Aristóteles, *Vive de conformidad con la naturaleza.*— Nada más justo, á condición, sin embargo, que se entienda la naturaleza verdadera y completa, expresando lo que hay de verdaderamente humano en nosotros. Lo que equivale á decir no solamente: *Sé hombre, consérvate hombre;* sino también: *Trabaja por ser hombre lo más que te sea posible; homines quam maxime homines,* decía Plinio el Joven; en otros términos, tiende á realizar tu ideal y la perfección de tu naturaleza. *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura.* — (Cicerón.)

3. *Sé feliz:* trabaja para hacerte digno de la dicha. *Busca el mayor grado de felicidad,* decía Aristóteles, *por el ejercicio de tus más nobles facultades.* — De hecho, si todo desarrollo, todo perfeccionamiento del ser va acompañado de un goce proporcionado, claro está que el desarrollo armónico y mayor de todas nuestras facultades no puede dejar de producir en nosotros ese máximum de goce que toma el nombre de *felicidad.*

Como lo dice Malebranche, «haciéndonos perfectos en cuanto podamos, seremos dichosos, porque Dios ama cada cosa proporcionalmente á su perfección; por lo tanto, seremos más amados, cuanto más perfectos, y más felices á medida que seamos más amados de Dios.»

4. *Considera siempre á la humanidad en ti y en todos los demás como un fin, y nunca como un medio.* Es la fórmula de Kant, que es fácil reducir al *Sequere naturam,* tomado en su sentido más legítimo.

En efecto, lo que constituye la humanidad, lo que hace de nosotros *personas* y no cosas, es la razón y la libertad; en esas facultades superiores es donde viene á culminar nuestra verdadera naturaleza. Entendida así, la humanidad tiene un valor absoluto, es verdaderamente un *fin,* y no debe nunca ser tratada como *medio.* Nuestro deber es, pues, desarrollarla y perfeccionarla en nosotros y en los demás, haciéndonos más y más razonables, más libres, más *hombres,* y no dejándola nunca que sirva para satisfacer lo que de menos noble y menos humano existe en nosotros, sacrificando la razón á los sentidos y la voluntad á las pasiones.

5. En fin, no siendo la moral, en resumidas cuentas, más que el orden en el amor, puede resumirse en esta fórmula evangélica, tan sencilla como sublime: *Ama á Dios sobre todas las cosas, y á tu prójimo como á ti mismo;* ahí está toda la ley, todo el hombre[1].

CAPÍTULO II

FUNDAMENTO DE LA OBLIGACIÓN

Sabemos ya en qué consiste el *bien* en sí; fáltanos ver de dónde viene ese carácter de obligación que hace de él un *deber* y que lo impone á nuestra voluntad como debiendo ser realizado.

[1] En efecto, dice d'Aguesseau: *Si yo me amo á mí mismo, como es muy natural; si yo no me amo verdaderamente más que en cuanto creo acercarme á la perfección de mi ser; en fin, si no puedo hallar esta perfección más que en Dios estoy obligado á amarle, no digo tanto, sino más que á mí mismo, ó, para hablar más correctamente, yo sentiré que no puedo amarme razonablemente más que en Él, puesto que este yo no es amable en tanto no esté unido al ser soberanamente perfecto.*—(Introducción al Derecho Público.)

Antes de establecer el verdadero fundamento de la obligación, es indispensable eliminar varias teorías falsas ó incompletas.

ART. I. — *La sanción no basta para fundar la obligación.*

Ciertos moralistas han pretendido que, estando nuestra felicidad necesariamente ligada á la realización del bien, nos vemos obligados con hacer éste, porque no podemos dejar de aspirar á aquélla, y que por eso el bien toma su carácter obligatorio de la sanción que lo acompaña.

Es ésa una teoría insostenible, que vicia en su origen la naturaleza misma de la moralidad.

1. Notemos, por de pronto, que la sanción, como tal, supone ya la obligación, puesto que no se puede ser recompensado ó castigado si no se ha observado ó violado un deber conocido. Por lo tanto, mal podría servir para constituir éste, imprimiéndole carácter obligatorio.

2. Igualmente, si se considera la felicidad (de cualquiera manera que se la represente), no ya como una sanción propiamente dicha, sino como una simple consecuencia psicológica del deber cumplido, el bien deja de ser un absoluto, un fin en sí querido por sí mismo, puesto que no se ve en él más que un medio de llegar á la felicidad; la ley no se observa ya por respeto á ella misma, y la virtud se reduce á un simple cálculo de interés.

De lo dicho se infiere que la esperanza de la sanción puede, sin duda, ser un motivo secundario para excitarnos á observar la ley y á efectuar el bien, pero, que no puede dar á éste el carácter de una verdadera obligación.

ART. II. — *La razón no basta por sí misma para fundar la obligación.*

§ 1. *Exposición.* — Los partidarios de la *moral independiente* sostienen que el bien es obligatorio por sí mismo, que tiene su autoridad de sí mismo, independientemente de Dios. Á su vez, Kant proclama la autonomía absoluta de la voluntad, en el sentido de ver en ella el fundamento único y último de la obligación. Según esto, el *imperativo categórico* es un hecho absolutamente primero, principio de todas las ideas morales y aun del mismo bien.

Se ve, pues, la diferencia: los partidarios de la moral independiente sostienen que el bien es suficiente para constituir el deber; mientras que, para Kant, el deber es el que constituye el bien. Los primeros, no ven más que la materia del deber; el segundo, sólo la forma.

Sin embargo, como estas dos teorías concuerdan en no admitir nada más allá de la razón humana, de suerte que, al conformarnos con sus prescripciones, no obedecemos, en realidad, más que á nosotros mismos, pueden ser refutadas ambas con los mismos argumentos.

§ 2. *Refutación.* — 1. Observemos, desde luego, que toda ley, toda obligación, propiamente dicha, supone dos términos: úno superior, es decir, una autoridad de la cual emana, y ótro inferior al cual se dirige y que está obligado á obedecer. Ahora bien, que el imperativo categórico no sea, como quiere Kant, más que un mandato de mi voluntad, ó que el bien sólo sea una concepción de mi razón, como pretenden los partidarios de la moral independiente, el yo permanecerá siempre solo en frente de sí mismo, y, desde luego, no puede existir ni ley ni obligación. Después de todo, mi razón, mi voluntad, son yo mismo, y nadie puede obligarse á sí mismo[1].

2. La autoridad de la razón es soberana y absoluta, se dirá; ella nos impone principios que no podemos contradecir; ¿por qué, pues, quedaría inhabilitada para imponernos una ley que no debemos violar?

— Contestaremos que, siendo la razón una facultad de conocer, puede perfectamente imponernos una necesidad de pensar, es decir, una evidencia, pero no una necesidad de obrar, esto es, una obligación, un deber. En efecto, *por sí misma,* la razón no ordena, juzga, percibe relaciones; puede aconsejar, exhortar; ella dice: si quieres hacer bien, obrar razonablemente, es necesario no mentir; no podría mandar en absoluto y decir: no mentirás.

3. Se objeta que el valor absoluto del bien, su belleza

[1] Se objetará que úno puede obligarse á sí propio, por ejemplo, cuando se compromete á hacer ó á dar algo.

Notemos que, si estoy obligado, en semejante caso, es en virtud de esta ley, superior y anterior á mi voluntad, que es menester mantener la palabra dada. Ahora bien, esa ley no soy yo quién la ha establecido; al dar mi palabra, no hago más que someterme voluntariamente á su autoridad; yo no establezco la obligación en sí misma, sino sólo la condición, de donde resulta para mí la obligación.

intrínseca, su perfecta conformidad con la naturaleza humana, son suficientes para hacerlo obligatorio.

— Sin duda, la razón demuestra fácilmente que es bueno, que es bello, que es conveniente observar el orden y tender á la perfección de nuestra naturaleza; pero, so pena de ver en ella la expresión de una voluntad distinta de la mía, superior á la mía, que me *manda* observar el orden y hacer el bien, la moralidad puede subsistir también á título de ideal, de consejo, de alta conveniencia: ella pierde su carácter estrictamente obligatorio, deja de ser una ley, un *deber*.

Se puede reducir, pues, toda esta discusión al dilema siguiente: Una de dos: ó la razón humana hace la ley, ó se satisface con hacerla constar y notificarla. Si la hace, puede deshacerla ó modificarla, y, desde luego, la moral carece de la autoridad y estabilidad que son esenciales á toda ley; y si la razón se limita á hacerla constar, hay que remontar á una autoridad que le es superior, es decir, á una inteligencia que ha establecido el orden, á una voluntad que exige su observancia.

Deducimos, finalmente, contra Kant y los partidarios de la moral independiente, que la razón es por sí misma radicalmente incapaz de fundar la obligación y de constituir el deber. Es en vano; por mucho que se intente, jamás se sacará la moral de la sola psicología; hay que elevarse necesariamente hasta la metafísica, hasta Dios[1].

Art. III. — *El fundamento de la obligación no es un decreto arbitrario de Dios.*

La obligación no podría, pues, existir ni explicarse sin Dios. ¿Quiere esto decir, que ella resulta de un decreto arbitrario de la voluntad divina, y que no se puede evitar la moral independiente sin caer en la *moral de autoridad* con Descartes y Puffendorf?

§ 1. *Exposición.* — 1. Descartes (después de Duns Scott y de Guillermo de Occam) pretende explicar por la

[1] Kant, ha estado mejor inspirado cuando declara, en otro capítulo, que sin un Dios, ó sin un mundo, que nos es desconocido, por el momento, pero que esperamos, las pomposas ideas de deber y de virtud son, en verdad, dignas de aprobación y de admiración, pero que no son motivos de intención y de ejecución.

autoridad libre de Dios, no solamente la obligación, sino también la *distinción del bien y del mal.* Según él, todas nuestras acciones son indiferentes por sí mismas. Si existen acciones buenas que hay que ejecutar, y otras malas que es menester evitar, es únicamente porque Dios lo ha querido así; igualmente hubiera podido decidir que el bien fuese mal y el mal fuese bien.

En esa hipótesis, sólo puede darse del deber y aun del bien esta definición, á saber: *lo que Dios quiere que nosotros hagamos.*

2. Otra forma más mitigada de esta moral de la autoridad divina admite que, aun siendo distintos esencialmente y por sí mismos, el bien no es obligatorio ni el mal, prohibido, sino en virtud de un libre decreto de la voluntad de Dios. Tal es la opinión de Puffendorf.

§ 2. *Refutación.* — 1. Hay que admitir, contra lo que pretende Descartes, que la voluntad divina es una actividad inteligente, que no obra sin motivo y sin razón. Ahora bien, ¿cuál puede ser la razón de las órdenes y de las prohibiciones establecidas por Dios, más que la conformidad ó disconformidad de ciertos actos libres con el plan que su sabiduría ha concebido y cuya realización exige; es decir, en otros términos, la bondad ó la malicia intrínseca de esos actos? El bien y el mal preexisten, pues, lógicamente á los decretos divinos.

Además, se puede preguntar si es *bien en sí* obedecer la voluntad de Dios, ó si es cosa indiferente. En el primer caso, el bien es, pues, lógicamente anterior al precepto divino; en el segundo, este mandato carece de autoridad. Luego, en ningún caso, podría fundar el bien.

2. La voluntad libre de Dios ¿basta, á lo menos, para hacer el bien obligatorio, como lo ha pretendido Puffendorf? — No, por cierto.

En efecto, si el bien no es necesariamente obligatorio, la ley moral es también contingente, y, desde luego, es imposible determinar racionalmente lo que es menester hacer y lo que hay que evitar. En esta hipótesis, el deber se define: *el bien que Dios ha hecho libremente obligatorio.* Ahora bien, la voluntad libre de Dios no pudiendo comprobarse en moral, como en las ciencias naturales, por la observación de sus efectos, se deduce que no se puede conocer el deber más que por una revelación positiva. Es la negación de la moral natural.

Estamos, pues, habilitados para concluir, contra la opinión de todos los partidarios de la moral de autoridad:

a) Que la distinción del bien y del mal no es el efecto de un decreto arbitrario de la voluntad divina, sino que resulta de la naturaleza de las cosas, y, en último análisis, de la naturaleza misma de Dios.

b) Que el lazo que une la obligación al bien no es contingente, sino necesario y absolutamente indisoluble; porque diciendo que un fin es superior á otro, afirmamos, por eso mismo, que *debe* serle preferido.

¿Se sigue de lo dicho que esa necesidad pueda explicarse sin la intervención de la voluntad divina? No somos de ese parecer.

Art. IV. — *Verdadero fundamento de la obligación.*

1. Ya lo hemos dicho: toda ley, todo deber, supone necesariamente en el que está sometido á ella la conciencia más ó menos explícita de hallarse en presencia de una autoridad superior que exige obediencia; de ahí el sentimiento de respeto que nos inspira la ley. El carácter obligatorio del deber no podría, pues, explicarse independientemente de un legislador distinto del hombre, superior al hombre, el cual no puede ser otro que Dios.

2. Pero, hagámoslo notar, y aquí es donde nosotros nos apartamos de la moral de autoridad, ese mandato divino debe ser concebido, no como algo extrínseco al bien, viniendo á sobreponérsele accidentalmente para hacerlo obligatorio, sino como una noción que le está necesaria é indisolublemente unida, de manera, que no podemos concebir el orden y el bien sino bajo la forma de obligación [1].

[1] La *obligación* no es algo accidentalmente agregado al bien; así como el *bien* ó el fin no lo está á la naturaleza, ni la *felicidad* á la virtud. He ahí tres términos necesariamente unidos entre sí, como la consecuencia lo está al principio. No es menos cierto que estas relaciones no podrían establecerse ni justificarse sin recurrir á la idea de Dios; la relación de la naturaleza con el fin supone la existencia de un ordenador muy sabio; la relación del bien con el deber supone una autoridad soberana; la relación de la felicidad con la virtud supone una justicia y una bondad infinitas.

He ahí por qué la moral no puede racionalmente establecerse independientemente de la idea de Dios, á la vez Sabiduría, Autoridad y Justicia absolutas.

Y realmente, no siendo el orden de la naturaleza otra cosa que la manifestación de la voluntad y de las intenciones del Creador, se comprende que la razón no pueda percibirlo sin concebir al mismo tiempo que Aquel que lo ha establecido quiere necesariamente que se observe.

De ahí el doble sentido de la palabra *ordenar,* que significa á la vez, *disponer* de los medios teniendo en vista un fin, é *imponer* una regla de conducta á voluntades inferiores; de ahí el doble sentido de la palabra *ley,* según se aplique al orden físico ó al orden moral.

Ésa es la razón por la cual no se puede justificar el orden y el bien, sin justificar al mismo tiempo la existencia de un legislador, ni observar el orden, sin obedecer á aquel que lo ha establecido.

En este sentido hay que tomar la definición que Santo Tomás da de la ley moral: *Voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*

3. No comprenden, pues, más que una parte de la verdad, los que colocan el fundamento del deber, ora en la sola naturaleza humana, ora en la sola voluntad divina. En realidad, el deber descansa á la vez é indisolublemente sobre la naturaleza del hombre y sobre la voluntad de Dios. La naturaleza humana idealizada por la razón provee la *materia* que es el *bien,* y la voluntad divina le da su *forma* obligatoria, que hace de él un *deber,* propiamente dicho.

APÉNDICE

¿Es el deber coextensivo al bien?

Aquí, hay que resolver una dificultad.

1. Si el bien es necesariamente obligatorio, se desprende que la idea del deber es necesariamente coextensiva á la idea del bien, y que entre lo que está estrictamente *ordenado* y lo que está rigurosamente *prohibido,* no queda lugar para lo que sería simplemente *permitido.*

Ahora bien, es un hecho que la conciencia humana ha distinguido siempre un bien de *obligación* que constituye el dominio del *deber,*[1] y un bien de *supererogación* que, sin estar rigurosamente prescripto como necesario al fin, le es, sin embargo, sumamente útil, y por esta razon queda librado á la libertad y á la generosidad de cada uno[1]. ¿Es esto un error? ¿Y habrá que suponer, con varios filósofos contemporáneos, que *sólo nuestra ignorancia es la que nos permite encarar ciertos actos como si no estuvieran ordenados ni prohibidos?*

[1] Los *preceptos* y los *consejos,* para emplear el lenguaje del Evangelio.

No, pues si todo bien fuese rigurosamente obligatorio, resultaría que los actos más heroicos serían, por esa circunstancia, impuestos con más exigencia. Ahora bien, según la opinión de todos los moralistas, los actos heroicos no constituyen, en tesis general, la materia del deber, propiamente dicho. Luego hay que admitir que por encima del bien verdaderamente ordenado por la ley moral, existe un grado superior de bien al cual ella se contenta con exhortar.

Pero, ¿cómo conciliar esa aserción con esta ótra establecida precedentemente, que todo bien concebido por la razón es de por sí obligatorio, como que manifiesta claramente la intención y la voluntad de Dios?

2. Observemos que si, metafísicamente y por decirlo así, en su raíz, todo bien es obligatorio, de ninguna manera se desprende que real y prácticamente lo sea siempre, para todos y en toda circunstancia. En efecto, el bien, y por consiguiente el deber, está en proporción con la naturaleza del ser; ahora bien, las naturalezas difieren no sólo específicamente, sino también accidentalmente entre individuos de la misma especie; y bien puede sostenerse, con Leibniz, que en este mundo no existen dos naturalezas concretas absolutamente semejantes en energía, en exigencias, en aspiraciones, en inteligencia, etc.

Débese admitir también que el mismo grado de bien no es obligatorio para todos, y que, según la palabra del Evangelio, *se pedirá mucho al que mucho haya recibido, y menos al que haya recibido menos.*

Si ahora nos acordamos que las leyes se han hecho para la generalidad, y que ésta nunca es heroica, comprenderemos que la ley moral, dirigiéndose á la masa de la humanidad, sólo puede imponer como rigurosamente obligatorio, esa medida de bien que está al alcance de todos, practicable por todos, es decir, este mínimum de moralidad más abajo del cual la naturaleza se degrada positivamente, y que deja fuera de su alcance esa esfera superior del bien que es el dominio propio de la iniciativa y de la generosidad [1].

No es menos positivo que todo bien es virtualmente obligatorio, y que actualmente adquiere esta cualidad sin nueva intervención de la autoridad divina, desde que la razón lo percibe como ligado necesariamente con su fin. Así es cómo el heroísmo, al cual nadie está obligado, por regla general, transfórmase, sin embargo, en estrictamente obligatorio para el soldado en tiempo de guerra, para el sacerdote y el médico en tiempo de epidemia, y para el magistrado en tiempo de convulsiones y perturbaciones políticas.

---

[1] En cuanto á trazar claramente este mínimum de bien rigurosamente obligatorio, reconocemos, desde luego, que la razón humana no tiene por sí misma ni luz ni autoridad suficientes para hacerlo, y que tiene que ser iluminada de muy alto, del cielo, para conocer exactamente la extensión de sus obligaciones.

Por lo demás, esta insuficiencia de la razón aparece en muchos puntos de la moral, por ejemplo, cuando se trata de averiguar si podemos obtener el perdón de nuestras faltas sean cuáles fueren, y en qué condiciones; cuál es la naturaleza del culto que Dios espera de nosotros; lo que es menester temer y esperar en materia de sanciones futuras, etc. Respecto de todos esos puntos, el auxilio de una revelación sobrenatural parece indispensable, y podemos deducir, que toda moral exclusivamente natural es necesariamente incompleta.

El mismo Platón lo había comprendido así. *Es menester,* decía, *pasar el mar tempestuoso de esta vida sobre los restos de verdad que tenemos, como sobre una barquilla, á menos que se nos dé una ruta más segura, como alguna promesa divina, alguna revelación que será para nosotros como un buque que no teme las tempestades.* (Fedón). Y en otra parte, dice por boca de Sócrates: *Es necesario esperar que un Dios nos envíe alguien que nos instruya.* Conocida es la frase de Littré, antes de su conversión: *Lloro,* decía, *porque he pecado, y no sé á quién pedir perdón*

CAPÍTULO III

El bien moral.

Hemos determinado la naturaleza del bien en sí, que es el principio y la materia del deber. Este bien no es otra cosa sino la perfección absoluta de nuestra naturaleza, concebida por la razón y á la cual deben ajustarse nuestros actos para ser verdaderamente buenos.

Sin embargo, suponiendo la concepción de semejante ideal un conocimiento exacto, no solamente de la naturaleza humana, sino también de las leyes y de las finalidades de este mundo en el cual estamos llamados á vivir, se puede úno preguntar si semejante ciencia no está absolutamente fuera del alcance del mayor número, y, por consiguiente, si este pretendido ideal no es una quimera irrealizable.

Esa dificultad queda resuelta por la teoría del *bien moral.*

ART. I. — *Distinción del bien moral y del bien en sí.*

Nuestros actos son susceptibles de una doble bondad: de una bondad *absoluta* en tanto que guardan conformidad con el bien en sí, y que de hecho contribuyen á realizar el orden; y de una bondad *moral,* en cuanto se han establecido con la intención de conformarlos al bien absoluto, á la ley del deber, tal, á lo menos, como la concebimos y como las circunstancias nos permiten observarla.

1. El valor absoluto de una acción reside, pues, en el *resultado* que obtiene, y se mide por la cantidad de bien que realiza de hecho; al paso que su valor moral depende esencialmente del *principio,* es decir, de la *intención* que la inspira y de la cantidad de esfuerzo que ha sido necesario llevar á cabo para obedecer á la ley.

Así, dar limosna por ostentación, por pura compasión ó por deber, es todo uno desde el punto de vista del resultado material, siendo el acto tanto más digno de encomio, cuanto mayor y más eficaz haya sido el socorro; pero sólo es moralmente bueno cuando es inspirado por

un motivo de verdadera caridad. Por otra parte, engañar á su prójimo es siempre un acto contrario al orden y al bien en sí; y, sin embargo, no se considera moralmente malo mientras no esté basado, intencionalmente, en la malicia, en el interés ó en la vanidad.

El bien moral puede, pues, definirse, con Kant, así: *Una voluntad conforme al deber tal como es conocido, y cumpliéndolo por respecto á la ley.*

2. De ahí que no sea posible apreciar el valor moral de un acto como se estima su valor absoluto «Para juzgar una obra de arte, dice Aristóteles, basta considerarla en sí misma, tal cómo es, y sin tomar en cuenta los motivos que hayan podido inducir al autor á hacerla; pero, para apreciar una acción moral, son las disposiciones interiores, es la intención del agente lo que hay que considerar ante todo. Así, el mejor médico es el que cura más pronto; que obre por ambición, por avaricia ó por deber, esto no interesa á su arte; mientras que en moral la intención es decisiva; que el éxito responda ó que no responda, el acto vale exactamente lo que vale la intención.»

Tenemos ahí dos géneros de actividad específicamente distintos (ποιεῖν y πράττειν), que tienen por objeto, el primero, la perfección de un objeto exterior, y el segundo, la perfección del acto y la del mismo agente. De esto se sirve Aristóteles para cimentar la base de su clasificación de las ciencias.

3. En fin, y ésta es la última diferencia, siendo el bien en sí, el principio constitutivo del deber, es lógicamente anterior á él, mientras que el bien moral, que resulta de su observancia, es, necesariamente, posterior á él.

Y he ahí cómo se puede afirmar, sin encerrarse en un círculo vicioso, que el bien consiste en cumplir con su deber, y que el deber consiste en hacer el bien; porque en el primer caso, se trata del *bien moral,* que es, en efecto, la consecuencia del deber, al paso que, en el segundo, se trata del *bien en sí* que es su principio.

ART. II — *Consecuencias de esta distinción.*

§ 1. — 1. La primera consecuencia, consiste en que la separación entre el bien moral y el bien en sí es posible y aun frecuente. Este desvío puede obedecer á dos causas, que obran conjunta ó separadamente: un defecto de *luz.*

que nos impida concebir el bien tal cómo es en sí, y un defecto de *poder*, que nos impida realizarlo tal cómo lo concebimos. Sabemos, en efecto, que, salvo los primeros principios de la moralidad y sus consecuencias más próximas, la conciencia no es un intérprete infalible de la regla ideal; y que, por otro lado, ciertas circunstancias independientes de nuestra voluntad, nos impiden frecuentemente realizar el bien que claramente hemos entrevisto y querido positivamente.

Por ejemplo, yo creo que es permitido mentir para prestar un servicio á un amigo, ó hurtar una suma insignificante á un bribón enriquecido para socorrer á un hombre honrado que está en la miseria; ó también doy una limosna á un hombre que supongo indigente y que, en realidad, no es más que un haragán y un vagabundo. En todos estos casos, mi acto es moralmente bueno, aunque sea malo absolutamente; porque es conspirar contra el orden el engañar ó despojar á su prójimo, sea quien fuere, ó alentar la pereza y la bellaquería.

2. La otra consecuencia es que, si el bien absoluto constituye la regla ideal y teórica de nuestras acciones, su regla inmediata y práctica no es otra sino el bien tal cual es actualmente concebido y propuesto por la ciencia de cada uno, y que, en suma, la condición necesaria y suficiente de la bondad moral de un acto, es que esté conforme con los mandatos de la conciencia de quien lo ejecuta.

«El solo deber, dice Fichte, es querer obrar conforme á su deber». Y Kant: «De todas las cosas que es posible concebir en el mundo, sólo existe úna que se pueda considerar buena sin restricción; es una buena voluntad».—*(Metafísica de las costumbres)*. Y, en efecto, el bien conocido puede ser viciado por la mala intención, mientras que la buena voluntad justifica hasta el mal que se comete por ignorancia[1].

Y he ahí cómo la Providencia ha puesto la perfección

[1] Si la buena intención justifica el mal cometido de buena fe y suple de algún modo al bien que se ignora, no quiere decir esto, de ninguna manera, que excuse el mal cometido con conocimiento de causa, porque jamás, y en caso alguno, es permitido querer lo que se sabe que es un mal, ya sea que se le quiera como fin ó que se le quiera como medio. Es la condenación absoluta de esta odiosa máxima que *el fin justifica los medios. Non sunt facienda mala ut eveniant bona.*

moral al alcance de todos, haciéndola depender inmediatamente, no de la instrucción ó de un desarrollo intelectual del cual muchos son incapaces, sino de la buena voluntad y de la rectitud de intención que están al alcance de todos.

En realidad, el hombre es moralmente grande, no por lo que él *hace,* sino por lo que *quiere;* el mayor mérito es compatible con la vida más humilde en apariencia y con la más obscura, al paso que las acciones más brillantes pueden estar privadas de todo valor á los ojos de Dios y de la conciencia.

§ 2.—1. De esto se desprende que se pueden distinguir varios *grados* ó *estados de conciencia.*

a) La conciencia es *ignorante* cuando no sabe discernir el bien del mal. Después de lo que hemos dicho, esta ignorancia no es absoluta más que en los niños de corta edad y en los que están totalmente privados de razón; en los demás casos, nunca deja de ser parcial, y relativa á tal ó á cual deber.

b) La conciencia es *errónea* cuando coloca el deber en donde no existe. Puede citarse como ejemplo á Carlota Corday, cuando se ofreció para asesinar á Marat.

c) La conciencia es *recta* cuando se identifica con la ley. Al igual que la ignorancia, esta rectitud no podría ser universal, porque la razón humana *deja siempre un lugar en descubierto.*

d) La conciencia se llama *probable* si algún motivo le permite pronunciar un juicio, sin quitarle, no obstante, todo temor de error.

e) Toma el nombre de *dudosa* ó *perpleja* cuando titubea respecto de su deber sin que ningún motivo la incline más á un lado que á otro. La duda es *práctica* cuando se refiere á la conformidad del acto que hay que ejecutar con una ley claramente conocida; si se refiere á la existencia de la ley en sí misma, entonces se llama *especulativa.*

2. Las reglas que conviene observar en estos diversos estados de conciencia, son las siguientes:

a) No es permitido jamás obrar con una conciencia *dudosa,* porque eso sería exponerse deliberadamente al peligro de violar la ley; y, por consiguiente, antes de obrar, se debe *formar* la conciencia, es decir, adquirir la certeza

moral que el acto que se va á ejecutar no es contrario á ninguna ley suficientemente conocida.

Si en el caso de una duda práctica estuviese úno obligado á obrar antes de haber conseguido formarse la conciencia, será menester adoptar el partido más seguro.

En cuanto á las reglas que hay que seguir en el caso de duda especulativa, constituyen el objeto de la *casuística.*

b) No es permitido nunca obrar *contra su conciencia* aunque sea *errónea.* Porque, ya lo hemos dicho, la conciencia es la regla inmediata que debemos seguir, y la buena intención puede suplir al bien que se ignora.

c) Con todo eso, si la intención basta, si nuestro único deber consiste prácticamente en obedecer siempre y en todo á nuestra conciencia, sea lo que fuere lo ordenado, no hay que deducir de esto, que sea superfluo iluminarla. Al contrario, la intención de conformar nuestros actos á la regla absoluta, que es la condición esencial de su valor moral, implica necesariamente el deseo y la intención eficaz de conocerla con el mayor grado de exactitud posible. He ahí por qué el error y la ignorancia en semejante materia son imputables, cuando provienen de la negligencia en instruirse, ó de una larga práctica del mal que ha concluído por obscurecer ó falsear nuestro juicio.

Todos nuestros deberes pueden, pues, formularse en una sola palabra: *Obedece á tu conciencia.* Sin embargo, esta regla de conducta no es segura y suficiente sino á condición de hacerla preceder de esta otra no menos obligatoria: *Ilumina tu conciencia,* y aplicarse, cuanto se pueda, á hacer coincidir sus juicios con la ley ideal de nuestra naturaleza.

APÉNDICE

El progreso moral de la humanidad.

¿Progresa la humanidad del punto de vista moral, ó permanece estacionaria? Más aun, ¿es verdad que presenta signos inequívocos de decadencia, como sostienen muchos?

Antes de contestar á una cuestión tan compleja, importa precisar lo que se entiende por *progreso moral,* porque se divide en varias clases.

a) ¿Se trata del progreso en las *ideas* y en la ciencia de la moral, y quiérese saber si las conciencias están más ilustradas hoy que ayer?

b) ¿Es cuestión del progreso en los *hechos,* y quiérese saber si el orden externo está materialmente más conforme con el orden absoluto?

c) ¿Ó, en fin, trátase del progreso en las *intenciones*, y se pregunta si los hombres son hoy, moralmente, mejores y más virtuosos que sus antepasados?

Se concibe fácilmente que cuestiones tan distintas sean susceptibles de respuestas diversas.

1. Y, desde luego, no se puede negar la existencia de cierto progreso en las ideas morales, y que las conciencias gozan hoy de mejor instrucción acerca de sus deberes. Después de todo, este progreso es el de la razón humana, y no es admisible que, progresando en las otras ciencias, quede ésta condenada á permanecer estacionaria en moral. De hecho, la humanidad, día á día, se eleva á nociones más justas de sus derechos y de sus deberes; la esclavitud, las venganzas privadas, las torturas refinadas, etc., que en otras épocas eran consideradas como legítimas, son hoy universalmente reprobadas.

Idéntico progreso puede señalarse en todas las ramas de la moral, doméstica, civil y aun internacional; la guerra no es considerada, como antes, como un estado natural y permanente, sino como una crisis pasajera y anormal llamada á sentar la paz; el pillaje, el degüello de los prisioneros, el empleo de armas envenenadas, etc., han sido borrados del código de todas las naciones civilizadas. No cabe dudar que todavía se cometen bastantes infracciones á estas grandes leyes de la moral; pero si las voluntades perversas las permiten, en cambio, el gran número de inteligencias bastante ilustradas que existe, no ven en esto el ejercicio de un derecho, y menos aun la observancia de un deber.

2. Tocante al *orden externo*, puédese reconocer que hoy se observa mejor, y que las acciones guardan materialmente más conformidad con el bien absoluto que en los siglos pasados. En esto se puede comprobar también un verdadero progreso; se cometen menos homicidios, menos actos de violencia y de latrocinio, hay más respeto por la vida humana y la propiedad; en una palabra, la seguridad es mayor, y los derechos de todos están mejor protegidos.

¿Revela esto más virtud verdadera y más progreso real en la moralidad propiamente dicha? De ningún modo, porque ese orden externo puede responder, no tanto á un progreso en la energía moral y en la rectitud de las intenciones, cuanto á un aumento de sujeción física y moral debido á las leyes, á las costumbres, á la educación, á la opinión, á las conveniencias sociales. Es incontestable, por ejemplo, que, en otro tiempo, el señor aislado en su castillo feudal, seguro de la impunidad, con no secuestrar al viajante, y aun con abstenerse de un homicidio por cólera ó venganza, adquiría más mérito que el ciudadano del siglo XIX ó XX, contenido en todas partes por el temor á las leyes, á la opinión, y por la certidumbre del castigo.

He ahí por qué los crímenes son más raros en nuestros días, sin que seamos moralmente mejores, y los actos externos, materialmente más conformes al bien, sin que nos sea permitido sacar en conclusión que esto se debe al progreso de la virtud en sí. Tanto más, si se tiene en cuenta que el progreso de las ideas morales y el conocimiento más exacto que cada uno tiene de sus obligaciones, aumentan la culpabilidad de quien, deliberadamente, se pone en contradicción con ellas; y que, disminuyendo las facilidades de obrar mal, el progreso de la organización social permite substituir con mayor facilidad los sentimientos de temor y las vistas interesadas al motivo del deber.

3. Empero, se dirá: ¿el progreso material realizado de un siglo á esta parte no es el indicio de un progreso moral correspondiente? Porque, en fin, un acrecentamiento semejante, una difusión tal de riqueza y bienestar no van sin un acrecentamiento proporcionado de previsión, de energía, de beneficencia, en una palabra, de virtud.

—Sin duda, siendo el progreso, bajo todas sus formas, la ley de la humanidad, cierto progreso material forma, como él, parte integrante del progreso total; pero, hagámoslo notar, los intereses materiales nunca han tenido, por sí

mismos, más que un valor como medio, siendo su razón de ser la de servir al progreso de la moralidad en el cual viene á culminar todo progreso humano. Ahora bien, se puede abusar de la riqueza y del bienestar; en vez de utilizarlos en fines superiores de la vida, se pueden emplear en provecho del orgullo y de la corrupción y, por consiguiente, transformarlos en instrumentos, no de progreso sino de decadencia moral.

No; el pueblo que se esfuerza por dominar sus apetitos, se engrandece, al paso que el que multiplica sus medios de goce, se empequeñece; y el que consiguiera reprimir la embriaguez, por ejemplo, habría hecho más por la prosperidad material de su país, que si hubiese duplicado su riqueza por la invención ó el territorio por la conquista. De donde se infiere que si todo progreso moral lleva, como cortejo obligado, cierto progreso en el bienestar, la recíproca dista mucho de ser siempre verdadera, y que, desde luego, no se podría deducir éste de aquél.

4. ¿Es imposible, entonces, decidir si la humanidad está en progreso ó en decadencia en cuanto á la virtud y al bien moral propiamente dichos?

Sí, y es fácil comprenderlo, porque la medida de la virtud y del bien moral reside sobre todo en la mayor ó menor pureza de la intención, en el grado más ó menos grande del esfuerzo y de la dificultad vencida; pero éstas son cosas de las cuales sólo Dios y las conciencias individuales guardan el secreto.

Renunciamos, pues, á resolver un problema cuyos datos se nos escapan necesariamente, y, en vez de informarnos inútilmente del progreso en los demás, trabajemos eficazmente para realizarlo en nosotros mismos, en la medida de nuestras luces y de nuestras fuerzas.

PARTE HISTÓRICA

EXAMEN DE LAS DOCTRINAS RELATIVAS Á LA NATURALEZA DEL BIEN

La cuestión fundamental en moral es la del *soberano bien,* del *summum bonum,* como decían los antiguos. Es evidente, en efecto, que nuestra conducta depende por completo de la idea que nos formamos del bien absoluto, y que nuestros actos tomarán una dirección enteramente distinta, según les asignemos como fin postrero el deber ó el placer. Por eso se clasifican los diversos sistemas de moral según la naturaleza del bien que proponen como último término á nuestras tendencias.

Por lo pronto, se pueden distinguir los que ponen el bien absoluto, como lo hemos hecho nosotros, en los fines superiores de la razón, es decir, en el orden y en la perfección de nuestra naturaleza; y los que lo colocan en las emociones de la sensibilidad. Á su vez, éstos pueden preferir, ó las emociones egoístas del goce personal, ó las emociones desinteresadas de la simpatía y del amor de nuestros semejantes.

Así pues, las doctrinas morales se reducen á tres grupos netamente caracterizados, á saber: las doctrinas *utilitarias,* las *sentimentales,* y las *racionales.*

Sección I.—DOCTRINAS UTILITARIAS

El goce puede buscarse de dos maneras: inmediatamente y sin cuidado alguno por las consecuencias que puedan sobrevenir: ésta es la moral del *placer;* con prudencia y cálculo: ésta es la moral del *interés.*

Para ambas, el soberano bien, el fin último de todos nuestros actos es siempre, pues, el goce egoísta; y, bajo ese aspecto, la moral del placer puede ser considerada como la forma más grosera del utilitarismo.

CAPÍTULO I

EL HEDONISMO Ó MORAL DEL PLACER

El hedonismo (de ἡδονή, goce, placer) tiene por fundador á Aristipo de Cirene (380 antes de J. C.), discípulo infiel de Sócrates; de ahí, el nombre de cirenaísmo que se le suele dar algunas veces.

ART. I. — *Exposición del hedonismo.*

1. Según Aristipo, sólo un bien existe para el hombre, *el placer;* un solo mal, *el dolor;* luego, *voluptas expetenda et fugiendus dolor,* tal es la ley; y como el porvenir no depende de nosotros, el saber consiste en aprovecharse del placer del momento en tanto que es lo cierto, sin cuidarse de las consecuencias que puedan sobrevenir. De esto se desprende que el valor de un acto depende del grado de goce que proporciona en el instante mismo de su consecución, bastando el instinto para guiarnos.

2. Esta doctrina degradante ha contado partidarios entre los modernos: en el siglo XVIII, algunos enciclopedistas, como Helvecio, d'Holbach, Saint-Lambert; y en el XIX, Saint-Simon y Fourier.

El deber procede de los hombres, dice Fourier, *la pasión proviene de Dios; es preferible obedecer á Dios que á los hombres. No empleemos la fuerza y el saber en contenernos; ¿cuál es la verdadera fuerza, la que ahoga sus pasiones* ó *la que las satisface? y acaso nos las ha concedido Dios para que renunciemos á ellas?* Y concluye, por la *rehabilitación de la carne* y por su sistema de la *atracción pasional,* que pretende realizar prácticamente mediante una nueva organización de la sociedad, destinada á asegurar á cada individuo la satisfacción completa de todas sus pasiones.

ART. II. — *Refutación del hedonismo.*

¿Es necesario refutar moral semejante, si es que merezca este nombre un sistema que entrega el hombre sin freno y sin resguardo á todos sus deseos?

1. Y, desde luego, el hedonismo, que se linsojea de se-

guir á la naturaleza, no hace, en realidad, otra cosa que negarla y contradecirla; porque el hombre no está solamente dotado, como el animal, de sentidos y de órganos; tiene aspiraciones superiores, que también reclaman su satisfacción. Ahora bien, hacer del placer sensible nuestro bien supremo, es no sólo mutilar la naturaleza humana, sino invertir indignamente los papeles traspasando la dirección de un ser inteligente y libre al instinto ciego y fatal, condenando á nuestras más nobles facultades á ser vasallas de los sentidos y de la materia.

2. Por lo demás, nunca, aun en el animal, podría el placer tener el carácter de un fin. Lo hemos visto en Psicología *(Sensibilidad,* apéndice al cap. II), el objeto de la actividad normal no es precisamente el goce que lo acompaña, sino el acrecentamiento y el desarrollo del ser, la conservación y el perfeccionamiento del individuo y de la especie, que son su consecuencia; el placer, por sí, no es más que un estimulante, una indicación, es decir, un medio.

Todavía, en el hombre, esta indicación exige ser bien examinada, porque ciertos dolores son evidentemente buenos y saludables, mientras que hay placeres que son funestos: existen remedios amargos y venenos que son dulces: no puede, pues, decirse simplemente que el placer sea un bien y el dolor un mal.

3. Notemos, además, que el sufrimiento y el goce nunca dan lugar á los fenómenos morales que caracterizan la observancia ó la violación de la ley moral. En efecto, yo puedo lamentar el haber dejado pasar una ocasión de gozar, ó el haberme expuesto á cualquier dolor que podía evitar; jamás experimentaré por ello *remordimiento,* es decir, esa mezcla de vergüenza y de desprecio de mí mismo, unida á la conciencia de haber merecido un castigo y de haber perdido la estima de mis semejantes. Á la inversa, después de haber gozado algún placer sensible, al levantarme de la mesa, por ejemplo, puedo estar de buen humor, pero no estoy, precisamente, orgulloso de mí; no tengo conciencia de ser mejor, de haber adquirido un derecho especial á la estima ó á la recompensa. Generalmente, el goce sensual deja en pos de sí un sentimiento de vaciedad, de descontento y de disgusto.

.... Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.
(LUCRECIO.)

Ahora bien, según Aristipo, sucede precisamente lo contrario de lo que debiera tener lugar, puesto que la virtud consiste en gozar lo más que sea posible.

4. Por otra parte, el placer no presenta ninguno de los caracteres que hemos reconocido que pertenecen á la ley moral.

a) No es *obligatorio.* En sí mismo, es un simple hecho, despojado de toda autoridad, incapaz de inspirar ningún respeto. Solicita nuestras inclinaciones; por su violencia puede alguna vez arrastrar á la voluntad, nunca asume el carácter de una necesidad moral; se puede ceder á ella, como se cede á un impulso ó á una atracción brutal, pero no se somete úno como á la orden de un superior.

b) No es *inmutable* ni *idéntico* para todos. Nada más mudable ni más subjetivo que el placer; varía según las edades, los individuos, las circunstancias y los gustos. *Trahit sua quemque voluptas.* «Un rico, un pobre, dice Pascal, tienen placeres distintos. Un príncipe, un guerrero, un mercader, un burgués, un campesino, los viejos, los jóvenes, los robustos, los enfermos, todos varían.»

c) La ley del placer es todavía menos susceptible de ser *universalizada,* puesto que, existiendo los objetos de goce en cantidad limitada, lo que úno se apropia, se le arrebata necesariamente á ótro que lo codiciaba; y, desde ese momento, lejos de auxiliarse mutuamente en el cumplimiento de sus deberes, los hombres se perjudican y se entorpecen los únos á los ótros.

d) Agreguemos que la primera condición de una ley es que pueda ser observada por todos aquellos á quienes se dirige. Ahora bien, el placer, las más de las veces, resulta de circunstancias independientes de nuestra voluntad; supone la salud, cierta facilidad ó soltura que no están al alcance de todos, y que, en todo caso, no podrían durar siempre. Luego, ¿qué le queda al desventurado discípulo de Aristipo, que se ve debilitado por la edad, torturado por la enfermedad, abandonado de todos, más que la desesperación y la muerte? ¿Qué extraño es, entonces, que el cirenaísmo haya contado tan gran número de apóstoles del suicidio? Uno de éllos, Hegesías, se había conquistado tal reputación en este género, que se le puso el sobrenombre de πειστθάνατος, *el que persuade á morir.*

5. Finalmente, ¿qué decir de las consecuencias de una

moral semejante? Lejos de desarrollar y perfeccionar al individuo, el refinamiento desenfrenado del placer físico no puede menos que degradarle y arruinarle, cuerpo y alma. Mata la vida de la inteligencia, esclaviza la voluntad, deseca el corazón, y engendra las más tristes y crueles enfermedades.

En cuanto á la vida social, hácese simplemente imposible. Porque, en fin, si el placer es el sumo bien, claro está que cada uno tiene el derecho y el deber de procurárselo por todos los medios posibles; en caso de necesidad, hasta por el robo y el asesinato. Es la anarquía, la guerra de todos contra todos, y el hombre no es más, según la expresión de Hobbes, que una fiera para su semejante: *Homo hómini lupus.*

CAPÍTULO II

MORAL DEL INTERÉS PERSONAL

ART. I. — *Exposición de la moral interesada.*

La moral del interés personal ha revestido varias formas; la primera, por su antigüedad, es la de Epicuro.

§ 1. — Moral de Epicuro (341-270).

1. Á la moral ingenuamente grosera de la voluptuosidad, Epicuro substituye la moral más sabia del interés. En este sistema, el placer sigue siendo el sumo bien del hombre y de todo ser dotado de sensibilidad; esto constituye para Epicuro un principio evidente, indemostrable. ¿Hay necesidad de probar *que el fuego es caliente* y *que la miel es dulce?* Mas no pretende, como Aristipo, abandonarse á él á ciegas y sin preocuparse de las consecuencias: *nocet empta dolore voluptas.* En el interés mismo del goce, es necesario prever, diferir, desechar ciertas satisfacciones, y á veces, aceptar ciertos dolores, á fin de procurarse un *máximum* calculado de placer y de bienestar. De ahí, varias reglas formuladas por el mismo Epicuro;

a) Elige el placer que no lleve consigo ninguna pena:

b) Rechaza la pena que no entrañe algún placer;

c) Rehuye el placer que pueda privarte de un placer mayor;

d) Acepta la pena que pueda librarte de una pena mayor.

2. Por lo demás, Epicuro se forma del placer una idea muy distinta de la de Aristipo. Éste buscaba el placer *en movimiento,* ἡδονὴ ἐν κινήσει, es decir, la emoción viva y violenta de la pasión satisfecha y de los goces sensibles; Epicuro prefiere el placer *tranquilo,* ἡδονὴ καταστηματική, es decir, ese goce más puro y más durable del espíritu, que consiste en no sufrir, en evitar toda pasión, todo sacudimiento, toda emoción, para vivir en el reposo, en la *ataraxia* (ἀταραξία). La *indolencia (nil dolere),* tal es para él el ideal de la vida al cual el hombre prudente debe tender por todos los medios á su alcance.

3. Para conseguirlo se vigilarán con cuidado todos sus deseos:

a) Deseos *naturales* y *necesarios,* tales como el hambre, la sed, el sueño, que es indispensable y que puede satisfacerse con poco gasto. *Con un pan de cebada y un poco de agua, el hombre virtuoso puede disputarle su felicidad á Júpiter;*

b) Deseos *naturales, pero no necesarios,* tales como el refinamiento del lujo y del bienestar, las afecciones de familia, etc., á los cuales es preferible no ceder; y, en todo caso, deben ser moderados, por temor de que no se conviertan para nosotros en motivos de perturbación y esclavitud;

c) En fin, deseos que no son *ni naturales ni necesarios,* deseos de honores, de riquezas, de cargos públicos, de los que hay que abstenerse en absoluto, á causa del trabajo que ofrece su consecución, si se logra, y de la inquietud que hace experimentar su posesión.

4. Así, el gran medio de realizar la αταραξία (ataraxia) es la práctica de la virtud:

a) De la *prudencia,* que nos permite discernir los verdaderos bienes y los verdaderos males, y que, á este título, es la condición de las demás virtudes y el primer instrumento de la felicidad;

b) De la *templanza,* que previene los dolores causados por la satisfacción imprudente de nuestros deseos y de nuestras pasiones;

c) De la *fortaleza* y del *valor,* que nos protegen contra los vanos terrores, en particular contra el temor de los dioses y de la muerte, permitiéndonos el sufrimiento de un mal presente en vista de un bien futuro;

d) De la *justicia,* en fin, que sirve para precavernos de la injusticia del prójimo, mostrándonos justos para con él.

5. Lejos de abandonarse á todos los excesos, como se cree vulgarmente, Epicuro recomienda, pues, y practica la virtud y aun la austeridad. *Vir stola indutus,* dice de él Séneca; era *un héroe con traje de mujer.* Mas, hagámoslo resaltar, su virtud es esencialmente *interesada,* esto es, falsa; pues él la practica, no por lo que es en sí y por deber, sino como *medio* de conseguir el descanso. Hace notar expresamente que la virtud no tiene por su naturaleza ningún valor, que sólo sirve como *medio de placer,* así como la medicina no vale más que por la salud que proporciona. *Tu voluptatum ministras (virtutes) esse voluisti,* dice también Séneca, dirigiéndose á Epicuro.

§ 2.—El *interés personal* de J. Bentham (1748-1832.)

Entre los modernos, Bentham fué quien dió á la doctrina utilitaria su forma rigurosamente científica. Sienta como principio, que todo hombre es necesaria y esencialmente egoísta, y que la moral no puede ser más que el *regulador* del egoísmo.

«Dadme la materia y el movimiento, decía Descartes, y yo formaré este mundo.» «Dadme el placer y el dolor, exclama Bentham, con idéntico entusiasmo, y crearé un mundo moral y social, y produciré no sólo la justicia, sino también, la generosidad, el patriotismo, la filantropía, todas las virtudes amables ó sublimes»[1].

[1] Se ve la analogía que existe entre las ideas de Bentham y las que La Rochefoucauld desarrolla en sus *Máximas.* Según el mismo Bentham también, la piedad, la compasión que experimentamos al ver sufrir á ótro, no es más que el temor secreto de encontrarnos en análoga situación; el arrepentimiento no es otra cosa que el pesar que nos causa el no haber calculado bien y el habernos atraido el castigo. La piedad filial, en los niños, no es más que la práctica de los actos útiles á sus padres, y el amor paterno, en los padres, consiste en la práctica de los actos útiles á sus hijos, etc. Para él, como para La Rochefoucauld, todas nuestras propensiones se reducen á inclinaciones egoistas y personales, y *todas las virtudes van á perderse en el interés como los ríos en el mar.*

La diferencia consiste en que, siendo el moralista francés un pintor de costumbres, pretende justificar un hecho y trazar un cuadro fiel de las acciones humanas, mientras que el filósofo inglés parte de ese pretendido hecho del egoismo universal y necesario para combinar un sistema de moral y trazar á los hombres las reglas según las cuales *deben* gobernarse. He ahí por qué hemos refutado á La Rochefoucauld en Psicología *(Sensibilidad,* apéndice al capítulo III), al paso que la crítica del utilitarismo de Bentham depende de la moral.

1. Según Bentham, el ideal, el fin supremo de la vida humana consiste en proporcionarse la mayor suma de goces. Con todo eso, como ciertos placeres pueden ser fuente de males, y ciertos dolores, fuente de goces, se sigue de ahí que el bien, la regla absoluta de nuestras acciones es, no precisamente el placer, sino *lo que nos proporciona* el placer y *lo que nos evita el dolor.* Ahora bien, la aptitud de una cosa para preservarnos de un mal ó proporcionarnos un bien, es lo que se llama *utilidad* de esta cosa. Lo útil, tal es, en realidad, el soberano bien, el fundamento de la moral, y la moral, en definitiva, no es más que el *cálculo de la utilidad de las cosas.*

2. Bentham se pone en seguida á clasificar los diferentes placeres según su valor relativo. Para ello, los compara desde el punto de vista de su *intensidad,* de su *duración,* de su *proximidad,* de su *certidumbre,* de su *pureza,* de su *fecundidad* y de su *extensión*[1].

Después saca en conclusión que la prudencia y el deber consisten en preferir el placer seguro al incierto, el placer puro al que está mezclado, el que es durable, al pasajero. Y como, por otra parte, existen placeres muy vivos, pero de poca duración, como la pasión satisfecha, y otros menos intensos, pero más duraderos, como la salud, Bentham combina estas diversas relaciones y establece las reglas que deben dirigirnos en la elección de los placeres. Tal es el objeto de su *aritmética de los placeres;* y deduce que la moral, que es el arte de ser feliz, se reduce á combinar el *máximum de placer* con el *mínimum de dolor.*

3. Aunque Bentham funda la moral en el interés *personal,* no quiere esto decir que excluya el interés general y la dicha ajena. Al contrario, considéralos como indisolublemente unidos, y esto, por dos razones:

a) Siendo el hombre *sociable* por naturaleza, se desarrolla tanto mejor cuanto más próspera es la sociedad en

[1] Los placeres son *puros,* para Bentham, cuando no van mezclados con ningún dolor; son *fecundos,* cuando arrastran en pos de sí otros placeres, y *extensos,* cuando pueden ser gozados simultáneamente por el mayor número de personas.

Notemos que, entre todas estas diferencias, Bentham no tiene en cuenta la *cualidad* de los placeres. Para él, todos los placeres son de la misma especie, y sólo pueden diferir por su *cantidad (intensidad ó duración),* ó por alguna circunstancia extrinseca, tal como su *certeza,* su *proximidad,* etc. Más adelante veremos que en esto Bentham es consecuente con el principio del interés.

que vive; por eso es el primero en aprovechar de los frutos que á ella aporta. *Trabajando para la colmena,* dice Bentham, *la abeja trabaja también para sí.* De suerte que el medio más seguro de salvaguardar nuestro propio interés es el de velar por el de los demás. «Haced bien á vuestros amigos, y vuestros amigos os lo recompensarán; viceversa, la avaricia, el egoísmo y todos los vicios son para el que se entrega á ellos un motivo de vergüenza y de miseria» [1];

b) El hombre es, además, un ser *simpático,* que vibra al unísono de lo que lo rodea: lo mismo que goza con el placer, sufre con la desgracia de su semejante; los demás le devuelven el bien que él les ha hecho, de igual modo que un espejo refleja la luz, y desde este punto de vista también, su propio interés le ordena procurar el bien de aquellos con quienes vive. El altruísmo, en realidad, no es más que un egoísmo clarovidente.

¿Qué pensar de ello? ¿No es el hombre, en realidad, como lo representan Bentham y los utilitaristas, más que una máquina de cálculo al servicio de una máquina de placer?

Art. II. — *Crítica de la moral del interés personal.*

§ 1. — Por de pronto, establezcamos claramente en qué difiere el utilitarismo del hedonismo, y en qué se le parece.

1. Ambos son sistemas *egoístas,* que colocan el soberano bien y la ley suprema de la vida en el goce. En vano es que se diga que éste quiere el *placer* y aquél la *utilidad;* lo útil es una noción esencialmente relativa, y si se pregunta qué es lo que se entiende por útil, hay que confesar que es lo que sirve para proporcionar el goce.

2. Pero media esta diferencia, que, si el discípulo de Aristipo quiere el goce inmediato, intenso, embriagador, sin cuidarse del precio á que lo obtiene ni de las consecuen-

[1] Se invoca á veces la autoridad del Evangelio en favor de esa caridad interesada; es un error. En esta máxima: *haced al prójimo lo que quisierais que se os hiciese á vosotros, y no le hagáis lo que no quisierais que se hiciera con vosotros,* no es un *motivo* de acción que se nos propone, sino un simple *criterio.* No se nos dice: haced esto *á fin* de que se os haga lo mismo, sino solamente: *si queréis saber* lo que es menester hacer á ótro, preguntaos qué esperáis de los demás.

cias que acarrea, el utilitarismo es más prudente: calcula, prevé, emplaza, á fin de llegar á gozar lo más que le sea posible y á poca costa; su objetivo no es el placer en sí, sino la *maximisación* del placer, según la bárbara expresión de Bentham.

3. De esto se desprende que el hedonista no tiene más que dejarse guiar por el ciego instinto y seguir pasivamente su atracción; mientras que la práctica del interés supone la prudencia, la reflexión y hasta cierta energía de voluntad para resistir á los impulsos inconsiderados del deseo y de la pasión. He ahí por qué, no obstante concordar en el fondo, estos dos principios están lejos de aconsejar siempre las mismas cosas. Á mí me gusta este alimento, pero es contrario á mi salud; el placer me impele, el interés me contiene; si soy goloso, lo comeré; si temo el dolor me abstendré.—(Cf. la fábula de Florián, *Los dos Zorros.)*

Por eso, el principio del interés da á la conducta un carácter de estabilidad, de decencia y de regularidad que la acerca mucho á la vida racional, y que contrasta con la frivolidad, el capricho y la incoherencia de la vida del placer.

4. Sin embargo, si desde este punto de vista el interés es superior á la pasión, le es inferior en el sentido de que se niega absolutamente á todo movimiento generoso; los actos que inspira pueden ser más sensatos, pero son siempre fríamente egoístas, al paso que la pasión no es incompatible con cierta generosidad que nos lleva á olvidarnos de nosotros, á sacrificarnos.

§ 2. *Refutación.* — La identidad radical del interés y del placer explica por qué se refutan entre sí con los mismos argumentos.

1. El interés está despojado de todos los caracteres que constituyen la ley moral.

a) No es *obligatorio.* Después de todo, mi interés es mi ventaja y mi bienestar; en esto nada hay superior á mí que pueda ligarme moralmente, imponerme la obediencia y ordenarme el respeto. El interés aconseja, no manda; yo puedo siempre renunciar á mi interés; por eso, toda regla utilitaria es necesariamente hipotética: el comerciante está obligado á ser honrado, so pena de perder sus parroquianos; pero no está obligado á conservarlos;

b) Nada hay que sea menos *universal,* menos *invariable* que el interés; cambia incesantemente, según las personas, los gustos, las circunstancias. El interés del rico no es el del pobre; ni el del negociante, idéntico al del comprador;

c) Además, una ley fundada en el interés resultaría, con frecuencia, *desconocida, impracticable.* En efecto, la utilidad sólo aparece en el resultado final; el acto es bueno si logra buen éxito, y malo si fracasa. Si, pues, la utilidad es el único bien, se desprende que los actos son, en sí, indiferentes, y que no tienen más valor que el de las consecuencias que llevan consigo. Ahora bien, las consecuencias son, á menudo, difíciles de prever y más difíciles todavía de reprimir; pues dependen, casi siempre, de circunstancias exteriores que escapan á nuestro poder.

2. Pero es, sobre todo, á la luz de la conciencia moral donde aparece lo absurdo de semejante sistema; todos los fenómenos morales se encuentran en él falseados ó desnaturalizados. Realmente, si el interés es el soberano bien, la ley suprema de la vida, se deduce que el mal, la culpa, la inmoralidad residen en el *desinterés.* Bentham declara formalmente que nuestras acciones no son malas *sino cuando lesionan á nuestro interés, y que toda acción es buena cuando lo favorece.* Es necesario, pues, admitir que el bribón diestro, que por los medios más reprobados, consigue llenar sus arcas arruinando á los demás, es un hombre perfectamente honrado; que no solamente nada tiene qué reprocharse, sino que es acreedor á la consideración pública, y hasta á una recompensa proporcionada á los beneficios que ha realizado; mientras que el hombre generoso que ha obrado en contra de su interés, por socorrer á su semejante, es un miserable, digno de desprecio y de castigo, que no debe esperar de su acción más qne la vergüenza y el remordimiento.

La conciencia humana protesta contra semejantes conclusiones. Siempre ha distinguido entre una buena acción y un buen negocio; puede admirar la habilidad del que alcanza éxito, y hasta felicitarle; pero reserva su estima para el hombre honrado que cumple con su deber sin preocuparse de su interés, y mucho más todavía, si lo sacrifica voluntariamente al bien de sus semejantes.

3. Por más que Epicuro y Bentham se empeñen en decir que, lejos de proscribir la virtud, la recomiendan á

los demás, y que ellos mismos la practican, en realidad la falsean y suprimen. Esa justicia, esa templanza que tanto nos ponderan, carecen para ellos de todo valor; sólo son *medios* para procurar su interés y su bienestar; las abandonan y desprecian desde que las consideran inútiles. *En cuanto á la virtud, que de nada sirve,* dice cínicamente Hume, *es buena para ponerla en el calendario.*

4. Por lo demás, no se ve el principio con el cual pretende Epicuro substituir el interés al placer, lo útil á lo agradable; porque, en fin, si el goce es soberano y sólo la sensibilidad es la que juzga, ¿en virtud de qué derecho pueden ordenarme preferir el placer estable, tranquilo y refinado al goce vivo, grosero é inmediato? Es ésta una cuestión de puro gusto, que no se discute; tócale á cada uno, en último caso, decidir en la elección de lo que más le plazca.

Por eso, los discípulos de Epicuro renunciaron pronto á la templanza y á la moderación de su maestro para volver á las vergonzosas doctrinas de la escuela de Cirene, viéndose á un Metrodoro, por ejemplo, proclamar *que en el fondo sólo existen los placeres del cuerpo y en particular del vientre; que éste es el verdadero objeto de la filosofía conforme á la naturaleza.* — *Epicuri de grege porcus,* dice Horacio. De ahí dimana la afrenta que envuelve el calificativo *epicúreo.*

5. Respecto á la *aritmética* de Bentham, en vano se busca cuál es la medida común que le permite comparar entre sí y adicionar cantidades tan desemejantes como la certidumbre y la intensidad de los placeres, y por cuál sistema de signos logra representar, de una manera fija é inteligible para todos, fenómenos tan variables, tan subjetivos, tan inasequibles como un sentimiento ó una satisfacción del corazón. Es esto, como ya lo hemos dicho en su lugar respectivo, lo que hace ilusoria toda tentativa de *estesimetría.*

6. En resumen, puede decirse que la moral del placer refuta á la moral del interés, y que la moral del interés rechaza á la moral del placer.

De un lado, el utilitarista no tiene trabajo en demostrar que no se puede úno atener al placer; porque ciertos placeres engendran el dolor, y ciertos dolores son manantiales de placer. Necesario es escoger; y si hay que escoger, es que el placer no es un principio que se baste á sí mismo.

Á su vez, el hedonista demuestra, con gran facilidad también, que la utilidad no tiene tampoco el carácter de principio; puesto que *ser útil,* equivale á servir para algo, es ser esencialmente medio; y, si se le pregunta para qué sirve lo útil, el utilitarista se ve obligado á confesar, que sirve para proporcionar el placer y el bienestar: es decir, vuelve á caer en el principio cuya inutilidad acaba de demostrar.

Stuart Mill ha creído remediar estos defectos del *interés personal* substituyéndolo con el *interés general.*

CAPÍTULO III

EL INTERÉS GENERAL DE STUART MILL

Stuart Mill, discípulo de Bentham, es, como su maestro, partidario acérrimo de la moral del interés; pero pretende perfeccionarla armonizándola más con los hechos.

ART. I. — *Exposición del sistema.*

La corrección que introduce en el sistema recae sobre dos puntos.

1. Bentham, al no admitir ninguna diferencia específica entre los placeres, limitábase á clasificarlos según su *cantidad* y las circunstancias extrínsecas que los acompañan. Stuart Mill reconoce que difieren, además, por su naturaleza y por su *calidad;* que existen placeres superiores que deben ser preferidos siempre á ciertos goces bajos y groseros, sean cuales fueren, por otra parte, su intensidad y sus posibles consecuencias; tales son los placeres del espíritu y del corazon comparados con los placeres de los sentidos, porque, dice Stuart Mill, todos, ó casi todos aquellos que los han experimentado, los han colocado siempre en el primer lugar. *En suma, es preferible ser un Sócrates mal satisfecho, que un cerdo repleto.*

2. Bentham había comprendido la necesidad de completar el motivo egoísta del interés puramente personal por medio del motivo más noble del interés general:

por eso propone, como objeto último de la moral, el mayor grado de felicidad para el mayor número. Sin embargo, estando estos dos intereses, según él, indisolublemente unidos y necesariamente armonizados, ninguna razón existía para distinguirlos y subordinarlos. Realmente, el bien del conjunto, no es más que un medio de llegar siempre al bien del individuo.

Stuart Mill los distingue, admite su oposición posible, y subordina expresamente el interés personal al interés general, haciendo de la felicidad de la humanidad el verdadero fundamento y la ley suprema de la moral. Según él, toda acción es buena cuando tiende á proporcionar esta felicidad; es mala cuando la retarda ó le opone obstáculos[1].

En el siglo XVII, Puffendorf había ya desarrollado ideas análogas, pero con menos aparato científico; por eso puede considerarse á Stuart Mill como el verdadero representante del sistema del interés general.

ART. II. — *Crítica.*

Es cierto que esas modificaciones realzan mucho la concepción utilitaria; ¿pero la hacen más sólida? — No lo creemos.

§ 1. — Y, por lo pronto, en cuanto á la *calidad* de los placeres que Stuart Mill pretende, ante todo, que tomemos en cuenta.

1. Nosotros admitimos sin mayor esfuerzo, que existen placeres nobles y delicados por su naturaleza, y placeres vulgares y groseros; que los goces del espíritu y del corazón son superiores y preferibles á los sensuales, y que la felicidad del hombre es de un orden muy distinto al del goce del bruto; pero, pretendemos que Stuart Mill no puede establecer esa jerarquía é imponer esa preferencia, sin recurrir á un criterio superior á la sensibilidad y á la

[1] Tocante á saber cómo, según Stuart Mill, se ha transformado el motivo egoista, poco á poco, en motivo desinteresado, absoluto y obligatorio, y cómo, después de haber buscado el interés general como *medio* de nuestro interés particular, hemos venido á quererlo absolutamente y como *un fin;* vuélvase á leer lo que hemos dicho sobre las *Teorías empíricas* relativas al origen de la conciencia moral. *Parte primera, cap. III, art. I.*

pura experiencia, y, por consiguiente, sin ponerse en contradicción con el principio fundamental del utilitarismo.

En efecto, la sensibilidad, por su esencia, sólo tiene en cuenta la intensidad de los placeres; para ella, un placer, sea cual fuere su naturaleza, se limita á ser más ó menos agradable; aquí, las preferencias resultan pura cuestión de gusto, que no se discute. Luego, si de dos placeres de idéntica intensidad, Stuart Mill afirma que el úno es mejor en sí y debe ser preferido al ótro, es porque él los mide conforme á algún principio extraño al placer mismo y que la sensibilidad no puede proporcionar ni apreciar.

Y, realmente, después de haber recurrido, en vano, á la experiencia de ótro, invoca razones de altivez, de libertad, de dignidad personal, de dicha verdaderamente humana, que exigen la satisfacción de las facultades más elevadas; no es, pues, el placer, como tal, el que constituye el bien y la regla de los actos, sino el valor de la facultad de donde emana; y así, volvemos, después de un rodeo, al principio de la jerarquía de las facultades y del ideal humano concebido por la razón.

2. Se ve, desde luego, en qué dilema se encuentra encerrada la moral utilitaria. Si, por una parte, pretende, con Bentham, que los placeres sólo se distinguen por la *cantidad,* no cabe duda que es consecuente consigo misma y con el principio del interés, que, en definitiva, es el goce y el bienestar; pero, no funda más que una moral subjetiva y variable, es decir, una nada de moral; y, además, está condenada á sostener esta enormidad, que la dicha humana no se distingue específicamente del bienestar del animal.

Si, por otra parte, admite, con Stuart Mill, que los placeres difieren sobre todo por la *calidad,* evita esos inconvenientes, pero es para renegar de su propio principio y contradecirse á sí misma apelando á la razón.

§ 2. — Relativamente á la segunda corrección que Stuart Mill hace sufrir á la doctrina de Bentham, es evidente que el bien general es un principio superior al motivo egoísta; puesto que permite la generosidad, la abnegación, el olvido y el sacrificio de sí mismo; es, además, más estable y menos caprichoso; pero, en suma, se presta á las mismas objeciones.

1. Tampoco reune los caracteres esenciales á la ley moral.

a) No es ni *inmutable* ni *universal.* Después de todo, cada cual aprecia el interés general según sus ideas y sus gustos personales; éste, lo hará consistir en un gran acopio de riquezas; aquél, en la calma y tranquilidad; ótro, en la gloria, etc.;

b) Dista mucho de ser suficientemente *conocido* y *practicable;* porque, si nos es, con frecuencia, difícil determinar dónde se halla nuestro propio interés, ¿qué inteligencia humana será capaz de determinar experimentalmente lo que es más ventajoso para la dicha de la humanidad? El universo es asaz complicado para no perder en este laberinto el hilo de nuestros cálculos;

c) Agreguemos que el interés del mayor número nada nos dice respecto de nuestros deberes para con Dios y para con nosotros mismos, y que, por consiguiente, no se puede establecer el fundamento único de la moral, sin suprimir, por esta misma razón, la parte mayor y más importante de nuestras obligaciones;

d) Sobre todo, y por último, no es obligatoria; porque, del punto de vista estrictamente utilitario, nadie está obligado á renunciar á su ventaja personal cuando ésta entra en conflicto con el bien general.

2. Es verdad que esto, según Bentham, no pasa de ser una hipótesis quimérica; que estos dos intereses están siempre y necesariamente de acuerdo, de modo que el que vela por los asuntos de los demás, vela también, *ipso facto,* por los suyos propios.

¿Es eso lo que enseña la experiencia? La conexión existe, sin duda; no se puede negar que *en cierto sentido, á la larga ó á la corta,* el bien del conjunto redunda en pro del bien particular y que, según la frase de Marco Aurelio, *el bien de la colmena es el bien de la abeja;* pero es falso que en cada caso particular estén siempre esos dos intereses de acuerdo[1]. «¿Cómo imaginar, dice Prévost-Paradol, que un ciudadano sufra voluntariamente un mal presente y personal por consideración al bien futuro y general de la sociedad de que forma parte, y soportar

[1] Notemos que las recompensas futuras no entran para nada en la moral utilitaria. Todas las teorías empíricas ofrecen este defecto radical de considerar la vida presente como bastándose á sí misma y debiendo equilibrarse por sí misma.

voluntariamente la desigualdad de las condiciones, el trabajo manual, la pobreza, para evitar al conjunto de la sociedad el azote de la anarquía? ¿Cómo el afrontar la muerte en un campo de batalla para salvar á sus conciudananos y á la posteridad de la caducidad de la patria? Eso sería hacer esfuerzos de razonamiento y actos de heroísmo intelectual de los cuales es incapaz la naturaleza humana; por eso apenas si los efectúa».—*(La Nueva Francia.)*

3. El desacuerdo es, pues, posible entre estos dos intereses; Stuart Mill lo reconoce, y en este caso, quiere que el interés privado quede siempre subordinado y, en caso necesario, sea sacrificado al interés público. ¿Pero, con qué derecho? Después de todo, ésos son dos hechos, ¿y en qué un hecho sería más obligatorio que ótro?

Se dice: ¿no es evidente que el bien de todos vale más que el bien de uno solo?—Sin duda, si se invoca un ideal de deber y de orden absoluto concebido por la razón; pero no olvidemos que el único criterio del bien para el utilitarismo, sea cual fuere, es la sensibilidad; ahora bien, para la sensibilidad, no existe otro bien que el goce, y agreguémoslo, el goce que experimenta uno mismo: luego la dicha de la humanidad no puede lógicamente tener valor para el individuo en tanto no se traduzca en goce personal. Es, pues, un contrasentido, una verdadera contradicción desde el punto de vista utilitario sacrificar éste á aquélla.

En resumen, la refutación del *interés general* se reduce al dilema siguiente: Ó bien, con Bentham, no se ve en el interés general más que un *medio* de amparar el interés individual, y entonces no se sale del egoísmo puro; ó bien, con Stuart Mill, se hace de él un *fin en sí,* al cual debe subordinarse y sacrificarse el interés personal, y entonces se renuncia al principio del interés.

CAPÍTULO IV

EL ALTRUÍSMO DE A. COMTE Y DE HERBERTO SPÉNCER

ART. I. — *Exposición.*

Á creer las teorías evolucionistas, la moralidad absoluta consiste en la conformidad perfecta de las voluntades particulares con la tendencia general de la evolución universal. Ahora bien, este resultado no puede conseguirse sino por el triunfo definitivo del altruísmo sobre el egoísmo, que será el término mismo de la evolución.

Según A. Comte y H. Spéncer, el altruísmo emana del egoísmo por una transformación natural cuyas etapas sucesivas se pueden determinar así:

1. En su origen, el hombre vive solitario bajo la ley del egoísmo absoluto;

2. Bien pronto, siente la necesidad de asociarse á sus semejantes, y, por consiguiente, la de concurrir al bien general, por su propio interés.

3. Insensiblemente, en virtud de la asociación de las ideas, pierde de vista este objeto egoísta, y persigue como un fin el bien general, que no era al principio para él más que un medio. Así aparece el instinto altruísta, como un efecto del hábito y de la asociación.

4. Esta asociación, fortificándose más y más, se hace indisoluble; se fija en la especie en virtud de la herencia, y reviste así en los individuos el carácter de un principio *à priori,* absoluto, innato, que nos impone la obligación de subordinar nuestro interés particular al bien del conjunto. En esta etapa nos encontramos actualmente; está caracterizada por la lucha del egoísmo contra el instinto altruísta mal consolidado todavía.

5. En fin, día vendrá, en el cual, habiendo adquirido el altruísmo más robustez y consistencia, absorberá por completo al egoísmo, de tal modo que, gustosísimos, nos sacrificaremos por el prójimo, sin pensar en ello, con la misma naturalidad con que hace el pájaro su nido. Ése será el período definitivo, el término de la evolución.

Así es cómo, según H. Spéncer, el porvenir de la mo-

ral está en la compenetración cada vez más completa del egoísmo con el altruísmo para formar el *Ego-altruísmo.*

ART. II. — *Crítica.*

1. La moralidad no tiene cabida en la hipótesis evolucionista. En efecto, estando determinadas todas nuestras acciones y todas nuestras tendencias, por las mismas leyes de las cuales son la realización parcial, cada ser, á cada instante de su existencia, realiza fatalmente en sí mismo la evolución en el punto en que está; nadie puede adelantarla ni atrasarla. El hombre no tiene, pues, otro mérito al seguir la corriente que lo arrastra, que el de poder oponerse á ella.

2. Además, ¿cuál podría ser la moral en una teoría que es la negación misma de toda justicia y de toda caridad?

Según H. Spéncer, la eliminación de los débiles por los fuertes es la condición misma del progreso; de esto se infiere que la justicia, que consiste en respetar el derecho del más débil, y la caridad, que ordena al fuerte auxiliar al que no lo es, resultan positivamente inmorales como contrarias al progreso y á la evolución.

CAPÍTULO V

EL EUDEMONISMO RACIONAL DE ARISTÓTELES

ART. I. — *Exposición de esta teoría.*

1. La forma más elevada de la moral utilitaria es seguramente el *eudemonismo* de Aristóteles, así llamado porque coloca el soberano bien del hombre en la dicha (εὐδαίμων, dichoso). *Tiende á la dicha, hazte feliz,* tal es, en esta teoría, el motivo último de nuestras acciones.

Pero Aristóteles no se satisface con una dicha cualquiera: aspira á la felicidad perfecta y verdaderamente humana, es decir, á la felicidad que se funda en la verdadera naturaleza, y que resulta de la actividad propiamente humana (τὸ ανθρώπινον ἔργον). Ahora bien, el acto propio y característico del hombre, es el acto racional,

esto es, el acto virtuoso. Por eso, la regla moral puede formularse así: *Sé virtuoso para ser feliz.*

2. Vese cuán superior es semejante doctrina á las morales utilitarias que hemos analizado hasta aquí.

a) Por lo pronto, ya no son jueces de la felicidad la experiencia y la sensibilidad, sino la razón. Para Aristóteles, la dicha no se reduce al goce más ó menos pasajero, más ó menos superficial de alguna de nuestras facultades; consiste en la satisfacción adecuada, profunda, definitiva de todo nuestro ser, que resulta de una vida ajustada á la razón. De donde, el nombre de *eudemonismo racional,* que de preferencia se le concede.

b) El utilitarismo vulgar limita sus aspiraciones al bienestar de esta vida; el eudemonismo abraza los destinos de la vida futura, donde nos será dado gozar de la dicha perfecta por la posesión del soberano bien y por la contemplación de la verdad absoluta.

Art. II. — *Crítica.*

§ 1. — Á pesar de su incontestable elevación, esta concepción moral cae bajo las objeciones que levanta toda doctrina interesada.

1. Aristóteles tiene razón, sin duda, en no separar la dicha de la virtud, y en afirmar que no se puede alcanzar aquélla sin pasar por ésta; pero no la tiene cuando hace de la dicha el fin último intencionalmente perseguido, y reduce así la virtud al simple papel de medio.

La consecuencia de semejante hipótesis, es que se puede, sin ningún detrimento de la moralidad, practicar la virtud á pesar suyo, como un mal necesario, y aun lamentar que sea un medio indispensable para conseguir la felicidad, como se emplea un remedio repugnante y doloroso para recobrar la salud.

2. Por otra parte, la dicha no podría imponer una verdadera obligación; por sí misma no puede inspirar más que los cálculos de la prudencia y darnos este consejo del interés bien entendido: *Si quieres ser verdaderamente feliz, sé virtuoso.*

3. Este criterio del bien no concuerda tampoco con los hechos de la conciencia moral.

Efectivamente, si nada hay superior á la felicidad,

puedo *lamentar* no hallarla ó no alcanzarla completamente; pero no puedo experimentar por ello ni *remordimiento* ni *arrepentimiento;* puedo quejarme, pero no despreciarme; soy desgraciado, pero no seré jamás un miserable. Como se ve, hay aquí todo un orden de ideas que carece de explicación en la teoría aristotélica [1].

§ 2. — Se objeta á esto que la felicidad es el término necesario de toda tendencia, la grande, la única razón de querer y de obrar; que en todas las cosas queremos necesariamente ser afortunados, porque no podemos dispensarnos de amarnos á nosotros mismos.

1. Puédese responder que el deseo de la dicha, como el amor de sí propio, es sin duda el principio y el primer *móvil* de todos nuestros actos, pero que no es necesariamente su *motivo* y su *razón:* la prueba está en que, si es imposible renunciar positivamente á ello, podemos siempre hacer abstracción de ello. Menos todavía es la razón y la medida de su moralidad, puesto que un acto entraña tanto más valor moral cuanto menos se preocupa úno de la felicidad que proporciona.

2. Si la objeción fuese fundada, si el deseo de la felicidad fuese el único motivo de todos nuestros actos, la moral lo abarcaría todo; no habría lugar para la inmoralidad. Tanto valdría decir sencillamente: la voluntad no puede querer más que el bien, luego todos los actos voluntarios son buenos; ó también: cada cual hace lo que le *place,* luego el placer es la ley universal y única de los actos humanos.

Indudablemente, cada uno hace, en suma, lo que desea y le place; pero de ningún modo se puede deducir de eso que el placer sea la única cosa deseable, y que

[1] Si esto es así, ¿cómo comprender la doctrina cristiana, que propone la beatitud eterna como el fin último y el soberano bien del hombre?

Notemos que, si el bien y la dicha son distintos por el análisis, en sí y prácticamente son una sola y misma cosa considerada bajo dos aspectos; la dicha, en realidad, no es más que la conciencia del bien poseído y de la perfección realizada, y es tan imposible hallar la dicha allí donde el fin no es alcanzado, como no gozar de ella donde existe.

"Estos dos aspectos de lo deseable, dice Mons. de Hulst, pueden estar separados aquí en la tierra; nosotros podemos buscar la felicidad en otra parte fuera del bien, y querer el bien sin pensar en la felicidad; pero cuando impere la razón, esta distinción será imposible: el bien se mostrará tal cual es, manantial único de bienaventuranza; virtud y felicidad, vicio y miseria serán confundidos para siempre."

todos los bienes que se anhelan sean placeres. En Psicología hemos demostrado que nuestras inclinaciones no son reducibles al egoísmo.—*(Sensibilidad,* apéndice al capítulo III, pág. 138.)

APÉNDICE

Lo útil y lo agradable — La dicha y el deber.

Si el interés, por elevado y bien entendido que se le suponga, no puede constituir el fundamento de la moral y confundirse con el deber, de ninguna manera podemos sacar en conclusión que estas dos nociones se opongan entre sí, de modo que una acción no pueda ser honrada á menos de ser contraria al interés, ni útil sin ser inmoral.

Al contrario, no es difícil probar que, en principio, la conformidad existe, que es necesaria, por más que, á veces, parezca difícil su realización en el terreno práctico.

I. — *Conformidad de lo útil y de lo agradable, de la dicha y del deber.*

Estas dos nociones están unidas entre sí por un lazo psicológico y metafísico á la vez.

1. Es una ley fundamental de psicología que toda actividad normal lleva consigo un doble resultado: un desarrollo del ser y un deleite correspondiente y proporcionado. Ahora bien, el acto lícito y conforme al deber es el acto normal por excelencia; luego, por lo mismo que desarrolla armónicamente lo que existe de mejor en nosotros, debe también hacernos experimentar ese máximum de placer, esa satisfacción de nuestras más elevadas aspiraciones que constituye nuestro supremo interés y que se llama la *felicidad.*

De hecho, el deber consiste esencialmente en tender á la perfección de nuestra naturaleza; ahora bien, la felicidad, no es otra cosa sino el sentimiento de la perfección poseída.

2. Esta conformidad de lo útil con lo agradable, de la virtud con la dicha, puede también establecerse metafísicamente y *á priori.* En efecto, un Dios tan inmensamente bueno no ha podido crearnos sino para ser felices; por tanto, si somos fieles al orden que Él ha establecido, si observamos la ley que nos ha trazado, no podemos dejar de serlo. *Es menester que la virtud sea dichosa,* es un principio absoluto de la razón práctica, tan necesario como el principio de causalidad ó de finalidad, y que hace que nos rebelemos en presencia de la virtud desdichada ó del vicio impune. Esta conformidad de la perfección y de la dicha constituye el fundamento de toda moral.

Así, pues, si Zenón y Epicuro han cometido el error de identificar estas dos nociones, colocando, el primero, la dicha en la sola práctica de la virtud, y el segundo, haciendo consistir la virtud únicamente en buscar la dicha, no menos error sería si se las separase, creyendo que es posible hallar la felicidad fuera de la virtud.

II. — *Condición de esta conformidad.*

Pero, entonces, se dirá, si el acuerdo es indisoluble entre lo útil y lo agradable, de modo que no es posible alcanzar lo úno sin lo ótro, ¿por qué no subs-

tituir el motivo atrayente del interés y de la dicha al motivo austero del deber? En vez de repetir á los hombres: Sed probos, sobrios, animosos, etc., ¿por qué no contentarse con decirles: Sed felices?

— Eso sería destruir la moralidad y, por consiguiente, la dicha misma, que es su consecuencia necesaria.

1. En efecto, el deber debe ser querido por si mismo y absolutamente; ahora bien, substituir lo útil por lo agradable, es no querer el bien sino por lo que tiene de útil, y porque se ve en él un medio de dicha; es quitarle su carácter de fin en si y de obligación absoluta, para caer en todas las contradicciones de la moral interesada. No es perseguir, pues, el ideal de nuestra naturaleza, y, desde luego, es perder todo derecho á la felicidad. Luego, si bien toda acción agradable es de por sí soberanamente útil no podría ser indiferente substituir un motivo á ótro, y decir: esta acción me reporta ventaja, luego es agradable.

2. Tanto más cuanto que esta conformidad está lejos de ser experimentalmente evidente en la práctica de la vida. Somos árbitros de conocer siempre lo agradable y el deber, pero nuestra inteligencia es harto limitada para discernir, en todas las circunstancias, nuestro verdadero interés; porque á menudo acontece, que lo que es útil inmediatamente y bajo cierto aspecto, se hace perjudicial, tarde ó temprano, ó bajo otra distinta faz.

De ahí el desacuerdo aparente que existe, con frecuencia, entre el interés y el deber. Este dinero me sería útil: ¿se sigue de ahí que procederé honradamente si me lo apropio? Temistocles propone á los atenienses incendiar la flota de Esparta, surta en el puerto de Gythión y asegurarse así la supremacía; consultado Aristides, reconoce la utilidad del proyecto, pero, al propio tiempo, su falta de decoro: oida su opinión, los atenienses rechazan el consejo.

3. Por lo demás, no hay que olvidar que solamente en la otra vida es donde se establecerá plena y definitivamente la conformidad entre la dicha y la virtud; aquí, en la tierra, sólo puede ser parcial ó provisional; por eso la razón no queda plenamente satisfecha en tanto no añade á los intereses flotantes de la vida presente el interés supremo de la vida futura. Según la observación de Leibniz, "para demostrar de una manera completa que todo lo que es agradable es útil, y que todo lo que es vergonzoso es perjudicial, hay que admitir la inmortalidad del alma y el gobierno del universo por un Dios muy sabio y muy bueno."

4. De lo dicho se infiere que, si en si y absolutamente la conformidad de lo útil y de lo agradable es incontestable é indisoluble, por lo que á nosotros toca y prácticamente no se realiza en tanto lo honesto no figura en primer lugar en nuestras intenciones: *honestate dirigenda utilitas*, dice Cicerón; y que aparece el desacuerdo tan pronto nos proponemos hacer de lo útil el criterio y la medida de lo agradable. En realidad, subordinar el deber á la dicha, es oponerlos, y oponerlos, es destruirlos. Según la observación muy justa de Descartes, *la dicha no es el blanco al cual hay que tirar, es el premio conquistado por los que dan en él.*

"El hombre feliz, dice T. Reid, no es el que se ocupa de su dicha, sino el que deja á Dios el cuidado de la dicha, sin dejar de perseguir con ardor el camino del deber." Es el pensamiento del poeta:

Cumplamos nuestro deber y dejemos hacer á los dioses.

Nuestros padres decían: *Haz lo que debes*, venga lo que viniere.

"Dos cosas, dice Cousin, hay que repetir incesantemente por la verdad que encierran: la primera es que el bien debe ser cumplido, sean cuales fueren sus consecuencias; la segunda, que estas consecuencias no pueden dejar de ser felices."

Sección II. — DOCTRINAS SENTIMENTALES

Ya lo hemos visto: es en vano que se pretenda hacer dimanar el altruísmo del egoísmo y fundar la moral sobre el interés. ¿Ofrece el *sentimiento* una base más sólida? Varios filósofos así lo han pensado; por eso buscan ellos las reglas de las costumbres en los impulsos desinteresados que ponen en jaque á nuestras inclinaciones egoístas, y que se ha convenido en denominar *el corazón.*

La superioridad de las doctrinas sentimentales sobre las doctrinas utilitarias es evidente. Haciéndonos una ley el preferir siempre á nuestra ventaja personal las emociones desinteresadas de la simpatía y el amor de nuestros semejantes, dan á la moral un carácter de nobleza y de generosidad que seduce; impelen á la abnegación, al sacrificio de sí mismo, al heroísmo. El sentimiento tiene aún sobre el interés la apreciable ventaja de ser conocido inmediatamente; falta saber si es un guía seguro, y si puede servir de fundamento á la moral.

Las principales formas de la moral del sentimiento son: la teoría del *sentido moral,* de T. Reid; la de la *benevolencia,* de Hútcheson; la moral de la *simpatía,* de Adam Smith; en fin, lo que se ha convenido en llamar la moral del *honor.*

CAPÍTULO I

LA TEORÍA DEL SENTIDO MORAL Y LA TEORÍA DE LA BENEVOLENCIA

ART. I. — *El sentido moral.*

§ 1. — La escuela escocesa, con T. Reid, pretende que nosotros estamos dotados de un sentido particular que aprecia empíricamente y por la impresión que experimenta, el valor moral de nuestras acciones, poco más ó menos como el gusto distingue lo dulce de lo amargo, ó el oído, los sonidos armoniosos de los sonidos discordantes; y, por consiguiente, que la única regla de conducta

consiste en seguir ciegamente las indicaciones de este *sentido moral,* de *este instinto del bien.* Todo lo que le agrada es bueno y debe hacerse; todo lo que le repugna es malo y debe evitarse. Hume en Inglaterra, J. J. Rousseau en Francia, Jacobi en Alemania han sostenido ideas análogas[1].

Más adelante veremos si esta *satisfacción de sí mismo* constituye una sanción suficiente; por el momento, notemos que, lejos de fundar la ley, supone el conocimiento de ella, puesto que la primera condición para experimentar ese sentimiento, es saber que se ha obrado bien.

§ 2. *Crítica.* — Ya hemos tenido ocasión de refutar esta teoría, considerada como explicación psicológica de la conciencia moral (Parte I, cap. III, art. II); demostremos, ahora, que también es impotente para fundar la moralidad.

1. La primera objeción que levanta, es que, siendo la sensibilidad una facultad ciega y fatal, es completamente ilógico confiarle la dirección de un ser inteligente y libre. En hecho, es hacer revivir, la fábula de *La Cabeza y la Cola de la Serpiente.*

2. Además, el sentimiento está despojado de los dos caracteres esenciales á la ley moral, que son la *obligación* y la *universalidad.*

a) En sí mismo, el sentimiento es una emoción pasajera que puede inclinar, atraer y aún impeler á obrar, pero sin poder obligar á la voluntad; porque el sentimiento es un fenómeno esencialmente subjetivo que se limita al yo modificado; ahora bien, el yo será siempre incapaz de obligarse á sí mismo;

b) Por otra parte, como todo hecho de sensibilidad, depende esencialmente del sistema nervioso, y, desde luego, es variable según las personas, las costumbres, la edad y el estado de salud. Lo que es bueno para úno, será malo para ótro, y lo que ayer era obligatorio, no lo será ma-

[1] Según J. J. Rousseau, la única regla moral es *obrar de manera que no se experimente nunca remordimientos y gozar siempre del testimonio de una buena conciencia... El supremo goce consiste en ese contentamiento de sí mismo; para merecer y alcanzar esa satisfacción se nos ha colocado en la tierra y dotado de libertad; por eso somos tentados por las pasiones y contenidos por la conciencia. ¿Qué más podía hacer en nuestro favor la misma omnipotencia divina?—(Emilio, libro IV).*

ñana; es la negación misma de la ley, porque toda ley supone cierta fijeza, cierta universalidad.

3. Hay que agregar que una misma acción puede provocar en nosotros sentimientos opuestos. En frente del enemigo, el sentimiento patriótico impulsa al soldado al avance, mientras que las afecciones de familia, el instinto de conservación, lo impelen á retroceder. ¿Á cual de ellos obedecer? — al más fuerte? es volver á caer en la moral de la pasión; — al más noble? es renunciar al principio del sentimiento y apelar á la razón que sólo puede juzgar del valor de nuestras emociones.

4. En fin, la moral sentimental conduce á todas las extravagancias y á todos los excesos; porque, desde que no está sometido al dominio de la razón, el sentimiento, aun el más noble y legítimo, corre riesgo de extraviarse, de degenerar en pasión, en fanatismo. Cuando una madre se abandona sin medida á las inspiraciones de su amor maternal, todo lo sacrifica en aras de lo que ella considera el bien de su hijo; desde ese instante ya no existen para ella ni justicia, ni prójimo, ni Dios, ni patria.

Concluímos que, el sentimiento, sea cual fuere, no podría ser erigido en regla suprema de nuestra conducta, y que, en la práctica por lo menos, hay que resistirlo tanto como obedecerlo.

Art. II. — *La moral de la benevolencia de Hútcheson.*

§ 1. *Exposición.* — Según el filósofo irlandés Hútcheson (1694-1747), estamos naturalmente dotados de un *instinto de benevolencia* que nos lleva á querer el bien de nuestros semejantes con prescindencia de nuestro propio interés. La moralidad consiste en obrar conforme á ese instinto, y en dejarnos guiar por las inspiraciones de nuestro corazón. Una acción es buena cuando es inspirada por la benevolencia; es tanto más meritoria, cuanto mayores hayan sido los esfuerzos llevados á cabo para no ceder á la malevolencia y al egoísmo.

§ 2. *Crítica.* — Reducir todos nuestros deberes al amor, á la abnegación, al olvido de sí mismo, es, á no dudarlo, una moral muy elevada, hasta heroica; con la condición, sin embargo, que será motivada con tanta más solidez cuanto más duros hayan sido los sacrificios impuestos por

sus mandatos. Esto es, precisamente, lo que más falta hace á la doctrina de Hútcheson.

1. Ésta se limita á comprobar un hecho, nuestra inclinación á la benevolencia; después, sin dar ninguna razón, erige este hecho en ley de la vida, en fundamento de la moralidad. Después de todo, la benevolencia está, como cualquier otro sentimiento, despojada de los caracteres de obligación, de fijeza y de universalidad que constituyen la ley moral.

2. Otro defecto radical de la benevolencia, consiste en que sus inspiraciones son fatalmente incompletas: sólo se ocupa de nuestros deberes respecto al prójimo; más aun, deja de lado la justicia, tomando únicamente en cuenta la caridad, como si no estuviéramos obligados á cumplir con nuestros deberes de justicia aun para con aquéllos que nos inspiran desapego y antipatía.

3. Finalmente, ¿qué papel puede desempeñar la benevolencia en los deberes para con nosotros mismos, tales como la templanza ó la prudencia?

CAPÍTULO II

LA MORAL DE LA SIMPATÍA

ART. 1. — *Exposición de esta teoría.*

Adam Smith, moralista, y más celebre como economista (1723-1790), propone la *simpatía* como principio de moralidad; por medio de ella pretende resolver la antinomia que se nota, con bastante frecuencia, entre el interés general y el interés privado.

En efecto, por la simpatía, dice, gozamos de la dicha de ótro; su felicidad llega á ser la nuestra; lejos de que haya ningún antagonismo en ellas, no hay ni distinción siquiera, porque ya no formamos más que un solo ser con nuestro prójimo.

§ 1.—En su *Teoría de los sentimientos morales,* A. Smith hace desde luego la psicología de la simpatía.

1. Entendida en el sentido más general, la simpatía es la inclinación natural é instintiva que nos impele á

armonizar nuestras impresiones con las de los que nos rodean. Según A. Smith, no todos los sentimientos son igualmente simpáticos; las pasiones violentas, excesivas ó malévolas, como el odio, la cólera ó el temor, lo son mucho menos que los sentimientos armónicos y benévolos, tales como el amor y la piedad.

2. Hace ver, además, que, siendo esencialmente sociables, queremos, no sólo simpatizar con nuestros semejantes, sino también que nuestros semejantes simpaticen con nosotros; porque la falta de simpatía produce en nosotros una impresión penosísima de aislamiento y de soledad de la cual queremos librarnos, sin omitir esfuerzos.

§ 2. — En la segunda parte de su obra, A. Smith erige el hecho en principio, y pretende deducir de él toda la moral.

1. Según él, el soberano bien de la humanidad, el ideal de orden y de felicidad, por cuya realización debemos todos trabajar, es la simpatía universal. *Obra de modo que provoques el mayor grado de simpatía entre el mayor número de espectadores,* he ahí la ley. Obrar bien, es obedecer á un sentimiento que obtiene la simpatía de aquellos con quienes vivimos; obrar mal, es obedecer á un sentimiento con el cual ellos no pueden simpatizar.

2. A. Smith explica por la simpatía todos los fenómenos morales. *Aprobar* una acción, es sentirse inclinado á imitarla por la simpatía que nos inspira: *condenarla,* es sentir por ella antipatía y aversión. El sentimiento de la *obligación* no es más que el temor de efectuar un acto que excite la antipatía de los espectadores.

Del mismo modo, la noción de *mérito* y de *demérito* resulta de la inclinación que nos lleva á simpatizar con el que, habiendo recibido un beneficio, quiere devolver bien por bien, ó que, después de haber sufrido una injuria, quiere devolver mal por mal; porque, desear el bien ó el mal para alguien, es juzgar que merece ó que desmerece, que es digno o indigno.

Como se ve, en esta teoría, lo que nosotros apreciamos, desde luego y directamente por la simpatía que nos inspira, es la conducta ajena.

3. ¿Cómo, pues, según A. Smith, apreciaremos el valor de nuestros propios actos? Hay que hacer un rodeo. Supongamos nuestros actos efectuados por ótro, coloquémo-

nos en lugar de un *espectador imparcial,* y veamos si él simpatizaría con el sentimiento que los inspira. En este caso, son buenos; en el caso contrario son malos.

Tal es la doctrina de la *simpatía.* — ¿Cuál es su valor?

Art. II. — *Crítica de esta teoría.*

1. Si la benevolencia que nosotros mismos experimentamos no nos puede servir de ley, como lo hemos demostrado al refutar á Hútcheson, se ve todavía menos en qué la simpatía de ótro se impondría como regla á nuestra conducta. Realmente, he ahí dos hechos que no tienen ni más ni menos valor obligatorio.

La teoría de Adam Smith presenta, además, esta anomalía, que en vez de juzgar los actos ajenos según los nuestros, son nuestros propios actos los que apreciamos según el efecto que producen en ótro. De esto se infiere que la moral tiene un fundamento completamente extrínseco, que no es más que la opinión; y que un hombre, que vive en absoluta soledad, será incapaz de discernir el bien del mal.

2. Advirtamos también que muchas cosas excitan la simpatía sin tener nada de común con la moralidad; por ejemplo, una linda cara, los modales corteses, una voz agradable, y que, por otra parte, ciertos vicios son muy contagiosos por la seducción que ejercen; que existen virtudes austeras; que ciertos actos meritorios rayanos al heroísmo, son más propios para excitar repugnancia y disgusto; y se comprenderá cuán insegura es la simpatía, como guía, en materia de moral.

3. Además, si, ante todo, hay que buscar los medios de excitar la simpatía de aquellos con quienes se vive, la ley se hace *variable* según las compañías que se frecuentan. Será menester cambiar de conducta según se encuentre úno con jóvenes petulantes y frívolos, con hombres groseros y violentos, ó con espíritus delicados y cultos, porque es evidente que no simpatizarán todos con los mismos actos. Por más que se diga que la simpatía se dirige, sobre todo, á los sentimientos moderados y benévolos, en realidad depende más aun de las disposiciones de los espectadores, de su educación, de su temperamento, de sus costumbres.

BIBLIOTECA NACIONAL
DE MAESTROS

4. A. Smith recomienda, en caso semejante, que se consulte la impresión de un *espectador imparcial.* ¿Pero dónde hallar ese espectador ideal, y con qué regla apreciar su imparcialidad? Si pretendo suplirlo desdoblándome yo mismo, no haré más que prestarle mis propios sentimientos ó los del ambiente en que gravito, cayendo así, de nuevo, en la regla relativa y variable que quería evitar. Después, ¿qué es ser imparcial? Todo sentimiento es esencialmente parcial y exclusivo por su naturaleza, precisamente porque es ciego. Ser imparcial consiste, pues, en hacer abstracción de sus sentimientos y de sus preferencias, en resistir á sus simpatías y á sus antipatías para no guiarse más que por la razón. En otros términos, es renunciar al sistema de Adam Smith.

Diremos, en conclusión, que el *sentimiento,* sea cual fuere la forma en que se presente, es radicalmente impropio para servir de fundamento á la moral; que, lejos de constituir el deber y ser el criterio del bien y del mal, los supone ya constituídos, conocidos, y que se limita á seguirlos como su consecuencia natural. En realidad, no es porque yo experimento una satisfacción moral ó porque excito la simpatía de los demás, por lo que juzgo de la bondad de un acto; es, al contrario, porque tal acto es bueno, y reputado como tal, por lo que yo experimento ese sentimiento y los demás simpatizan conmigo.

CAPÍTULO III

LA MORAL DEL HONOR

§ 1.—Una variedad interesante de la moral sentimental es la que consiste en tomar por regla de conducta las inspiraciones del honor.

En general, puede definirse así el honor: *ese sentimiento que nos lleva á buscar la estimación de aquellos á quienes estimamos.* En realidad, es un sentimiento muy complejo, á la vez que muy mezclado; entra en él la vanidad, un exagerado deseo de aprobación y de simpatía, un gran cuidado de *el que dirán,* y, por consiguiente, cierta sujeción á la opinión reinante y á las preocupaciones.

—Fácil es demostrar que semejante sentimiento no tiene ninguno de los caracteres que constituyen la ley moral.

1. Desde luego, el motivo del honor está desprovisto de autoridad; porque, si mi propia conciencia no basta á obligarme y dirigirme, no se ve en virtud de qué derecho el juicio de los demás tendría más eficacia.

2. Además, bajo ese hermoso nombre de honor, se oculta, en realidad, un interés disfrazado, que no es otro sino el de nuestra propia reputación. Porque, hay que confesarlo, lo que aquí importa, no es tanto la virtud y el mérito en sí como el mérito *conocido* y el *renombre* de virtud; de ahí una tendencia á sacrificar la realidad á las apariencias, á obtener un *máximum* de consideración con un *mínimum* de mérito; en todo caso, á no ver en la virtud y en el cumplimiento del deber más que un medio de atraerse el sufragio que se codicia.

3. Sobre todo, el honor carece en absoluto de la *universalidad* y de la *fijeza* necesarias. En efecto, el honor puede muy bien entenderse de diversas maneras, y los hombres no lo cifran todos en las mismas cosas. Varía según las épocas, las regiones, las razas y las profesiones; existe el honor de hogaño, y el de antaño, el honor del soldado y el honor del comerciante. El salvaje cifra el suyo en *escalpar* á muchos enemigos; el caballero de la edad media en hacer proezas en presencia de su dama en algún torneo, y el ciudadano de nuestros días en desafiar á quien le ha ofendido [1].

4. Por lo demás, las compañías cambian y con ellas las opiniones, las preocupaciones, y, por consiguiente, el honor, que pretende conformarse á su ambiente. Nosotros mismos nos conducimos de muy distinto modo, según estemos en sociedad con hombres de principios severos é incorruptibles, ó en medio de compañeros alegres con cuya indulgencia podamos contar ya de antemano. Cuando estamos solos y sin más testigo que Dios y nuestra conciencia, ¿qué papel desempeña en este caso el honor? *Hijo mío,* dice J. J. Rousseau, *desconfía del honor humano, es bien poca cosa cuando el sol se pone.*

5. Se concibe, desde luego, que pudiera existir contra-

[1] Existe también el honor de los presidiarios y de los forzados. Appert oyó, de boca de un condenado, y con orgulloso acento, estas palabras: "Señor, soy un ladrón, pero no un espía."

dicción entre las exigencias del honor y las de la conciencia, y que la opinión pudiera representar como honorable lo que en realidad es contrario al deber. De ahí, esos *puntos falsos de honor,* tan extravagantes, á menudo, como incoherentes, y tan inmorales á veces, que Montesquieu define: *la preocupación de cada persona y de cada condición.*

§ 2. — Pero, en fin, se dirá, ese es el *falso honor,* el que se preocupa más de la consideración de los demás que de su propia estima. Hay un honor verdadero, que consiste, como dice Reid, *en despreciar toda acción vergonzosa, aunque no deba jamás ser conocida ni aun sospechada;* es un honor que se puede definir así: el sentimiento íntimo y práctico de nuestra dignidad personal, que nos lleva al respeto de nosotros mismos, y á rechazar con energía, y cueste lo que cueste, todo lo que podría envilecernos ante nosotros mismos.

Claro está que, entendido así, el honor no es más que el sentimiento mismo de nuestro deber, y que sus inspiraciones coinciden exactamente con los dictados de la conciencia. Y entonces, ¿por qué no lo tomamos por guía haciendo de él la ley suprema de todos nuestros actos? ¿Quién lo impide?

— 1. Se reconoce, pues, que hay un verdadero honor y un falso honor, y que, por consiguiente, hay lugar para distinguir y escoger. Ahora bien, ¿quién puede efectuar esta elección y discernir las inspiraciones del verdadero honor, inseparable del mérito y de la virtud *(honos, honestas),* de las ilusiones de ese honor falso y artificial, que no es más que su falsificación, sino la conciencia misma y la razón? La razón y la conciencia son, pues, las que verdaderamente reglan la conducta, y no el honor.

2. Á más, aun cuando las prescripciones del honor estuviesen de acuerdo con las del deber y de la conciencia, todavía sería necesario distinguirlas y reservar para el deber el sitio de preferencia en nuestras intenciones; porque un acto no es moralmente bueno sino en tanto que se ejecuta por respeto á la ley, y no bajo el impulso de un sentimiento, por muy noble y legítimo que sea.

3. La conclusión es que, en ningún caso, debe ser el honor la regla suprema, el motivo último de nuestras acciones; que siempre debemos preferir el deber á la opi-

nión, y mostrar más celo en ser virtuosos realmente que en aparecerlo. *Malis tibi placere quam populo,* decía Séneca; y Cicerón: *Mea conscientia pluris est quam omnium sermo. — Toda persona de honor,* dice Montaigne, *antes prefiere perder su honor que su conciencia.—(Ensayos,* II, cap. XVI). Después de todo, hay algo más hermoso que el honor, y es la virtud que lo merece; algo más vergonzoso que la prisión y el cadalso, y es el crimen que conduce á ellos.

En Roma existían dos templos, úno consagrado á la Virtud, y ótro al Honor; pero no se podía penetrar en el segundo sin pasar antes por el primero, como para demostrar que no es posible ser verdaderamente honorable sin ser virtuoso.

APÉNDICE

Papel de la sensibilidad en moral.

Hemos refutado todas las teorías sentimentales, sea cual fuere la forma en que se presenten; esto no es decir que la sensibilidad no tenga ningún papel que desempeñar en la vida moral. No hay que exagerar su importancia hasta el punto que la llevan Hútcheson y A. Smith, elevándola á la categoría de regla suprema de nuestros actos; pero tampoco relegarla casi al olvido, como lo hacen Kant y los estoicos, sin ni siquiera tomar en cuenta sus inspiraciones.

I. — Según los estoicos, el sentimiento es un puro obstáculo que es necesario suprimir, como directamente contrario á la apatía (ἀπάθεια), que es el ideal al cual debe tender el verdadero sabio.

También Kant, habiendo constituido la moral fuera de toda psicología, no comprende lo que ésta tiene de conforme y de simpática con nuestra naturaleza. En todas las situaciones, concibe el deber como una pura sujeción á la cual no nos sometemos sino después de lucha y esfuerzos. Según él, jamás es permitido obrar por amor á la ley; sólo debemos tener por ella obediencia [1]; y cuantos más obstáculos vencidos y esfuerzos realizados supone esta obediencia, tanto mejor resulta moralmente.

Luego, lejos del deseo de sentir este atractivo y esta inclinación que disminuyen el esfuerzo, todo hombre razonable anhelará más bien experimentar sentimientos de aversión y de odio que lo acrecienten. Así Kant, queriendo dar una idea del acto verdaderamente moral, cita, á propósito de este deber tan sencillo de la conservación de sí mismo, el ejemplo de un hombre arrastrado por la desesperación, á mirar con horror su vida, pero triunfando de las tentaciones más violentas del suicidio sólo por respeto á la ley. Si se trata de los deberes hacia

[1] *Deber, vocablo sublime y grande, que no encierras en ti nada que sea agradable, nada que proceda por insinuación, pero que reclamas la sumisión: tú, que impones una ley ante la cual enmudecen todas las inclinaciones, por más que obren contra ella en secreto, etc.*—(Kant, *Crítica de la razón práctica,* libro I, capítulo III.)

nuestros semejantes, supone á un hombre presa de los sentimientos más violentos de odio y de feroz misantropía y que, sin embargo, hace bien á su prójimo por puro deber.

II. — He ahí una falsa concepción de la moralidad. Muy lejos de disminuir el valor moral de nuestros actos, el amor al bien, á Dios y á nuestros semejantes, aun cuando revistiera la forma de un atractivo sensible, constituye el estado más perfecto del alma humana y el más moral, que es la virtud; y Aristóteles tiene razón cuando define al hombre virtuoso: el que *halla placer* en efectuar actos de virtud. El ideal de la moralidad sería, pues, hacer siempre el bien, no *por* placer, sino *con* placer. De hecho, estamos dotados de sensibilidad; *á priori* debe esta facultad desempeñar su papel en la vida; y toda moral que no puede asignarle su lugar, es necesariamente incompleta y aun falsa.

¿Cuál es este papel y cuál este lugar? Lo hemos dicho ya en Psicología: ciego y fatal por naturaleza, el sentimiento no se ha hecho para dirigir al hombre inteligente y libre; falta, pues, que él siga, que ayude, que estimule, que anime. En efecto, cuanto más viva sea la inclinación que nos impulse al bien, ó la aversión que nos arrastre al mal, tanto más fácil nos será hacer aquél y evitar éste; cuanto más hondos sean los sentimientos de benevolencia y de simpatía que sintamos por nuestros semejantes, tanto más factibles nos resultarán las obligaciones que les debemos, algunas veces penosas, y que nos imponen la justicia y la caridad; cuanto más desarrollado esté en nosotros el sentimiento del honor, tanto más celosos nos mostraremos de la estimación de nuestros semejantes, y tanto más dispuestos á cualquier sacrificio para merecerla.

En una palabra, si el sentimiento es un mal guía, en cambio es un excelente auxiliar; si la conciencia debe juzgar y fiscalizar sus inspiraciones, á su vez, éstas deben excitar á seguir la conciencia: tal es, en dos palabras, la fórmula de sus relaciones; tal es el papel de la sensibilidad en moral.

La conclusión práctica es que, lejos de desestimar ó tratar de extinguir en nosotros el sentimiento, debemos aplicarnos á iluminarlo, á purificarlo, á desarrollarlo, no al extremo de hacerlo preponderante, pero sí lo bastante para hacer de él el auxiliar del deber y de la conciencia; porque constituye un recurso precioso del cual sería ridículo privarnos so pretexto de una perfección mayor. A las malas inclinaciones sepamos oponer las buenas, y hacer de nuestras mismas pasiones los auxiliares de la virtud. Que el sentimiento de nuestra dignidad personal contrabalancee el amor al placer; que el temor de hacernos odiosos sofoque en nosotros el orgullo y el egoísmo; que el miedo al ridículo eche de lado á la vanidad: que cierta ambición estimule nuestra indolencia, etc., así es cómo, sin perjuicio de un motivo superior, al cual hay que reservarle siempre el sitio de preferencia, seremos más fuertes y estaremos mejor armados en esta lucha por la perfección, que es la prueba misma de la vida moral.

Sección III. — DOCTRINAS RACIONALES

Después de haber refutado las morales utilitarias y sentimentales, que cifran el bien absoluto en la satisfacción de nuestras inclinaciones, ya sean egoístas ya sociales, es decir, en suma, en la sensibilidad, nos queda por hablar de las doctrinas racionales, que lo cifran en la satisfacción de nuestras inclinaciones absolutas, es decir, en el bien de la razón.

Indudablemente, las teorías empíricas no dejan de conceder á la razón cierto lugar en moral; ellas también pretenden demostrar que el sistema de su elección es sólo el razonable; recurren á la razón para buscar los mejores medios prácticos de serle fieles; pero, tocante á la naturaleza del bien en sí, recusan su testimonio para no consultar más que la experiencia y la sensibilidad. Al contrario, lo natural de las doctrinas racionales es sostener que, en semejante materia, sólo la razón es competente, que el soberano bien del hombre reside en un ideal absoluto de perfección que únicamente la razón puede concebir.

Sin embargo, si concuerdan todas en ese punto, difieren entre sí, según la idea que se forman de la naturaleza humana; según que partan de una psicología más ó menos exacta, ó según que rehusen también consultar toda psicología.

De ahí las diversas formas que puede revestir la moral racional[1].

Para ello, debemos librarnos de la esclavitud de los sentidos y de las pasiones inferiores, á fin de asegurar el triunfo de la razón, y hacer efectiva en nosotros y en la sociedad la unidad y la armonía por la práctica de la sabiduría, del valor, de la templanza y de la justicia.

[1] Citemos para memoria la moral platónica, que analizaremos más detalladamente en la Historia de la Filosofía.

Según Platón, el bien absoluto no es otro sino Dios mismo, concebido como ideal del bien, como patrón ó arquetipo de toda belleza; nuestra ley es acercarnos á Él cuanto nos sea posible y asemejarnos á Él según la medida de nuestras fuerzas.

Para ello, debemos librarnos de la esclavitud de los sentidos y de las pasiones inferiores, á fin de asegurar el triunfo de la razón, y hacer efectiva en nosotros y en la sociedad la unidad y la armonía por la práctica de la sabiduría, del valor, de la templanza y de la justicia.

—He ahí, seguramente, una moral muy noble y muy elevada, y ya hemos visto que en sus grandes líneas, se reduce fácilmente á la que nosotros mismos hemos expuesto. No obstante, se desluce, en Platón, por una psicología inexacta que le quita mucho de su valor, falseando singularmente sus aplicaciones.

Así, Platón, desconoce el papel del cuerpo y de los sentidos. En vez de reconocer en el alma un instrumento y un auxilio, hace de ella un puro obstáculo; pretende que la ignorancia y el vicio, que son las enfermedades del alma, provienen exclusivamente de su unión con el cuerpo. Por no haber comprendido el carácter libre de la voluntad, identifica la virtud con la ciencia y absorbe la moral en la lógica. En fin, al identificar lo bueno con lo bello, da á la moral un carácter puramente estético que no se aviene con su naturaleza de ley rigurosamente obligatoria.

CAPÍTULO I

LA MORAL ESTOICA

§ 1. *Exposición.* — 1. Según los estoicos, el soberano bien, el único bien, no es otro sino la misma *virtud;* una acción es buena, no por ningún principio de bondad extrínseca, sino únicamente por la *intención* que la inspira; esto es, en otros términos, que no existe *bien en sí,* sino solamente un *bien moral,* y que la virtud consiste, no en *querer el bien,* sino únicamente en *bienquerer.* De ahí varias consecuencias que han tomado el nombre de *paradojas estoicas:*

a) La primera es que, fuera de la virtud, todo es *indiferente;* que el placer, el dolor, la riqueza, la reputación, la salud, y hasta la vida y la muerte no son ni bienes ni males, puesto que no existe otro bien que la virtud, ni otro mal que el vicio;

b) Por otra parte, siendo la virtud un absoluto, un extremo, no hay ningún *medio* entre lo que es bien y lo que es mal, ni ningún *grado* en la bondad de los actos. Todas las faltas son iguales lo mismo que las buenas acciones; el que no es perfectamente bueno, es absolutamente loco; el hombre justo es igual á los dioses; y, aun, superior, puesto que su perfección dimana de sí propio;

c) En fin, última consecuencia, la virtud halla en sí misma su propia recompensa; se labra á sí misma la suprema felicidad. *In virtute posita est summa felicitas* (Séneca). El bueno es acá, en la tierra, y aunque le suceda lo que le suceda, tan feliz como puede serlo: es feliz aun en el toro de Falaris.

2. El soberano bien reside, pues, en la virtud; pero ¿en qué consiste la virtud estoica? en *vivir de conformidad con la naturaleza,* ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει; ahora bien, según Zenón, consistiendo esencialmente la naturaleza de un ser en lo que le distingue de los demás seres, y siendo lo característico del hombre la razón, se sigue que vivir conforme á la naturaleza es lo mismo que vivir conforme á la razón, ζῆν ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ; y como la razón no sólo existe en nosotros, sino también fuera de nosotros

como principio activo y ordenador de todas las cosas, *vivir conforme á la razón,* es, desde luego:

a) Trabajar para realizar en nosotros mismos, en nuestros pensamientos, en nuestras palabras y en todos nuestros actos, el orden y la armonía, cuyo modelo nos presenta la naturaleza. Estar en todo de acuerdo consigo mismo, he ahí la virtud, y, por consiguiente, el soberano bien. *Summum bonum vita sibi concors;*

b) Es, además, esforzarnos en vivir en armonía con nuestros semejantes; porque una sola y misma razón es la que anima á todos los hombres, formando la humanidad una gran familia cuyo amor debe unir á todos sus miembros;

c) En fin, *vivir conforme á la razón,* es vivir en armonía con la naturaleza entera; es someterse á sus leyes, resignarse al destino que la gobierna, y romper las barreras artificiales de familia, de ciudad, de patria, para no ser más que el ciudadano del universo.

3. Por otra parte, siendo la pasión, desde el punto de vista estoico, *un movimiento del alma contrario á la razón y á la naturaleza,* la primera condición de la virtud es ahogarla en sí, como esencialmente mala, y tender á la impasibilidad (ἀπάθεια), fuera de la cual no podría existir ni cordura, ni felicidad, ni paz, ni libertad; de donde la célebre máxima: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *soporta y abstente.* Soporta valerosamente las tristezas de la vida, mantente firme y sereno en la adversidad lo mismo que en la dicha; abstente de desear las cosas indiferentes que no dependan de ti; ignora la alegría, la cólera, el temor, la admiración, aun la misma piedad, á fin de realizar en ti la ἀπάθεια, que es la condición de la verdadera sabiduría y de la verdadera libertad[1].

§ 2. *Crítica.* — Sin examinar aquí hasta qué punto es compatible semejante moral con el panteísmo que forma el fondo de la metafísica estoica, y cómo es posible hablar de lucha y de virtud en donde la fatalidad y el destino imperan sin más traba, contentémonos con hacer notar los puntos siguientes:

1.° Los estoicos demuestran que la virtud depende de

[1] La moral estoica será expuesta con más detención en la Historia de la Filosofía.

nosotros, que es el primero de los bienes; pero no prueban que el dolor sea un obstáculo á la dicha perfecta del ser sensible.

2.° Demuestran igualmente que no debemos abandonarnos al sentimiento, pero no que debamos suprimir en nosotros toda afección y toda simpatía por los dolores ajenos.

3.° También enseñan que la virtud debe ser querida por sí misma; pero no prueban que la recta intención sea el único bien. Es evidente, al contrario, que toda tendencia supone un objeto distinto de sí misma y que la intención no es buena en tanto que no se propone alguna cosa buena en sí y absolutamente. Desarrollaremos este último punto refutando la moral formal de Kant.

CAPÍTULO II

LA MORAL KANTIANA

ART. I. — *Exposición de la moral kantiana.*

Ya hemos dicho que las morales se clasifican según la naturaleza del soberano bien que proponen como fundamento del deber, como último término de nuestras tendencias. La moral de Kant presenta la anomalía de pretender ser puramente *formal* y constituir el deber sólo por la obligación, independientemente de todo bien en sí, que sería algo así como su materia y su contenido.

1. Efectivamente, dice Kant, el imperativo categórico es un absoluto, un principio absolutamente primero que no supone nada superior á él. Es, pues, contradictorio darle por fundamento el *bien,* porque esto sería hacer de él un relativo, un imperativo hipotético que ordena con condición: haz esto... *si quieres* obtener este bien y realizar este ideal. La obligación debe, pues, bastarse á sí misma, ser la razón suficiente de sí misma, y el deber debe definirse así: *la necesidad de obedecer á la ley por respeto á la ley.*

Según Kant, no existe, pues, bien en sí anterior al deber; el único bien absoluto del cual debe tratarse en moral, es la *buena voluntad,* es decir, la voluntad confor-

me al deber; ahora bien, este bien, lejos de ser el principio y el supuesto del deber, no es más que la consecuencia de su observación. No hay, pues, que decir: haz esto porque es bueno, sino: es bueno porque es menester hacerlo; pues una acción no es obligatoria porque sea buena; es buena, al contrario, porque, siendo obligatoria, ha sido establecida por respeto á la ley.

2. *Autonomía de la voluntad.* — Kant agrega que el deber emana de la voluntad misma. En efecto, dice, una moral que emanase de una autoridad extraña, no sería obedecida por respeto á ella misma, sino por consideración á esa autoridad; constituiría una *heteronomia,* es decir, una doctrina de servidumbre; ahora bien, la voluntad *debe poder considerarse como dictando leyes universales.*

De donde, el valor absoluto de la persona humana: *Obra de tal modo, que trates siempre á la humanidad, en ti y en los demás, como un fin, y nunca como un medio.* Ahora bien, lo que constituye la persona humana, es precisamente la voluntad libre. La voluntad es, pues, á la vez, el principio, el sujeto y el objeto de la moralidad; es ella la que ordena; ella, la que obedece; debe, además, querer verse á sí misma, siempre más recta, siempre más libre. Así es, añade Kant, cómo llegaremos á realizar el ideal moral que es «una república de voluntades libres en la cual cada uno sería fin de los demás» y cómo llevaremos «una vida de mutuo respeto y de mutuo auxilio, no por simpatía ó sentimiento, sino por puro respeto á la ley.»

Art. II. — *Crítica de este sistema.*

¿Qué pensar de una moral puramente formal que hace abstracción de todo bien en sí; de un deber constituído por la sola obligación; de un imperativo que ordena en el vacío, que es la razón suficiente de sí mismo?

1. El primer defecto de semejante sistema es estar en oposición directa con nuestra naturaleza racional. En efecto, lo propio de la razón es no admitir nada, no hacer nada sin razón; ella quiere comprender, darse cuenta, y nada la subleva como lo arbitrario, lo irracional. Y, ¿qué cosa más arbitraria, más despótica que ese imperativo que para ordenar, no se apoya en más razón que la que entraña su propio mandato? Es verificar al pie de la letra

el famoso: *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas;* es volver á caer en la fatalidad impersonal, ciega é irresponsable de los antiguos, es decir, en la negación misma de toda razón. Lo hemos dicho, el imperativo es categórico, no en el sentido de que está desprovisto de toda razón y que sea independiente de todo bien, sino porque no pudiendo la razón humana renunciar á este bien sin contradecirse á sí misma, la obligación resultante es absoluta, indeclinable. (Cf. Parte I, cap. II, Art. II, pág. 29.)

2. Otro defecto de esta moral puramente formal, consiste en que, cifrando la esencia del bien en el hecho subjetivo de la *buena voluntad,* es decir, en la intención, en vez de buscarlo en el orden universal y objetivo, en la conformidad con la razón divina, hace á la moral absolutamente independiente de toda metafísica.

3. ¿Qué decir de esa pretendida *autonomía de la voluntad?* — Se comprendería todavía una moral procedente de la razón; pero una ley dictada por la voluntad; una voluntad creándose reglas para sí misma, es, confesémoslo, una hipótesis ininteligible. Kant, es verdad, espera atenuar la contradicción de una voluntad á la vez legisladora y súbdita, distinguiendo la voluntad del nóumeno que obliga de la voluntad *fenomenal* que es obligada; en realidad, esto es recurrir á lo arbitrario para huir de lo absurdo.

4. Finalmente, y sobre todo, ¿cómo comprender un sistema que despoja á la ley de todo contenido para hacer de ella una forma vacía? ¿Cómo concebir una forma que no es la forma de nada, y una voluntad que quiere sin querer nada? ¿No necesita toda voluntad un bien que sea el objeto y el motivo de su tendencia, algo, en fin, que sea susceptible de ser querido? Diga Kant lo que quiera, la *universalidad del querer* no podría suplir al bien, ni constituir el deber; en realidad, no es más que un signo por el cual se le puede reconocer[1].

Además, Kant prueba, por su ejemplo mismo, la imposibilidad de fundar una moral puramente formal; pues, al mismo tiempo que pretende establecerla sobre el solo hecho del imperativo, propone respetar un objeto, es decir, una materia, un bien que tenga un valor en sí, independientemente de todo querer y de toda obligación.

[1] Tampoco se aplica este criterio á la perfección de la moralidad; porque el heroismo y el sacrificio no podrían ser el objeto de un querer universal.

Trata á la humanidad, en ti y en los demás, como un fin y no como un medio; he ahí, dice, *el único objeto verdaderamente digno de una voluntad universal.*

De lo dicho se infiere que, si la *buena voluntad* es buena, sólo lo es en tanto cuanto quiere algo bueno (real ó imaginario); que las cosas no valen únicamente por el uso que de ellas se hace; que existe un bien anterior á la intención, independiente de ella, un *bien en sí* que es el principio y la materia del deber; en una palabra, que la moral no es puramente formal y que la *universalidad del querer* no basta para fundarla.

CAPÍTULO III

MORAL DE LO BELLO — MORAL DE LO VERDADERO

ART. I. — *Moral estética.*

Á semejanza de Platón y de los grandes moralistas de la antigüedad, muchos filósofos modernos, Herbart, Wieland, y en nuestros días, Ravaissón, han pretendido fundar la moral sobre el amor de lo bello, y colocar el soberano bien del hombre en la belleza de su ser y de su vida, en la armonía de su alma. *Sé bello y serás bueno,* tal es la ley.

— Sin duda, el bien moral es soberanamente bello, como es soberanamente útil, y las relaciones son íntimas entre estas dos nociones; pero no es menos cierto que nunca serán equivalentes en la vida humana, y que no se podría, sin inconveniente, substituir lo bueno por lo bello.

1. Por lo pronto, lo bello reviste una multitud de formas por las cuales es absolutamente extraño á la moralidad; la fealdad física puede estar unida á la belleza moral, y, por otra parte, la perversión de las costumbres no es incompatible con las ventajas del cuerpo y del espíritu, como lo prueban los ejemplos de Sócrates, de Alcibíades y de tantos otros[1].

[1] Precisamente, esta unión anormal, pero posible, de la belleza física y de la deformidad moral, unida á la tendencia que tenemos naturalmente de pasar de una forma de lo bello á otra, es la que constituye, en gran parte, el peligro de las novelas, de ciertas piezas de teatro, y su influencia perniciosa sobre el sentido moral.

Entre las mismas cualidades morales, hay virtudes austeras y poco simpáticas, como hay también defectos amables y seductores. En una palabra, como dice La Fontaine:

Le bon n'est pas toujours camarade du beau.

2. Además, nada hay que sea *obligatorio* en las reglas del gusto. Sin duda, considerada desde el punto de vista estético, la vida virtuosa es la más sublime de las obras de arte; pero también este punto de vista es extraño á la moral, y, desde que pretende encerrarse en él, el hombre virtuoso no es más que un artista á quien *le place* hacer una obra de arte. Nada en su conducta que se asemeje á un deber cumplido; puede violar las reglas de lo bello sin sentir ningún remordimiento; si las observa, merece nuestra admiración, pero no tiene derecho á nuestra estimación, propiamente dicha.

3. Concluímos, presentando la parte de lo verdadero y de lo falso que hay en la moral estética:

a) Si se reconoce la existencia de Dios; si se admite que lo real y lo ideal, separados por todas partes en este universo, se encuentran y se confunden en lo absoluto, y si úno orienta su actividad y su vida hacia ese adorable objeto, entonces sí, la soberana belleza se identifica con el soberano bien, y la razón estética tiende al mismo fin que la razón moral;

b) Y, sin embargo, queda siendo una verdad que semejante moral carecerá siempre, no sólo de *precisión* en lo que respecta á la materia del deber, sino también, y sobre todo, de ese carácter de *obligación* que es su forma necesaria;

c) En cuanto á la *fijeza* y á la *universalidad* esenciales á toda ley, no hay por qué entrar á dilucidarlas; pues, el que pretende hacer de lo bello la única regla de su conducta, es siempre más ó menos víctima de los caprichos y de los vagos instintos de su corazón, y se halla continuamente expuesto á perseguir la belleza bajo cualquier forma que se presente y, por lo tanto, á confundir el amor celeste con el amor terrestre y sensual.

Art. II. — *Moral de lo verdadero.*

Wóllaston (1659-1724), filósofo bastante obscuro, ha pretendido reducir la idea del bien moral á la idea de lo verdadero. Partiendo de este principio que obrar es afirmar, deduce que el bien no es otra cosa sino lo verdadero expresado en las acciones humanas; que una acción es buena cuando se conforma con lo verdadero, y mala, en el caso contrario.

Así, hurtar es malo, porque el que se apropia el bien ajeno afirma implícitamente que este bien le pertenece. Faltar á la piedad filial es una falta grave, porque es afirmar que no se debe nada á sus padres, etc.

—Es cierto que la máxima de toda buena acción es una verdad, y que cumplir esta acción equivale á afirmar prácticamente esa verdad; que el bien, el derecho y el deber no podrían ser opuestos entre sí, como lo verdadero no se opone á lo verdadero; de ahí viene que sólo el bien puede ser universalizado, y que el que comete el mal y la injusticia, está siempre, por algún lado, en contradicción consigo mismo y con los demás.

Pero, si metafísicamente lo verdadero y el bien se identifican y se confunden en el ser, no por eso dejan de ser menos distintos con relación á nosotros y á nuestras acciones. Lo verdadero pasa con mucho la idea del bien; todo lo que es bien, es verdadero; pero todo lo que es verdadero, no es necesariamente bien, y hay una infinidad de verdades que no tienen ninguna relación directa con la moralidad. Por otra parte, las acciones más culpables, no podrían existir, ni tendrían razón de ser, si no estuviesen conformes con un gran número de verdades lógicas, matemáticas, físicas, etc.

La conclusión es, que las verdades morales figuran en un orden aparte, y que hay que tomarlas como reglas de conducta, no porque son simplemente verdades, sino porque, además, son buenas; pues es precisamente el bien el que, al hacerlas obligatorias, les imprime su carácter de verdades *morales*.

CAPÍTULO IV

MORAL DE LA PERFECCIÓN—MORAL DEL ORDEN

ART. I.—*La moral de la perfección de Malebranche.*

Malebranche (1638-1715) identifica la idea del bien moral con la idea de *perfección.* «Del mismo modo, dice, que existen entre las cosas relaciones de tamaño, que constituyen el objeto de las matemáticas, existen también relaciones de perfección, que son el objeto de la moral. Un animal es más estimable que una piedra y menos estimable que un hombre...» Y en otra parte: «Es un precepto inmutable, que los espíritus sean más nobles que los cuerpos, como es una verdad necesaria que dos veces dos son cuatro.»

Se preguntará por qué las relaciones de perfección son obligatorias, mientras que las relaciones de tamaño no lo son. Es, contesta Malebranche, porque Dios ama y *quiere* las cosas en proporción de su perfección; ahora bien, la ley de Dios es también la nuestra.

Amando y queriendo las cosas según su perfección, es, pues, cómo establecemos entre nuestra voluntad y la voluntad divina esa conformidad que constituye el orden; y el bien no es otra cosa sino el orden en el amor.

—Esta moral de la perfección es, en suma, la que hemos expuesto nosotros mismos en su lugar; sin embargo, hemos creído deber modificar en dos puntos la teoría de Malebranche, á saber:

a) Desde luego, hemos precisado esa idea, un poco vaga, de perfección, relacionándola, como lo hace Leibniz, con las ideas más simples de *realidad* y de *armonía;*

b) Después, hemos especializado y adaptado á nuestra naturaleza ese ideal abstracto é indeterminado, para transformarlo en un ideal de *perfección humana* más inteligible, más simpático y más realizable.

ART. II. — *La moral del orden de Montesquieu.*

Montesquieu (1689-1755) pretende fundar la moral en las relaciones necesarias que resultan de la naturaleza de las cosas. Estas relaciones constituyen precisamente las leyes, es decir, el *orden* que estamos obligados á respetar: ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ.

—Esa fórmula puede admitirse en el sentido, muy general, que la vida racional es necesariamente respetuosa con un cierto orden; pero resulta falsa si se pretende imponernos la obligación de observar toda especie de orden y de leyes; pues, además del orden moral, existe un orden físico, un orden lógico, matemático, etc., que están lejos de tener el mismo valor y de imponernos el mismo respeto.

De hecho, un gran número de leyes y de relaciones nada de común tienen con la moralidad; en otra parte lo hemos ya aseverado, los actos, aun los más culpables, no tendrían su razón de ser, si no se conformasen con cierto orden físico, lógico, etc.

Indudablemente, nosotros nos sometemos al orden y á las leyes de la naturaleza, pero es como á una sujeción, como á una necesidad física, penosa, y, á veces, hasta odiosa, no como á una necesidad moral y verdaderamente obligatoria.

Las relaciones morales constituyen, pues, un orden separado; pero lejos de fundar por sí mismas la moralidad, de ésta es de la que adquieren el carácter de bondad y de obligación que las distingue esencialmente de todas las demás relaciones.

CAPÍTULO V

MORAL DE LA ESCUELA PESIMISTA

§ 1. *Exposición.*—1. Siendo esencialmente la vida una tendencia, no es en sí un fin; necesariamente debe tener, pues, un objeto, que es lo que le da su precio y su valor. ¿Cuál es la naturaleza de este fin último, de este soberano bien? Acabamos de ver hasta qué punto esta cuestión ha dividido á los moralistas. Nos falta hablar de una

filosofía que pretende que la vida carece de objeto, ó que, si tiene alguno, éste no puede ser otro que el mal; que el amor á la vida y el apego á la existencia constituyen la fuente de todos los males, y, por consiguiente, que el ideal al cual debe aspirar todo ser racional, es librarse del *querer-vivir.*

Tal es la moral de la escuela pesimista, de la cual Schopenhauer, Hartmann y Leopardi son los principales representantes.

2. La conclusión que estos filósofos sacan de semejantes principios, no es, como se podría esperar, la moralidad del suicidio; puesto que, por el suicidio, dicen, se busca todavía, en cierto modo, el bien de la vida substrayéndose al mal que engendra; hay que vivir, á fin de matar en sí el amor á la vida renunciando á ella; hay que asociarse á los sufrimientos ajenos por la piedad, á fin de avivar en sí la persuasión pesimista, y evitar que aumenten las penurias de ótro por la práctica de la justicia y de la caridad.

Tales son los principales deberes cuya observación nos conducirá paulatinamente al aniquilamiento de la personalidad y del *querer-vivir,* á la *nirvana* búdica, que es la única recompensa que podríamos esperar[1].

§ 2. *Crítica.* — Esta doctrina de renunciamiento, de caridad, y de valor en presencia del sufrimiento y de la muerte no carece de elevación; pero, ¿fluye lógicamente de los principios que sienta, muy gratuitamente, por otra parte?

1. Si la vida es radicalmente mala, ¿por qué prolongar el esfuerzo y hacer durar el sufrimiento? ¿Por qué no ponerle término por medio del suicidio? Ó, ¿por qué no pedir á la embriaguez del placer el olvido, que es lo único que permite soportarla?

2. Si el *querer-vivir* es insensato y culpable, ¿por qué,

[1] Por lo demás, Schopenhauer dista mucho de ser siempre consecuente consigo mismo. En muchos pasajes niega que la moral tenga por objeto reglar nuestra conducta. Según él, estando la voluntad, en toda ocasión, determinada por el ineludible *querer-vivir,* ningún precepto, ningún imperativo podría modificar su dirección. "La moral describe las costumbres de los hombres, dice, como la historia natural las de los animales. Existen buenos y malos, como existen corderos y tigres...; pero no ordena, pues la idea de un mandato supone la existencia de un libre albedrío imposible."

mientras yo lo combato en mí por la renuncia, alentarlo en los demás por la piedad bienhechora? Ó, si la piedad es buena, ¿por qué no tener piedad de mí mismo?

3. Hartmann ha sido, pues, lógico, al suprimir de la moral la piedad y la caridad, no proponiendo otro deber que el estudio, á fin de llegar, por la ciencia, á dominar el universo. — «Llegado ese día, el suicidio cósmico substituirá al suicidio individual, y la humanidad consciente, haciendo saltar la máquina universal, reparará el error y la fechoría del inconsciente que la ha construído.» —(Mons. de Hulst, *Cuaresma de 1891*, 2.ª conferencia.)

CONCLUSIÓN

El examen detallado de los diversos sistemas que acabamos de estudiar, no ha hecho más que confirmar la exactitud de nuestras propias conclusiones y probar una vez más que el bien absoluto, el término último de nuestra tendencia no puede consistir más que en la realización creciente del ideal de nuestra naturaleza. Es, en efecto, en esta doctrina eminentemente racional, donde vienen á conciliarse y armonizarse los elementos de verdad contenidos en los otros sistemas; en ella y por ella todos nuestros intereses verdaderos hallan su salvaguardia, y nuestros sentimientos legítimos su satisfacción.

De hecho, perfeccionando nuestra naturaleza, aseguramos nuestra suprema ventaja, que consiste en llegar á la dicha, evitando la vergüenza del egoísmo y las contradicciones de la moral utilitaria; procuramos el mayor bien del prójimo, sin caer en las intrincadas dificultades del *interés general* ó de la *dicha de la humanidad;* así, nuestras inclinaciones son satisfechas en cuanto pueden serlo aquí abajo; así, nos atraemos las simpatías de nuestros semejantes y somos fieles á las prescripciones del verdadero honor, huyendo de la instabilidad y de las incoherencias de las doctrinas sentimentales.

En una palabra, como, lo dice Leibniz, «cumpliendo su deber, obedeciendo á la razón, se procura todo á la vez; la mayor gloria de Dios, el mayor bien general, y su mayor interés particular». Es la verificación de la palabra de la Escritura: *Quærite primum regnum Dei et iustitiam eius, et hæc omnia adiicientur vobis.*

PARTE TERCERA

CONSECUENCIAS DEL DEBER

Hasta aquí hemos comprobado la existencia del deber y determinado su naturaleza; ahora, se trata de estudiar las consecuencias que resultan para el hombre, de su observancia ó de su violación. Las principales, son: la *responsabilidad,* el *mérito* y el *demérito,* la *sanción,* la *virtud* y el *vicio.*

En efecto, el *bien* engendra el *deber,* y el deber liga la voluntad libre; á su vez, el acto libre, verificado en virtud de la ley, entraña la *responsabilidad,* de donde el *mérito* y el *demérito* con las sanciones correspondientes; y si el acto se repite, engendra la *virtud* y el *vicio.* Tal es el encadenamiento de las ideas morales que nos faltan estudiar.

CAPÍTULO I

LA RESPONSABILIDAD

Siendo el hombre libre, puede violar su ley; pero, bajo un legislador infinitamente justo, se concibe que no pueda violarla impunemente y que esté obligado á darle cuenta de su conducta. La responsabilidad consiste precisamente en *la necesidad en que se halla el agente libre de dar cuenta de sus actos á una autoridad superior á fin de sufrir las respectivas consecuencias.*

Á la *responsabilidad* responde la *imputabilidad;* la primera noción se aplica al agente, y la segunda al acto

mismo; se dice: yo soy responsable, y este acto me es imputable.

¿En qué condiciones somos moralmente responsables de nuestros actos?

Art. I. — *Fundamento de la responsabilidad moral.*

La responsabilidad moral supone en el agente una doble condición, á saber: el *libre albedrío* y el *conocimiento de la ley.*

1. Y, desde luego, la libertad es el principio mismo de la responsabilidad; pues sólo es responsable úno de los actos que ha ejecutado *libremente.* En efecto, un ser no puede responder más que de los actos que son verdaderamente *suyos* y de los cuales es enteramente *causa,* es decir, de los actos cuya realización ó no realización depende exclusivamente de él; ahora bien, ése es precisamente el carácter esencial del acto libre. De ahí proviene que sólo la *persona* es susceptible de responsabilidad, y que, entre los actos de la persona, sólo le son imputables los que han sido deliberadamente ejecutados.

Así, pues, no somos más responsables de nuestras sensaciones y de nuestras emociones que de los latidos de nuestro corazón; pues, si estos fenómenos se verifican *en* nosotros, no han sido establecidos *por* nosotros, como personas inteligentes y libres; pueden muy bien ser actos *del hombre;* pero, propiamente, no son actos *humanos.*

2. Además del libre albedrío, la responsabilidad *moral* supone también la existencia de una *ley conocida,* á la cual estoy obligado á conformar mis actos. Así, si se trata de mandarme á tal ó cual parte, de nutrirme con tal ó cual alimento, no tengo que dar cuenta de la elección que haya hecho, hasta tanto no exista una ley, de mi conocimiento, prescribiéndome preferir tal ó cual alimento, tal ó cual paso.

Luego, la *libertad* y la *obligación,* tal es el doble fundamento de la responsabilidad moral. En resumen, no somos responsables sino de los actos que *podamos* ejecutar de una manera ó de ótra, y que *debamos* llevar á cabo de un modo mejor que de ótro.

ART. II. — *Variaciones de la responsabilidad.*

¿Existen grados en la responsabilidad? La cuestión equivale á preguntar si hay grados en el *libre albedrío* y en el *conocimiento de la ley,* que son sus condiciones esenciales. Ahora bien, no se puede negar que, bajo la influencia de ciertas causas exteriores ó interiores, nuestra libertad y la conciencia que tenemos de la obligación pueden aumentar, disminuir y hasta desvanecerse completamente. Hay que admitir, pues, en la responsabilidad, variaciones correspondientes que pueden ir hasta su supresión total.

§ 1. — 1. Así, la locura, el sueño, la embriaguez y toda clase de violencia que nos quita la posesión de nosotros mismos ó la libertad de nuestros movimientos, nos hacen enteramente irresponsables de los actos verificados en esos diversos estados.

Sin embargo, cuando la embriaguez resulta de actos libres, es por sí imputable, dejándonos desde luego la responsabilidad de los actos que nos hace cometer, á condición de haber previsto nosotros las consecuencias á que puede arrastrarnos[1]. La cuestión se hace más delicada cuando se trata de determinar la influencia de la costumbre, de la pasión y del temperamento sobre el libre albedrío y, consiguientemente, sobre la responsabilidad.

2. Sabido es que la ley del hábito es substraer nuestros actos á la reflexión para hacerlos caer nuevamente bajo el dominio del instinto, y que, por otra parte, la pasión (temor, amor, cólera, etc.), tiene por efecto directo turbar nuestro juicio y debilitar nuestro libre albedrío. Es menester, pues, sacar en consecuencia, hablando en absoluto, que somos tanto menos responsables de los actos verificados en úno ú ótro de esos estados, cuanto más violenta haya sido la pasión ó más inveterado el hábito[2].

Sin embargo, si consideramos esos actos, no en absoluto y en sí mismos, sino en sus relaciones con el principio de donde emanan; como el hábito y la pasión re-

[1] Aristóteles y Quintiliano consideraban como doblemente graves los crímenes cometidos bajo el influjo de la embriaguez.

[2] Vuélvase á leer en Psicología el apéndice á la cuestión del libre albedrío: *¿Es la libertad susceptible de grados?* números II y III, tomo I, págs. 381-82.

sultan de la repetición de actos libremente ejecutados, es indudable que somos responsables de haber adquirido este hábito ó esta pasión, y, por consiguiente, también, aunque indirectamente de haber cometido los actos á que nos han impelido: los frutos pertenecen al que ha plantado el árbol.

«Lo mismo, dice Aristóteles, que una vez lanzada una piedra, ya no es posible detenerla, á pesar de que sólo de nosotros dependía el arrojarla ó dejarla caer de la mano; así, para el que ha adquirido una mala costumbre, aun suponiendo que ya no sea libre, lo ha sido al principio, y, por lo tanto, es y sigue siendo responsable de sue efectos.»

3. Más aun, puede decirse que, lejos de atenuar la imputabilidad de los actos, el hábito y la pasión lo acrecientan, porque, en cierto sentido, la reflexión y la libertad toman en ello mayor participación. De hecho, siendo el hábito el fruto de numerosos actos libremente verificados, supone una voluntad más reflexiva, más perseverante, mejor instruída de las consecuencias. He ahí por qué la reincidencia ha sido siempre considerada por los legisladores como una circunstancia agravante, del mismo modo que el acto propiamente virtuoso que procede del hábito del bien, es más meritorio que un acto aislado, precisamente porque emana de una voluntad apegada más firmemente al bien, y porque supone esfuerzos más prolongados.

4. No obstante, existe una excepción: cuando el hábito, el vicio ó la pasión provienen en gran parte de una educación defectuosa ó de un temperamento mal equilibrado, la responsabilidad disminuye proporcionalmente al grado de restricción con que ha obrado la libertad.

§ 2.—La responsabilidad moral puede variar también, según el *grado de conocimiento* del bien y del mal.

Claro está que en sí, el error, la ignorancia, la duda, el olvido y todo lo que contribuye á ofuscar la conciencia de la obligación, atenúa nuestra responsabilidad; al paso que ésta aumenta á proporción de nuestras luces.

Con todo eso, como el error y la ignorancia son imputables, cuando son hijos de la negligencia en instruirse, resulta que no todos los actos que nos hacen ejecutar son excusables.

Si la ignorancia *invencible* suprime en absoluto toda responsabilidad, la ignorancia *vencible* no hace más que atenuarla proporcionalmente á la cantidad de esfuerzo que hubiera debido hacerse para vencerla.

Art. III. — *Diversas especies de responsabilidad.*

Además de la responsabilidad *moral* que acabamos de estudiar, se distinguen la responsabilidad *legal* ó *penal,* y la responsabilidad *colectiva* llamada *solidaridad.*

§ 1. — 1. La responsabilidad *legal* se basa sobre las leyes positivas dictadas por la autoridad civil, y de cuya violación hay que responder ante los tribunales y la justicia humana; mientras que la responsabilidad *moral* es aquella en que incurrimos ante Dios y ante nuestra conciencia, y que resulta de las leyes mismas de nuestra naturaleza.

2. Por razones fáciles de comprender, la justicia civil no admite nunca la excusa de la ignorancia; á sus ojos, todo ciudadano es considerado siempre como conocedor de la ley; por eso, la responsabilidad jurídica no puede variar este principio de derecho.

3. La responsabilidad legal difiere también en que exige un principio de ejecución; mientras que basta la intención para establecer la responsabilidad moral.

Desde luego se concibe que la divergencia sea posible y aun frecuente entre esas dos especies de responsabilidad; que un acto pueda ser imputable legalmente sin serlo con relación á la conciencia, y viceversa.

§ 2. *La solidaridad.* — En principio, cada uno es responsable de sus propios actos; sin embargo, siendo el hombre un miembro de la sociedad, sus acciones ejercen, casi siempre, cierta influencia en bien ó en mal sobre la conducta de aquellos en cuya compañía vive. *Nemo sibi malus,* decía Séneca, nadie es malo para sí solo; de ahí, cierta participación en la responsabilidad ajena que constituye la *solidaridad.* — (Cf. el cap. de *La Solidaridad,* Parte II, cap. V.)

Así, cuando ejerciendo autoridad sobre el prójimo la aprovechamos para ordenarle la ejecución de un hecho pu-

nible, ó descuidamos el apartarle de él; cuando por consejo, por intimidación ó por mal ejemplo lo llevamos á cometer ciertos actos, es evidente que participamos más ó menos de sus responsabilidades.

Por eso, el padre es, en cierto grado, responsable de la conducta de sus hijos, como el dueño de casa lo es de sus sirvientes. Por eso, ensanchando el círculo, los miembros de una misma familia, de una misma nación y aun los de la humanidad, son todos más ó menos solidarios únos de ótros.

CAPÍTULO II

EL MÉRITO Y EL DEMÉRITO

De la responsabilidad fluyen inmediatamente el *mérito* y el *demérito*. Es un principio fundamental en moral, que el que hace el bien, merece, y el que comete el mal, desmerece.

ART. I. — *Naturaleza del mérito y del demérito.*

Recordemos la gran ley psicológica, que toda actividad normal entraña este doble resultado: desarrollar la facultad que la ejerce y procurar un goce proporcionado. Ahora bien, siendo el acto conforme al deber normal por excelencia, no de tal ó cual facultad, sino del hombre por completo, se desprende que debe producir en nosotros un aumento de valor personal y al propio tiempo una preparación hacia la dicha; de esto procede el doble sentido de la palabra *mérito*.

1. Considerado *en absoluto* y en sí mismo, el mérito no es otra cosa sino el grado de perfección moral al cual hemos llegado por el cumplimiento del deber; puede definirse así: *el acrecentamiento voluntario de nuestro valor moral.* En este sentido se dice: un hombre de gran mérito.

Á la inversa, el demérito es la *disminución voluntaria de nuestro valor moral,* resultante de los actos contrarios á la ley.

Como se ve, consistiendo precisamente el bien moral

en la tendencia á la perfección de nuestra naturaleza, en el aumento de nuestro valor absoluto, no sólo existe lazo indisoluble, sino también identidad rigurosa entre el mérito así entendido y la moralidad del ser.

2. El mérito se toma también en el sentido *relativo* y *transitivo;* así se dice: la virtud merece recompensa, y el vicio merece castigo. Entonces significa, no ya precisamente el acrecentamiento del valor moral, sino *el derecho á la recompensa* y á la dicha, que es su consecuencia necesaria; del mismo modo que el demérito es, según la expresión de Platón, *el derecho al castigo.*

En efecto, hay en moral tres principios fundamentales, tan absolutos como los principios de contradicción ó de causalidad. Éstos son, el principio de obligación: *Es menester hacer el bien;* el principio de mérito: *Quien hace el bien, merece,* y el principio de sanción: *Quien merece, debe ser recompensado*[1]. En otros términos, la idea de mérito manifiesta la relación necesaria que existe entre el bien y la recompensa, es decir, el derecho á la dicha, adquirido por la virtud; de igual modo que la idea de demérito expresa la necesidad moral de sufrir la pena, que es la consecuencia necesaria de toda violación de la ley.

Art. II. — *Los grados del mérito.*

§ 1. — 1. Hagamos constar, por de pronto, contra los estoicos, que el mérito y el demérito son susceptibles de grados: el testimonio de la conciencia, la opinión pública, las instituciones humanas están de acuerdo en este punto, y nadie ha admitido jamás, de hecho, que una palabra vana fuese castigada como un homicidio, ó la acción de conservar su vida, tan meritoria como la de sacrificarla para salvar la de sus semejantes.

2. Hagamos notar después que aquí no se trata de las disposiciones personales del agente, que son como las condiciones *subjetivas* del *mérito,* (es evidente, en efecto, que

[1] Estos principios suponen la convicción que existe en el mundo un plan querido por Dios, manifestado por la razón, á cuya realización está llamado á concurrir el ser libre; que la felicidad de la criatura entra necesariamente en este plan y, por consiguiente, que si nosotros respondemos á las intenciones divinas realizandolo, no podemos menos que ser felices, del mismo modo que si lo frustramos, vamos á dar fatalmente en la desdicha.

el grado de pureza de la intención del agente, influye mucho sobre el mérito del acto que lleva á cabo), sino únicamente de las condiciones *objetivas,* que, no obstante ser, por otra parte, cosas iguales, hacen este acto más ó menos meritorio en sí mismo.

§ 2.—¿Cuáles son esas condiciones?

1. Ciertos moralistas han pretendido oponer el mérito á la obligación en el sentido que un acto ganaría en mérito lo que perdiese en obligación.

Es un error. Verdad es que los actos heroicos que, generalmente, no son en rigor obligatorios, son también los más meritorios, en razón de la dificultad que presentan y del gran esfuerzo que exigen; pero en eso sólo hay una coincidencia accidental. Por sí, el grado de la obligación no influye directamente sobre el mérito, y, muchas veces, es más meritorio cumplir con ciertos deberes de estricta justicia, por ejemplo, restituir un bien mal adquirido, que ejecutar tal ó cual acto de caridad al cual no está úno rigurosamente obligado.

2. Puede decirse que el grado de mérito de una acción está en razón compuesta de la *importancia* del bien que realiza y de la *dificultad* que su ejecución presenta [1].

Así, el que vive en la miseria, adquiere más mérito en ser honrado, que el que nada en la abundancia; y la paciencia será más meritoria en el individuo de genio arrebatado, que en el que goza de un temperamento apacible. Otra cosa sería si esta benignidad hubiera sido adquirida á costa de largos esfuerzos. Á la inversa, el demérito en obrar mal, resulta tanto mayor, cuanto el deber es á la vez *más importante* en sí, y *más fácil* de cumplir. De ahí, la gravedad del crimen de homicidio y más aun la del parricidio.

Eso es lo que ha hecho decir que, para un deber dado, el mérito y el demérito están en razón inversa úno de

[1] Decimos *en razón compuesta*, porque si se les considera aisladamente *(in sensu diviso)*, ni la importancia del bien ni el esfuerzo que exige, influyen directamente sobre el mérito. Así, respetar la vida ó la propiedad del prójimo, constituye seguramente un deber de primera importancia, y, sin embargo, su observancia no implica ordinariamente gran mérito por nuestra parte. Así como, una vez vencida la dificultad, si se hace abstracción de todo deber, no tiene más valor en moral que en poesía ó en gimnástica. El mérito sólo acrece cuando, á la importancia del deber, viene á agregarse la dificultad de cumplir con él.

ótro; en este sentido cuando una acción es muy poco meritoria, lo contrario de esta acción lo es menos todavía, y recíprocamente.

CAPÍTULO III

LA VIRTUD

La virtud, en realidad, no es más que un mérito *duradero,* que resulta de la repetición frecuente y prolongada de actos moralmente buenos.

Por lo tanto, hay que distinguir el acto *virtuoso* del acto *simplemente bueno* y meritorio. Á éste le basta ser cumplido por deber; mientras que el primero procede, además, de una disposición adquirida por numerosos actos.

El hombre virtuoso no es, pues, el que, de pasada, ejecuta un acto bueno; no se es *caritativo* por haber dado limosna una vez, así como nadie es borracho por haberse embriagado una vez también. El hombre virtuoso no es el que hubiera nacido con disposiciones tan felices que practicara el bien naturalmente y por temperamento; es aquel que, á fuerza de obrar por deber, ha adquirido una tendencia á obrar siempre del mismo modo, de tal suerte, que halla cierta facilidad y aun cierto placer en ejecutar actos que en otro tiempo le eran difíciles y penosos.

ART. I. — *Teoría platónica de la virtud.*

§ 1. *Exposición.* — Según Sócrates y Platón, la virtud no es más que la *ciencia del bien,* así como el vicio no es más que la *ignorancia.*

1. En efecto, dice Platón, el bien ejerce sobre nosotros un encanto tal que basta conocerlo para quererlo; la virtud es una cosa demasiado hermosa para que se la pueda ver sin sentir por ella una atracción irresistible; por eso el filósofo se transforma, por la sola contemplación de la verdad, en un hombre divino y reglado en todas sus acciones. «Un hombre poseedor del conocimiento del bien y del mal, continúa Platón, no puede ser arrastrado ni dominado por ninguna fuerza, y todas las potencias de la

tierra no podrían obligarle á hacer otra cosa que lo que la ciencia le ordena; ella sola basta para salvarle».—(Protágoras.)

2. Todos, dice Sócrates, queremos necesariamente ser felices; si alguien no practica la virtud, es porque no ve en ella su felicidad; un poco más de ciencia y de estudio serían suficientes para corregir su error y hacerle virtuoso. La consecuencia es que nadie hace el mal voluntariamente: οὐδεὶς κακὸς ἑκών; que el malvado es más digno de lástima que de vituperio; porque, en realidad, él quiere el bien, pero como ignora la filosofía, lo busca en donde no existe, es decir, en la saciedad de su pasión. De esto también resulta que la virtud se enseña directamente y que, para moralizar al pueblo, basta instruirle[1].

§ 2. *Crítica.*— 1. No cabe duda que un cierto grado de ciencia es la *condición* de la virtud; puesto que, para cumplir con su deber, es indispensable conocerlo; y cuanto mejor se le conoce, tanto más, en igualdad de circunstancias, está úno obligado á su cumplimiento, y tanto más culpable es úno si lo infringe. El que tuviese el conocimiento adecuado del bien absoluto, no podría abstenerse de quererlo y tender á él. De ahí, la importancia de la instrucción del punto de vista de la moralidad.

Pero, si toda falta está siempre más ó menos complicada con la ignorancia, no quiere esto decir que la voluntad no tenga en ella tambien su parte. Si el conocimiento del deber es una condición necesaria para su cumplimiento, dista mucho de ser la condición única y suficiente, como lo pretende Platón; se requiere, además, el libre esfuerzo de la voluntad, que lucha contra la pasión y el atractivo del placer. La experiencia lo prueba; ¡cuántas veces nos sucede faltar al deber claramente conocido y verificar el dicho del poeta:

[1] Es el mismo error que, aun hoy día, lleva á tantos espíritus á exagerar la influencia moralizadora de la ciencia y de la instrucción. Á principios de este siglo en Francia se decia: consúltese la estadística judicial, de cien delincuentes, sesenta son ignorantes; la ignorancia es la causa principal de la criminalidad. Instruyamos, pues; *El que abre una escuela cierra una cárcel* (V. Hugo). De hecho, háse difundido con profusión la instrucción primaria: se ha hecho obligatoria; ¿qué resultado se ha obtenido? Lejos de disminuir los crímenes, se ha trastrocado la proporción; hoy, de cien acusados, cuéntanse setenta que han recibido instrucción y treinta que carecen de ella.

. . . . . *Video meliora proboque,*
Deteriora sequor!

¡Cuántos hombres cuya moralidad no está á la altura de su instrucción!

2. Por otra parte, no siendo la inteligencia una facultad necesaria, no puede hacerse de la virtud una ciencia, es decir, una pura cuestión de inteligencia, sin quitarle su carácter de libertad, y, por consiguiente, sin negar toda responsabilidad, todo mérito y toda sanción. Hay más, no estando la ciencia al alcance de todos, la virtud deja de ser la ley común de la humanidad, para convertirse en privilegio exclusivo de un reducido número.

3. En fin, si es incontestable que tendemos naturalmente á la felicidad, y que la voluntad sólo puede querer el bien; no hay tampoco que olvidar que somos libres de escojer entre los bienes de distintos órdenes. Ahora bien, el mal moral, la falta consiste precisamente en preferir, libremente, el bien sensible, la satisfacción egoísta de alguna facultad inferior al desarrollo de lo mejor y más noble que existe en nosotros.

4. Platón está mejor inspirado cuando hace consistir la virtud en la *salud,* y la *armonía del alma,* en la *semejanza con Dios:* ὁμοίωσις τῷ θεῷ. Hemos visto, en efecto, que la actividad verdaderamente sana y normal del hombre consiste en la observancia de su ley; que por esto establece el orden y la armonía en todo su ser, y que se aproxima al ideal absoluto de perfección que es Dios. Mas eso es definir la virtud por sus efectos más bien que porsu esencia; faltaría decir en qué consiste precisamente esa armonía, y cómo se realiza esa semejanza. Ahora bien, Platón, en ninguno de esos tópicos, se explica con claridad.

Art. II. — *Teoría aristotélica de la virtud.*

§ 1. *Exposición.* — 1 Platon hacia de la virtud una pura cuestión de *inteligencia:* Aristóteles comprende que, sobre todo, es cuestión de *voluntad;* la define así: *el hábito del bien,* del deber, τὸ ἦθος τοῦ δέοντος. «Un acto de virtud, dice, no constituye la virtud, del mismo modo que una golondrina no hace verano. Tocando la cítara es cómo se hace úno tocador de cítara; haciendo con frecuencia buenas acciones, es cómo se adquiere una disposición cons-

tante al bien. Á la virtud le son indispensables el número, la continuidad, la repetición.»

2. ¿En qué consiste esta habitud? En guardar un *justo medio* entre dos extremos. De aquí los adagios: μηδὲν ἄγαν, *Ne quid nimis; In medio virtus.* Horacio dijo igualmente: *Virtus est medium vitiorum utrinque reductum* [1].

a) Aristóteles pretende apoyar su teoría del justo medio demostrando que *lo demasiado* y *lo demasiado poco* aportan perjuicios en todas las cosas: así, demasiado ó demasiado poco alimento, demasiado ó demasiado poco trabajo, etc.; ¿por qué no había de suceder lo mismo en el orden moral?;

b) Además, siendo la perfección una cosa á la cual no se le puede agregar ni quitar nada, se deduce que reside esencialmente en un *medio* entre el defecto y el exceso. De hecho, ¿la economía no es un medio entre la prodigalidad y la avaricia?; y el valor, ¿no es también un medio entre la temeridad y la timidez, etc?

§ 2. *Crítica.*—Aristóteles acierta al definir la virtud *el hábito del bien,* pero yerra cuando hace consistir el bien en un *justo medio* y cuando pretende reducir la virtud al arte *de evitar los extremos.* Semejante máxima puede tener su utilidad como regla de sabiduría práctica; pero dista mucho de presentar el rigor que conviene á una definición filosófica.

1. En efecto, la noción de *medio,* dada á la *cantidad,* se aplica mal á la moralidad, es decir, á la *cualidad* que tienen los actos de conformarse con su ley.

Si algunas virtudes parecen justificar esa comparación, por ejemplo, las que se refieren á la templanza, existen ótras, y de más elevada jerarquía, que la rechazan en absoluto, como la bondad y la caridad. Se puede amar *mal,* es decir, contra el orden; en principio, nunca se ama demasiado.

2. También puede decirse, en general, que siendo esencialmente toda virtud una tendencia hacia lo ideal, es susceptible de un desarrollo indefinido, y, por lo tanto,

[1] Puede agregarse á esto el pensamiento de Pascal: *No nos sostenemos en la virtud por nuestro propio esfuerzo, sino por el contrapeso de dos vicios opuestos, al igual que permanecemos en pie entre dos vientos contrarios. Suprimid úno de esos vicios, y caeréis en el ótro.*

no tiene, propiamente hablando, ningún exceso que temer.

De hecho, la teoría del *justo medio* es incompatible con el heroísmo, con el sacrificio y las más nobles virtudes; conduce directamente á la mediocridad, á *vegetar*, como dice Montaigne, *en la región mediana.*

Descartes, nos parece que ha resuelto la dificultad, eliminando el equívoco á que da lugar la palabra *exceso.* «Existen, dice, dos clases de excesos, úno que, cambiando la naturaleza de la cosa, de buena la hace mala; porque la substrae del imperio de la razón; ótro que, solamente con aumentar el grado, de buena la hace mejor. Así, el valor, sólo tiene por exceso la temeridad, cuando va más allá de los límites de la razón; pero, en tanto que no los ultrapasa puede adolecer todavía de otro exceso, que consiste en no ir acompañado de ninguna irresolución, de ningún temor.»

Aristóteles lo había comprendido, puesto que, aun afirmando que la virtud es una especie de *término medio,* no dejaba de reconocer que en sí misma y en lo que tiene de más excelente, resulta más bien un *extremo.* —*(Mor. á Nicomaco.)*

3. Además, admite que su definición no se aplica á *todas* las virtudes, por ejemplo, á la amistad, á la abnegación; ni á todos los vicios, como á la envidia y á la infamia. Declara que el medio que hay que guardar *cambia* con las personas y las circunstancias; «que no puede exigirse de un niño el mismo valor que de un hombre formado, ni contra un lobo como contra un león». Ahora bien, una definición que no conviene á todo lo definido, que debe ser modificada según los casos, dista mucho de ser irreprochable.

4. En fin, y es éste un defecto más grave: ¿en qué consiste, y cómo se determina teóricamente este justo medio, puesto que, según la opinión de Aristóteles, cambia con las personas y las circunstancias? Aristóteles contesta que al hombre sabio corresponde definirlo. Pero ¿quién será ese hombre sabio, sino el hombre virtuoso? y así, según lo observa Bossuet, «el hombre sabio se define por la virtud, y la virtud por el hombre sabio.» —*(Pensamientos morales,* XVI.)

ART. III. — *Verdadera noción de la virtud.*

1. Sea lo que fuere de este error, Aristóteles define con mucha propiedad la virtud: *el hábito del bien,* es decir, una disposición al bien obrar, adquirida por la frecuente repetición de actos conformes al deber.

2. Con todo, ese hábito debe ser siempre esencialmente *inteligente* y *voluntario,* y por esto se distingue de la rutina ciega que resulta de la repetición maquinal y prolongada de los mismos actos; porque no hay virtud en hacer el bien inconscientemente, como no hay vicio en cometer el mal que se ignora.

3. Ese hábito debe, además, ir acompañado de cierto *amor* que nos atrae al bien, de cierto *atractivo* que nos hace hallar fáciles y agradables los actos que otrora nos parecían difíciles y penosos. Aristóteles declara expresamente que *el hombre virtuoso es el que halla placer en llevar á cabo actos de virtud.*

El error de Kant consistió en no haber visto en la virtud más que una *fuerza de resolución,* cuyo mérito es siempre y únicamente proporcionado á la dificultad presente y al esfuerzo inmediatamente desplegado. En realidad, es un capital moral que aumenta el valor de los actos futuros, al ir disminuyendo gradualmente la necesidad del esfuerzo.

En fin, si este hábito hubiera llegado á ser para nosotros como una segunda naturaleza, al punto de permitirnos realizar el bien sin ningún esfuerzo, haciendo de él una especie de necesidad, y de una dichosa necesidad, entonces constituiría el ideal y la perfección de la virtud, que se llama la *santidad* consumada.

4. Combinando estos diversos elementos, podemos, pues, definir la virtud: *el hábito de obedecer al deber con inteligencia, amor y energía.*

Y realmente, siendo el hombre moral una *voluntad* libre, esclarecida por la *razón,* estimulada por la *inclinación,* se comprende que estos tres elementos deben encontrarse en grados diversos en la virtud, que es la perfección de la moralidad.

El error de Zenón y de Kant consistía en no ver en ella más que el esfuerzo de la voluntad; el de Platón, en

reducirla al solo conocimiento; el de Malebranche, en fin, en hacerla consistir sólo en el amor[1].

CAPÍTULO IV

LA SANCIÓN MORAL

Hemos definido la responsabilidad así: la necesidad para el agente moral de dar cuenta de sus actos, con el fin de sufrir sus consecuencias; ahora bien, esas consecuencias, felices ó desgraciadas, constituyen precisamente la *sanción.*

ART. I. — *Naturaleza y necesidad de la sanción.*

§ 1. — 1. Se define la sanción *un sistema de recompensas y de castigos unidos á la observancia ó á la violación de la ley.*

La *recompensa* es una satisfacción, un goce otorgado al autor de un acto virtuoso, en consideración del mérito que ha adquirido; la pena es un mal sensible impuesto al autor de un acto culpable, por vía de expiación. *Pœna est malum passionis quod infligitur ob malum actionis.*— (Grocio.)

2. La recompensa se distingue, pues, del favor y del simple *beneficio* en que aquélla es *merecida,* mientras que éstos son puramente *gratuitos.*

Igualmente, hay que distinguir la recompensa y el castigo, de las consecuencias simplemente felices ó desgraciadas que pueden tener nuestros actos.

Propiamente, no hay *sanción* sino cuando la dicha ó la desgracia que sigue á un acto, está ligada á éste, no por una simple ley física, sino en virtud de una ley de justicia, con un fin de expiación y de reparación.

3. Finalmente, importa no confundir la *recompensa*

[1] Malebranche define la virtud, *el amor al orden.*

— No cabe duda que es ése seguramente un elemento esencial de la virtud; pero es menester especificar que este amor, al menos en el grado que existe, no es el efecto de un natural feliz, sino el fruto de largos esfuerzos, y mas aun, que va acompañado de la voluntad enérgica de conformarnos al orden que preferimos.

(præmium) con el *salario (pretium).* El salario es la remuneración de un servicio, mediante una convención previa y recíproca; es debido al acto exterior, independientemente de su valor moral; mientras que la recompensa, propiamente dicha, remunera directamente el mérito del acto haciendo abstracción de su utilidad; á más, se fija no por contrato, sino sólo por la voluntad del que la otorga.

El salario y la recompensa son, ambos, debidos *en justicia;* sin embargo, el primero depende de la justicia *conmutativa;* la segunda, de la justicia *distributiva.*

4. Una sanción perfecta y plenamente justa, debe reunir tres condiciones:

a) Debe ser *universal,* es decir, no dejar ningún acto meritorio sin recompensa, ningún acto culpable sin castigo;

b) Proporcional, esto es, graduarse según el mérito y demérito de cada acto;

c) Por último, *incontestable,* á saber, que el sujeto á quien alcanza, debe en el fondo de su conciencia rendir homenaje á su justicia, porque, después de todo, es en éste donde debe restablecer el orden, castigando la falta ó recompensando el mérito; es él quién debe ser su primer testigo.

§ 2. — 1. En cuanto á la *necesidad* de la sanción, recordemos que el bien absoluto de un ser, tal como la razón lo concibe y lo exige, consiste, no en el bien de tal ó cual de sus facultades, por noble que sea, sino en el bien de su ser completo. Ahora bien, además de la razón, el hombre posee también la sensibilidad; su ideal completo no es, pues, ni el bien de la razón sola (virtud sin dicha, como lo pretende Zenón), ni el solo bien de la sensibilidad (dicha sin virtud, como lo quería Epicuro), sino en el bien de ambas, es decir, en la dicha merecida por la virtud, ó en la virtud recompensada por la dicha. Por más que Platón asevere que el justo expirando en una cruz es más feliz que el malvado hábil é hipócrita elevado á la cumbre de los honores; el buen sentido de Aristóteles contesta que el justo en el trono sería todavía más feliz que en la cruz.

2. He ahí por qué, si en este mundo la ley moral exige frecuentemente que sacrifiquemos el bien sensible

al bien de la razón, este sacrificio sólo puede ser provisional; tarde ó temprano la armonía tiene que restablecerse entre las diversas partes de nuestro ser, y la dicha reconciliarse con la virtud. El objeto de la sanción es, precisamente, restablecer esa armonía pasajeramente alterada por el carácter de prueba de la vida presente, y hacer que la virtud sea dichosa.

Por otra parte, y por la misma razón, concebimos que el vicio no podría alcanzar el mismo galardón que la virtud; pues si la dicha no es, en suma, más que el sentimiento de la perfección realizada, la desgracia se confunde necesariamente también con el sentimiento de nuestra irremediable decadencia. De ahí la necesidad absoluta de la sanción: *es menester* que la virtud sea recompensada y el vicio castigado.

Art. II. — *Papel de la sanción moral.*

§ 1.—En general, la sanción puede ser, con relación á la ley que sanciona, un *medio* ó un *fin*. Es un *medio*, cuando tiene por objeto asegurar la *observancia* de la ley por la esperanza de las recompensas y por el temor de los castigos; es un *fin*, cuando es el complemento necesario de la ley, restableciendo el equilibrio momentáneamente roto entre la virtud y la dicha, y consumando así el triunfo definitivo de la justicia.—Mirada por este prisma, la sanción moral difiere en su esencia de la sanción civil ó legal.

1. Ésta tiene esencialmente el carácter de un *medio*, el atractivo de las recompensas y el temor de los castigos no existiendo otro propósito en la mente del legislador, que asegurar únicamente la observancia material de la ley que importa al mantenimiento del orden exterior, confiado á su salvaguardia. Por el contrario, la ley moral quiere ser observada por respeto á sí misma y por la justicia cuya expresión es; hacer lo que ella ordena exclusivamente por temor al castigo ó por deseo de recompensa, no es observarla, más bien es violarla.

La sanción moral no es, pues, primeramente, un medio de hacer observar la ley, una garantía exterior que le es libremente sobreañadida para asegurar su ejecución: es la *consecuencia natural* y *necesaria* de su observancia ó de su violación. No es *para que* la ley moral sea obser-

vada que existen recompensas ó castigos, sino *porque* ha sido observada ó violada. Como lo dice Mons. de Hulst, «la sanción moral no es una cosa accesoria que viene á agregarse exteriormente á la voluntad virtuosa ó culpable; no es el capricho bienhechor ó cruel de un dueño que acaricia ó que golpea: la sanción moral es el punto de llegada de la libertad moral; es el fin de la prueba y la fijación del ser responsable en la condición que ha escogido libremente».—*(Conf. de Nuestra Señora,* 1891, 5.ª conf.)

2. Si la sanción moral es esencialmente un fin y no un medio; si su objeto primordial y esencial es satisfacer la justicia absoluta, no se deduce de esto, por ningún concepto, que no deba contribuir á la observancia de la ley moral y que no podamos auxiliarnos de ella para excitarnos al bien y desviarnos del mal.

Es ése el error de Kant, pretender que la esperanza de las recompensas y el temor de los castigos sólo sirven para quitar á la virtud todo su desinterés y todo su mérito para hacer de ella un negocio; que reclamar ó solamente esperar un premio por sus buenas acciones, es parecerse al mercenario que sólo obra mediante un salario; en una palabra, que el pensar en una remuneración futura rebaja las almas y destruye la virtud[1]. — Eso es desconocer en absoluto la naturaleza humana y el papel de la sensibilidad en la vida moral.

Sin duda, la moralidad no es una simple ley penal; es obligatoria por sí misma é independientemente de toda sanción; pero, con tal que se le reserve siempre el primer sitio al motivo del deber, nada impide que úno se regocije, y hasta que se auxilie con la esperanza de la dicha, porque, después de todo, está en el orden de las cosas que la virtud sea recompensada.

[1] Kant aplica á la educación misma estos principios de desinterés exagerados. "Si el niño obra bien, guardémonos de alabarle ó de recompensarle; semejante procedimiento no haría más que engendrar en él una *índole mercenaria*". Por la misma razón, no es menester castigar; todo esto es inmoral. La moralidad no tiene nada que hacer con el temor ó la esperanza.

Por lo demás, ese error orgulloso remonta á una alta antigüedad. Lo hemos visto ya en los estoicos; hállase también en los budistas de la India, testigo de ello esta leyenda que se lee en sus libros sagrados: "Un día viése venir á un creyente; en una mano llevaba una antorcha y en la ótra un vaso lleno de agua.— ¿Á dónde vais y qué queréis hacer, le preguntaron?—Con este fuego, contestó el iluminado, voy á incendiar los palacios del cielo, y con esta agua á extinguir las llamas del infierno, á fin de que en adelante el hombre pueda honrar á Dios en verdad, y no servirle por esperanza ó por temor."

Tampoco admite duda que es perfecta la virtud que, al hacer el bien, no obra estimulada por el cebo de la recompensa; pero la virtud sostenida por la esperanza es también una virtud; sólo se muestra interesada cuando la practicamos como medio de llegar á la dicha, con exclusión de cualquier otro motivo.

En conclusión, lejos de ser un absoluto sin grados ni matices, como lo querían Kant y los estoicos, la virtud comporta grados infinitos que dependen precisamente de la influencia que el motivo interesado ejerce sobre nuestras decisiones; con tal que éste no usurpe el lugar del deber, cierta parte de temor ó de esperanza no basta para viciar absolutamente la moralidad de nuestros actos.

§ 2. — Después de haber hablado de la sanción moral, en general, es indispensable decir una palabra sobre su carácter penal, y sobre la influencia que, á este respecto, ejerce sobre la moralidad.

1. El objeto capital y esencial del castigo es la *reparación del orden absoluto;* porque tan absolutamente justo y necesario es castigar el vicio como recompensar la virtud.

2. Pero, además de este fin, que le es común con la recompensa, el castigo tiene ótro (á lo menos en este mundo), que le es propio, y es la *reparación del orden moral,* llamada *expiación.* En efecto, cuando el culpable acepta su pena libremente, con la intención de satisfacer á la justicia ofendida y reparar el mal cometido, restablece el orden, no solamente *fuera de él* y *absolutamente,* sino también *en él* y *moralmente;* he ahí lo más ventajoso que puede acontecerle. « Después del hombre virtuoso, dice Platón, el más feliz es el que reconoce sus faltas y cambia de vida...; porque, después de la injusticia cometida, la injusticia no expiada es el mayor de los males».—*(Gorgias)*[1].

[1] Las conclusiones que Platón saca de esta verdad incontestable son evidentemente extremadas. Así, pretende que *el que ha cometido una falta debe presentarse al juez con toda confianza, como se ofrece al médico para sufrir las cauterizaciones y las incisiones... de suerte que, si la falta que se ha cometido merece azotes, se presente para recibirlos; si multa, que la pague; si el destierro, que se le destierre; si la muerte, que la sufra. Se debe ser el primero en deponer contra sí mismo, y poner todos los medios á fin de conseguir por la confesión de su crimen verse libre del mayor de los males, la injusticia. Más aun,* continúa Platón, *si te-*

3. La sanción penal tiene también otro fin providencial: después del desorden de la *justicia* violada, después del desorden de la *voluntad* rebelada, debe todavía reparar, en cierta medida, el desorden del *escándalo* dado, por el ejemplo del castigo impuesto al culpable.

Tal es el triple carácter que puede revestir la sanción penal: *reparadora, medicinal, ejemplar.* Sólo el primero es absolutamente esencial y necesario; los dos restantes son contingentes y condicionales.

Art. III. — *Diversas sanciones morales. Insuficiencia de las sanciones terrestres.*

Desde luego, se pueden distinguir las sanciones *temporales* ó imperfectas, y la sanción *futura* ó perfecta.

Las sanciones temporales son cuatro: la sanción *legal* o *civil,* la sanción *social,* la sanción *natural* y la sanción de la *conciencia.*

§ 1. — La sanción *legal* consiste en las penas que imponen las sociedades humanas á los que infringen sus leyes, como las multas, la privación de los derechos civiles y políticos, la prisión, la muerte, y en las recompensas que otorgan á los que se distinguen en su servicio, por ejemplo: los títulos honoríficos, las condecoraciones, etcétera.

1. Lo hemos dicho, el objeto de la sanción legal no es, sin duda, reparar el orden absoluto, sino urgir la observancia de las leyes civiles; sin embargo, como no se pueden infringir éstas sin violar directa ó indirectamente alguna ley moral, se concibe que la sanción civil concurra, en cierta medida, á restablecer la armonía, momentáneamente desaparecida por el vicio triunfante ó por la virtud malparada.

nemos un amigo que ha cometido alguna falta, la caridad nos ordena llevarlo ante el tribunal, denunciarlo al juez, pedir y obtener su condena, velar porque satisfaga su pena y entre así otra vez en gracia con el bien.

Sin hablar del poco mérito de una expiación obtenida así á la fuerza, no es necesario, ni aun siempre oportuno para reparar sus faltas, rebuscar los castigos públicos impuestos por los tribunales humanos. Se puede satisfacer la justicia suprema más modestamente, y con mayor eficacia, por medio de penitencias privadas, renunciando, por ejemplo, á sus bienes, convirtiéndose en sirviente de los pobres, etc.

2. Pero, bajo este respecto, no es difícil ver cuán incompleta é insuficiente es.

a) No es *universal;* sólo alcanza á los actos externos; á más, siendo aplicada por jueces falibles, está expuesta á muchos errores. ¡Qué cantidad de crímenes escapan á la vindicta pública, y, por otra parte, cuántas recompensas y distinciones, debidas á la intriga más bien que al verdadero mérito!;

b) La *proporcionalidad* resulta en esto necesariamente defectuosa; porque los hombres no pueden apreciar las intenciones sino muy imperfectamente y, por consiguiente, el grado del mérito y de la culpabilidad;

c) En fin, las leyes humanas son más bien penales que remuneradoras; de hecho, se limitan casi exclusivamente á castigar.

De ahí la necesidad de una sanción moral más exacta y más completa.

§ 2. — La sanción *social* es la de la *opinión.* Consiste en la estimación y la simpatía que se atrae naturalmente la virtud, y en el desprecio público que fustiga al vicio.

1. Esta sanción colma, en efecto, varias lagunas de la precedente; alcanza á muchos actos ante los cuales la legalidad se halla impotente; tiene más independencia; ofrece menos presa á la corrupción, á la venalidad; además, recompensa tanto como castiga.

2. Pero, por otro lado, la opinión es poco clarovidente; es frívola, y está sujeta á las preocupaciones; sólo ve el exterior de las cosas, escapándosele los resortes secretos; se deja sorprender por las apariencias, por lo que brilla, por lo que seduce: la humildad de la virtud que se oculta, la hipocresía del vicio que se disfraza, todo concurre á desorientarla. He ahí por qué la opinión resulta un guía tan inseguro, que, las más de las veces, conviene más afrontarla que consultarla.

§ 3. — La sanción *natural.* Se entiende por esto las ventajas y los inconvenientes que resultan, para nosotros, de nuestras acciones buenas ó malas, en virtud de las leyes físicas, fisiológicas, económicas, etc.

1. En efecto, todo aquel que admite el gobierno de una Providencia infinitamente justa y sabia, que hace servir el orden físico á los fines del orden moral, está

obligado á reconocer en las consecuencias naturales del vicio y de la virtud el carácter de una sanción verdadera.

Por lo demás, basta la experiencia para probar la existencia de esta *justicia de las cosas* en virtud de la cual el trabajo, la templanza, la energía moral retemplan la salud del cuerpo, desarrollan la inteligencia, procurando la riqueza y el éxito en las empresas, mientras que el vicio, bajo todas sus formas, produce los efectos contrarios. Á este respecto, la sanción natural recompensa muchos méritos ocultos, y hace expiar gran número de faltas secretas.

2. Con todo eso, dista mucho todavía de ser adecuada, teniendo muchas excepciones.

a) Y, por lo pronto, las consecuencias naturales no castigan ni recompensan más que el acto material, sin parar mientes en la intención que lo inspira; ahora bien, es sabido que la gravedad de la falta, como la magnitud del mérito, dependen, antes que todo, de la intención;

b) Á más, no es raro que una constitución robusta resista los más grandes excesos, y que el talento natural usurpe la recompensa debida al trabajo y al esfuerzo;

c) En fin, la virtud no está al abrigo de los reveses de la fortuna, y felices coincidencias hacen, á veces, que prosperen las empresas más inicuas.

En una palabra, esta sanción no es ni universal ni proporcional; y la justicia reclama otras compensaciones.

§ 4. — La sanción de la *conciencia* comprende el conjunto de los sentimientos morales que experimentamos á consecuencia de nuestras buenas ó de nuestras malas acciones.

1. De hecho, la conciencia moral no es solamente juez del bien y del mal; por la satisfacción del deber cumplido ó por el remordimiento que nos hace experimentar, da un principio de ejecución á las sentencias que pronuncia.

Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet auctori. Prima hæc est ultio.—(Juvenal, Sát. XIII.)

¡Oh conciencia, cuánto me haces sufrir!, exclama el Ricardo III de Shakespeare.

2. Esta sanción es la más completa de las sanciones terrestres, en el sentido de que alcanza hasta las acciones más secretas, penetra hasta los deseos y pensamien-

tos mismos; turba al malvado en su aparente prosperidad, y consuela al justo en sus aflicciones.

3. Pero, si se puede decir que es *universal,* dista mucho de ser siempre *proporcional.*

a) Efectivamente, estando la sensibilidad bajo la dependencia directa del sistema nervioso, es evidente que, en igualdad de circunstancias, los sentimientos morales serán más intensos en el que esté dotado de un organismo delicado que en el que goce de una constitución robusta;

b) Hay más todavía: por una especie de gradación al revés, sucede que la conciencia impone los más amargos remordimientos á las almas escogidas que su progreso en la virtud ha hecho más exigentes y severas para consigo mismas; mientras que, embotándose su delicadeza, á la larga, por el hábito del mal, el remordimiento, en vez de aumentar de intensidad por la reincidencia, disminuye al extremo que el culpable acaba, según la frase de la Escritura, *por beber la iniquidad como el agua;*

c) En fin, hay actos, y, con frecuencia, son los más heroicos ó los más culpables, que escapan absolutamente á la sanción de la conciencia, como á toda sanción temporal: tales son el sacrificio llevado hasta la inmolación de sí mismo, hasta el martirio, ó la cobardía llevada hasta el suicidio. Y aun se puede decir que, en toda vida humana, el último acto racional queda, acá abajo, despojado de sanción.

§ 5.—¿Qué deducir de esta insuficiencia evidente de las sanciones terrestres?

Una sola cosa, y es la necesidad de admitir, para más allá de esta vida, una sanción superior y adecuada, que satisfaga plenamente las exigencias de nuestra razón, restableciendo en su perfección el equilibrio, momentáneamente alterado, entre la virtud y la felicidad[1].

[1] Se puede preguntar aquí por qué Dios no ha querido que la sanción sea completa desde esta vida, y por qué ha permitido ese divorcio perturbador, aunque pasajero, entre la virtud y la felicidad. Fácil es demostrar la sabiduría de semejante economía.

Si Dios diese al bien toda su recompensa y al mal todo su castigo á medida de sus méritos y de sus deméritos, nuestro interés se confundiría con demasiada evidencia con nuestro deber para dar lugar al desinterés; seríamos, casi invenciblemente, inclinados á ejecutar el bien, no por el bien en sí mismo, sino en vista de las ventajas que reporta; y la perspectiva del castigo terrible suspen-

En efecto, si existe un Dios infinitamente justo, bueno y poderoso; si las leyes de nuestra razón tienen un valor objetivo; si la justicia y la moralidad no son vanas preocupaciones, *es menester* que la virtud sea recompensada y el vicio castigado. Ahora bien, si no lo son suficientemente en esta vida, menester es que lo sean en otra vida, de una manera exacta, completa, definitiva, por lo que se llama la *sanción religiosa.*

Ésta, se puede definir así: el conjunto de penas y de recompensas que nos esperan en la vida futura y que restablecerán completa y definitivamente el acuerdo de la virtud y de la dicha.

Y he ahí cómo se establece la necesidad moral de la sanción religiosa. Es en vano: desde el punto de vista moral, no menos que desde el punto de vista físico, este mundo no podría bastarse á sí mismo; sólo halla su explicación y su complemento en la *Metafísica.*

dido sobre nuestras cabezas, nos quitaría hasta la idea de obrar mal. En una palabra, la virtud sería un negocio ó una imposición; el libre albedrío no sería completo, y la vida presente perdería su carácter de prueba.

Por otra parte, si no existiese, desde esta vida, un principio de sanción, si la virtud estuviese fatalmente librada á la desgracia y el vicio, invariablemente á la prosperidad, el deber sería simplemente heroico, es decir, fuera del alcance de la mayoría, y el mal tendría para nosotros atractivos y halagos poco menos que irresistibles. En una palabra, el escándalo sería demasiado grande para nuestro espíritu y el bien demasiado arduo para nuestra debilidad: dudaríamos de Dios, de su justicia y hasta de la misma moralidad.

¿Qué hará la Providencia y cómo evitará este doble escollo? Nos concede desde esta vida un anticipo de la sanción que nos espera, á fin de estimular nuestro valor y sostener nuestra flaqueza; pero, al mismo tiempo, reserva la parte mejor para la vida futura, con el propósito de permitir el mérito y dejar el campo libre al desinterés y á la generosidad.

Y he ahí cómo la divina sabiduría sabe alcanzar sus fines enérgica y suavemente. *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*— (Libro de la Sabiduría, cap. VIII.)

LIBRO SEGUNDO

MORAL PARTICULAR

Hasta aquí hemos determinado las condiciones, la naturaleza y las consecuencias del deber en general. La moral particular se propone aplicar á las diversas situaciones de la vida y á las múltiples relaciones que sostenemos con los diferentes seres los principios establecidos en la moral general, á fin de deducir de ellos nuestros deberes particulares; por eso puede definirse *la ciencia de los deberes.*

CAPÍTULO PRELIMINAR

DIVISIÓN, DESIGUALDAD Y CONFLICTO DE LOS DEBERES

ART. I. — ***División de los deberes.***

Puédense dividir los deberes según su *forma* y según su *materia,* es decir, según la manera cómo formulan la obligación y según la cosa misma que ordenan.

§ 1. — Del punto de vista de la *forma,* se distinguen los deberes *positivos* y los deberes *negativos.*

1. Los deberes *positivos* prescriben el *bien que hay que hacer;* se formulan por un *mandato:* obedece á tus padres, honra á Dios, ayuda á tu prójimo. Los deberes *negativos* se refieren al *mal que es menester evitar;* se formulan por una *prohibición:* no mates, no robes[1].

2. Los deberes *negativos* enuncian más bien las condiciones elementales de la moralidad; porque, antes de ha-

[1] No hay que exagerar el valor de esta distinción, porque un buen número de deberes se manifiestan indiferentemente bajo forma positiva, ó bajo forma negativa. Así, la justicia, que prohibe causar perjuicio á otro *(neminen lœde),* ordena, por la misma razón, dar á cada uno lo suyo *(suum cuique).* Prohibiendo la mentira, la sinceridad ordena que se diga siempre la verdad, y la caridad, que recomienda la beneficencia, prohibe el egoismo.

cer el bien, es necesario pensar en evitar el mal. Se limitan á amparar los derechos; por eso son, en general, más fáciles de observar. Kant los designa con el nombre de *deberes de justicia.* Al contrario, los deberes *positivos* expresan la perfección de la moralidad; su observancia es, de ordinario, menos cómoda y más meritoria; por eso Kant los denomina *deberes de virtud.*

3. La obligación que imponen los deberes negativos, es de todos los momentos; por ellos está siempre úno obligado á no robar, á no mentir, etc., al paso que los deberes positivos no obligan más que en ciertos casos y en determinados momentos.

De donde resulta que la máxima estoica *Sustine et abstine* está lejos de ser un resumen completo de moral; porque, limitándose á recomendar la paciencia y la moderación, no hace ninguna mención de los deberes *positivos,* y pierde completamente de vista las obligaciones para con nuestros semejantes.

§ 2. — Los deberes pueden asimismo dividirse según su *materia* ó su contenido.

1. De este punto de vista, los antiguos los ordenaban en cuatro grupos, según las cuatro virtudes á que se refieren, á saber: deberes de *prudencia,* de *justicia,* de *fortaleza* y de *templanza.*

a) Pero esta clasificación, que remonta á Sócrates, es poco *proporcionada;* puesto que la justicia encierra ella sola más deberes que los otros tres grupos tomados en conjunto;

b) No es *irreducible,* porque la prudencia, la fortaleza y la templanza no son virtudes hasta tanto no son regladas por la justicia;

c) Y, sobre todo, no es *adecuada;* porque no hace mención de los deberes de caridad.

2. Es preferible dividir los deberes según las personas á las cuales se refieren y hacia las cuales nos obligan. Se distinguirán los deberes para con *Dios,* los deberes para con *nosotros mismos,* y los deberes para con nuestros *semejantes;* de ahí las tres grandes divisiones de la moral particular:

I. Moral *religiosa.*
II. Moral *personal.*
III. Moral *social.*

Art. II. — *Desigualdad de los deberes.*

Y desde luego, ¿es verdad, como lo afirman los estoicos, que los deberes son todos iguales en importancia; que desde el punto de vista moral, sólo existe una distinción posible entre los actos, á saber si son conformes ó no conformes á la razón; que todo lo que es bueno es igualmente bueno, y todo lo que es malo es igualmente malo?

— 1. No: la razón protesta contra semejante doctrina. Sin duda, del punto de vista general, se pueden considerar los actos morales en dos categorías: los que son buenos y los que no lo son; pero también es cierto que pueden ser más ó menos buenos, más ó menos malos, porque si todas las faltas perturban el orden, no lo perturban todas en el mismo grado, y, si todos los deberes son igualmente obligatorios, no todos revisten la misma importancia.

2. ¿De dónde puede proceder esta desigualdad de los deberes? De dos fuentes:

a) De la *excelencia del bien,* que tienen por objeto amparar y, por consiguiente, de la gravedad del desorden que entraña su violación. Á este respecto, los deberes para con el alma son más importantes que los que corresponden al cuerpo, y éstos más importantes que los que se relacionan con los bienes exteriores;

b) De la *extensión de los grupos* para con los cuales nos obligan, es decir, del número de personas beneficiadas ó perjudicadas por su observancia ó violación. Desde este punto de vista, los deberes para con la humanidad revisten el máximum de importancia; luego siguen los deberes para con la patria, para con la familia y para consigo mismo.

Art. III. — *Conflicto de los deberes.*

Los deberes no solamente son *distintos* y *desiguales;* también pueden *oponerse* y dar lugar á ciertos *conflictos,* cuando menos, aparentes [1].

Así, la obligación de conservar nuestra vida y nuestra

[1] Esta palabra *conflicto* es impropia. En realidad, el conflicto no es posible entre los deberes como tampoco entre las verdades. En cualquiera situación

salud puede encontrarse en oposición con la obligación de sostener á nuestra familia ó de defender nuestra patria; el deber de decir la verdad puede poner en aprieto á la caridad que nos ordena servir á un amigo, etc. La solución de estos *casos de conciencia* es el objeto de la *casuística.*

En general, puede decirse que en caso de conflicto entre dos deberes, el más importante debe ser preferido al que lo es menos. Para el efecto se han dado las tres reglas siguientes:

1. Entre dos deberes iguales en *extensión,* pero de *valor* intrínseco desigual, debe ser preferido aquel cuyo objeto sea más excelente; así pues, debemos preferir la vida á la fortuna, y la virtud á la vida.

2. En igualdad de *bienes,* debemos preferir el deber que sea más provechoso para el mayor número. Así, en igualdad de circunstancias, el bien de la humanidad debe anteponerse al bien de nuestra patria, el bien de nuestra patria al de nuestra familia, y éste al de nuestro bien personal.

3. Si el conflicto tiene lugar á la vez respecto á la *excelencia* y á la *extensión,* el punto de vista de la excelencia del bien se sobrepone al de la extensión del grupo. Así, nunca debe sacrificarse el bien moral de un solo individuo al bien material de todo un pueblo; porque la virtud y la perfección moral son absolutos á los cuales se subordina todo lo demás [1].

dada, sólo hay una cosa que hacer y, por lo tanto, un solo deber; nunca nos hallamos en presencia de dos acciones obligatorias y exclusivas, á la vez, la úna de la ótra. Esta pretendida oposición no existe en la naturaleza de las cosas. sino en nuestra propia ignorancia, que no comprende sus verdaderas relaciones.

[1] Hay que notar que estas reglas, formuladas por P. Janet, indican más bien la gradación de los *bienes* que la jerarquía de los *deberes.*

En efecto, hemos visto que el deber no es coextensivo al bien, y que ciertas acciones pueden ser muy bellas, muy meritorias, hasta heroicas, sin ser por eso estrictamente obligatorias. Así, todo el mundo admira al que, corriendo igual peligro, expone su vida por salvar la de su semejante, ó sacrifica su fortuna y la de sus hijos en aras del bienestar de sus conciudadanos; pero, á parte de ciertos casos particulares, nadie podría hacer de ello un deber propiamente dicho. Lo que es cierto y fuera de toda excepción, es que, en ningún caso y por ninguna consideración de interés privado ó colectivo, es permitido degradarse moralmente.

Así, es preferible proponer estas reglas bajo forma negativa y decir con Fenelón: "No es permitido conservarse arruinando á su familia, ni engrandecer á su familia perdiendo á su patria, ni buscar la gloria de su patria violando los derechos de la humanidad."

PARTE PRIMERA

MORAL PERSONAL

La moral personal es aquella parte de la moral que trata de nuestros deberes para con nosotros mismos. — Y desde luego se presenta esta pregunta: ¿Podemos tener deberes para con nosotros mismos? No ha faltado quién lo haya puesto en duda.

CAPÍTULO I

LEGITIMIDAD DE LA MORAL PERSONAL

ART. I. — *El hombre tiene deberes para consigo mismo.*

Se dice: no siendo el hombre su propio superior, no podría obligarse ni deberse nada á sí mismo; ó, lo que es igual, es siempre libre de renunciar á sus derechos y de desligarse de las obligaciones que puede haber contraído consigo mismo; porque es una máxima de derecho que no se causa perjuicio al que lo quiere ó al que lo consiente: *Scienti et volenti non fit injuria.* De ahí la excusa tan frecuentemente repetida: Después de todo, el mal me lo hago á mí mismo. No tenemos, pues, no podemos tener deberes para con nosotros mismos. *Nemo sibi debet,* ha dicho Séneca: nadie se debe nada á sí mismo.

§ 1. — 1. Eso es un puro sofisma, ni más ni menos. Al afirmar que el hombre tiene deberes para consigo mismo, pretendemos que él es, no el *principio,* sino el *objeto* de ciertas obligaciones. Pues, si todos nuestros deberes tienen necesariamente por principio último á Dios,

soberano legislador y juez supremo de todos nuestros actos, también es cierto que su objeto difiere según que se refieran á Dios, al prójimo, ó á nosotros mismos [1].

2. En efecto, toda persona humana tiene un valor intrínseco, una dignidad propia, que la hace inviolable tanto á sí misma como á cualquiera voluntad extraña; αἰδοῦ σεαυτον, decían los antiguos: respétate á ti mismo; de donde la fórmula de Kant: *Obra de tal modo que trates siempre á la humanidad, ya sea en tu persona, ya en la persona de otro, como un fin, y nunca como un medio.* Ahora bien, este respeto de sí mismo, es decir, esta subordinación de las funciones inferiores á las que caracterizan á la persona considerada como fin en sí, es la esencia y el resumen de la moral individual.

3. Y, en verdad, ¿qué razón tendríamos para despreciar en nosotros mismos lo que debemos respetar en los demás? ¿Y por qué la obligación de amar al prójimo más que á nosotros mismos? Por el contrario, el amor y el respeto que nos debemos á nosotros mismos es lo que constituye la condición y la medida del que debemos á nuestros semejantes, y nada les deberíamos si ellos, no fuesen, digámoslo así, otros tantos *alter ego.* En este sentido, puede decirse que la moral social no es más que una prolongación de la moral individual. El proverbio tiene razón: *La caridad bien ordenada empieza por uno mismo.*

§ 2. — Y ahora, ¿qué contestar á las objeciones?

1. Se dice: es siempre permitido renunciar á un derecho. Si mi vecino me ordena ó me permite causarle algún perjuicio á su propiedad, cortándole árboles, por ejemplo, ó recogiendo sus frutos, yo no falto á la justicia tomándome esta libertad: *Scienti et volenti non fit injuria.* Lo mismo sucede con nuestros pretendidos deberes individuales: si, violándolos, me causo algún perjuicio, es porque quiero: no falto, pues, á lo que me debo á mí mismo.

[1] En un sentido puede decirse que todos nuestros deberes son deberes para con Dios; pues, siendo Dios el principio, es á Él á quien ofendemos violándolos, es en su presencia ante la cual somos responsables de su observancia. En otro sentido, todos ellos son también deberes para con nosotros mismos, puesto que, observándolos, alcanzamos nuestro fin y nuestra perfección; degradándonos á nosotros mismos, si los violamos. Importa, no obstante, mantener la distinción tradicional de los deberes en tres clases; porque, refiriéndolos todos á Dios ó á nosotros mismos, nos expondríamos á tratar al prójimo, no como un fin, sino como un simple medio de honrar á Dios ó de perfeccionarnos á nosotros mismos y, por consiguiente, á no reconocerle verdaderos derechos.

—En principio, es falso que se pueda siempre renunciar á un derecho. Hay derechos absolutamente inalienables, porque son la condición *sine qua non* del cumplimiento de ciertos deberes, y porque, renunciar á ellos, equivaldría á violar estos deberes, poniéndose, deliberadamente, en la imposibilidad de observarlos. Así, yo no puedo renunciar á la vida ó á la integridad moral permitiendo á ótro atentar á mis días ó á mi virtud.

Distamos, pues, mucho de poseer un dominio absoluto sobre nosotros mismos; tenemos frente á frente de nosotros deberes de cuyo fiel y estricto cumplimiento, ninguna voluntad ni ningún deseo contrario, pueden dispensarnos.

2. En cuanto á la excusa que *sólo se hace úno mal á sí mismo:*

a) No cabe duda que tiene su valor ante la ley civil, cuyo fin se limita á proteger los derechos; pero no tiene ninguno ante la ley moral, que, además de la obligación de no perjudicar, nos impone la de hacer el bien y tender á la perfección de nuestra naturaleza;

b) Por lo demás, ¿es verdad que degradándonos á nosotros mismos, no causamos ningún perjuicio á nuestros semejantes? Sin hablar aquí de la ley misteriosa de la herencia, y del peligro que existe de transmitir á ótros, con una sangre viciada, el germen de las pasiones; el mal ejemplo, el escándalo que ofrecemos á los que nos ven, el deshonor que refleja sobre nuestra familia y sobre la corporación de la cual somos miembros, ¿no constituyen acaso perjuicios reales y positivos?;

c) Después, se perjudica á un tercero, no solamente privándole de lo que posee legítimamente, sino también perdiendo la oportunidad de darle lo que se le debe. Ahora bien, ¿cómo llenar las obligaciones de justicia y de caridad que nos ligan con nuestros semejantes, si no nos dedicamos á combatir en nosotros mismos el egoísmo, la avaricia, la cólera y todas nuestras pasiones? ¿Y acaso no privamos al Estado, á la sociedad, á nuestra familia del concurso que les debemos, cuando por negligencia nuestra y por nuestra molicie, venimos á quedar imposibilitados para cualquiera clase de ocupación?

Por más que hagamos, todos los hombres somos solidarios los únos de los ótros. *Nemo sibi malus,* decía Séneca; imposible perjudicarse sólo á sí mismo, y si el bien

de la colmena es el bien de la abeja, puede decirse también que el mal de la abeja es el mal de toda la colmena.

La verdad es que todos nuestros deberes están íntimamente unidos, y que no podemos faltar á lo que nos debemos, sin faltar, al mismo tiempo, á lo que debemos á Dios y á nuestros semejantes.

Art. II. — *Deberes para con nosotros mismos.*

1. La moral individual consiste esencialmente en respetar en nosotros la persona humana, es decir, en tratarla siempre como un fin, nunca como un medio. Ahora bien, este respeto de nosotros mismos implica un doble deber:

a) No hacer nada que pueda comprometer la dignidad y la integridad de nuestra naturaleza;

b) Trabajar en la medida de nuestras fuerzas para su desarrollo y perfeccionamiento; pues no basta para nosotros ser y *permanecer* hombres; debemos tender además á ser *cada vez más* hombres, según la frase ya citada de Plinio el Joven: *Homines, quam maxime homines.*

Así, pues, deberes negativos de *integridad* y de *conservación,* y deberes positivos de *perfeccionamiento:* tal es, del punto de vista de la *forma,* la división de nuestros deberes para con nosotros mismos.

2. Desde el punto de vista de la *materia,* estando la persona humana compuesta de cuerpo y alma, nuestros deberes se dividen naturalmente en deberes para con nuestra *alma* y en deberes para con nuestro *cuerpo*[1].

[1] Hablando con propiedad, el cuerpo, considerado separadamente, no podría ser el objeto de un deber; porque, por sí mismo, no tiene ningún valor propio; su fuerza, su salud, su vida misma no son bienes desde el punto de vista moral; sólo llegan á serlo cuando se ve en ellas para la persona humana medios de tender á su fin y realizar el ideal de su naturaleza. De hecho, es el alma, la que debemos tener siempre en vista, la que es menester amar, respetar y cuidar en el cuerpo; pues el valor y la dignidad que adquiere éste se lo debe á aquélla, y por su unión con el alma el cuerpo llega á constituir parte esencial de la persona humana; por eso estamos obligados á respetarlo en nosotros y en los demás.

CAPÍTULO II

DEBERES RELATIVOS AL CUERPO

Los deberes para con el cuerpo son *negativos* ó *positivos,* según que prohiban todo lo que cause detrimento á su conservación y á su integridad, ó que ordenen desarrollar su vigor y flexibilidad para hacer de él un auxiliar más útil en la vida moral.

I. DEBERES NEGATIVOS. — Se reducen á dos:

1. No *destruir* en nosotros la vida por el *suicidio;*

2. No *comprometerla* inútilmente por *excesos* ó *imprudencias.*

ART. I. — *El suicidio.*

El suicidio es el *acto mediante el cual, por su autoridad privada, un hombre atenta deliberadamente contra su vida.*

§ 1. — *Opiniones diversas* de los filósofos relativamente al suicidio:

1. Pitágoras lo condena absolutamente: *Vetat Pythagoras injussu imperatoris de præsidio et statione vitæ decedere.* — (Cicerón, *de Senectute,* XX.)

Lo mismo Sócrates en el *Fidón:* «Nosotros los hombres, estamos aquí en la tierra como en un puesto de guardia, y nadie debe abandonarlo ni huir... Los dioses cuidan de nosotros, y formamos parte de sus posesiones... Justo es, pues, sostener que nadie puede matarse, y que es menester esperar que Dios nos mande una orden formal para salir de la vida, como la que me envía hoy.»

Platón ordena que, «si alguno por una debilidad y una cobardía extremas se condena á sí mismo á morir, se hagan las expiaciones establecidas por los intérpretes divinos, y que su cuerpo sea enterrado en un lugar retirado, estéril é ignorado, sin honor, sin columna, sin inscripción» — *(de Legibus,* VIII.)

Sin embargo, Platón exime de esta pena «á los que se han visto obligados á darse la muerte por causa de

alguna desgracia irreparable, ó por algún oprobio que no se puede soportar.»

2. Los estoicos autorizan formalmente el suicidio. Dicen que es privilegio del sabio, cuando quiere, salir tranquilamente de la vida, *como se sale de un aposento lleno de humo,* sin ser forzado á ello, sino por la única razón de no poder ser ya útil. *Si pugnare non vultis, licet fugere,* dice Séneca. *In eum intravimus mundum in quo his vivitur legibus: placet? pare; non placet? exi.* Y en otra parte: *Tú te quejas de ser esclavo; mira ese árbol, de sus ramas pende la libertad.*

Cicerón mismo, si bien moderando en muchos puntos la moral del Pórtico, admite que las circunstancias puedan hacer del suicidio un deber. Por eso aprueba la muerte de Catón de Útica—*(de Oficiis,* I, 31.)

Los epicúreos, también admitían el suicidio como medio de librarse del dolor. Y realmente, si el placer es el soberano bien, ¿qué le queda al que de ese néctar ha apurado ya la copa, sino quitarse la vida? «¿De qué le sirve al voluptuoso, extenuado ya, disputar vilmente al destino algunos días condenados de antemano? Nada tienes que esperar, más que el dolor, las enfermedades, la vejez: bebe la muerte en una postrera libación». Bajo la inspiración de esas teorías se había formado en Alejandría la cofradía de los *conmurientes* (τῶν συναποθανουμένων) á la que pertenecían Antonio y Cleopatra. El famoso Hegesías, de la escuela de Cirene, desplegaba tanta elocuencia al persuadir al suicidio, que Tolomeo, horrorizado de su éxito, tuvo que cerrar su escuela.

4. De los modernos, varios filósofos no han vacilado en hacerse apologistas del suicidio.

Entre los enciclopedistas, J. J. Rousseau ve en él el único remedio á ciertos males extremos. Es verdad que algunas veces también lo condena elocuentemente: *El suicidio es un robo,* dice, *un robo hecho al género humano. Antes de abandonarle, devuélvale lo que ha hecho por ti.*

Gœthe lo glorifica en *Wérther;* Schíller lo admira como la forma heroica de la expiación. En fin, ciertos pesimistas ven en él la única solución práctica á la cuestión del mal.

Por el contrario, Kant lo proscribe absolutamente como una *deserción moral.* Según él, destruir en su propia persona el objeto de la moralidad, equivale, en lo que á ello

se refiere, á hacer desaparecer del mundo la moralidad misma.

§ 2. *Inmoralidad del suicidio.* — 1. La ley moral, lo hemos demostrado, constituye una obligación absoluta, incondicional, que el hombre puede violar, pero de la que no puede evadirse. Ahora bien, si el suicidio fuera permitido, el hombre podría substraerse á todos sus deberes renunciando á la vida, y la moralidad perdería así su carácter de imperativo categórico, para convertirse en un imperativo puramente hipotético. El suicidio, pues, es inmoral en grado máximo.

2. Si nuestro fin, en este mundo, fuese el bienestar, podríamos preguntarnos en ciertos casos, si hay ó no conveniencia en quitarse la vida. Pero, puesto que estamos en este mundo para perfeccionarnos lo más posible, y ya que la perfección no se alcanza jamás aquí abajo, nunca podemos dar por terminada nuestra misión, y desde luego, atentar voluntariamente á nuestros días es abandonar nuestro deber.

3. He ahí por qué el suicidio participa en cierto modo de la malicia de todas las faltas; es, á la vez, un crimen contra Dios, contra nosotros mismos y contra nuestros semejantes.

a) Al desertar del puesto en que nos ha colocado la Providencia, y del cual sólo ella puede sacarnos, despreciamos la autoridad soberana de Dios, violamos el derecho absoluto que tiene sobre su criatura;

b) No perjudicamos solamente el desarrollo de tal ó cual de nuestras facultades; en lo que depende de nosotros, las arruinamos todas en su raíz; como dice Kant, destruímos en nuestra persona el sujeto mismo de la moralidad;

c) Finalmente, violamos los derechos de la sociedad civil y doméstica de la que formamos parte, privándola injustamente de los auxilios y luces á que tiene derecho, dándole un ejemplo funesto, y causando, á menudo, otros daños también; pues la experiencia prueba que la mayoría de los suicidios van precedidos de los más grandes crímenes. «Uno de los grandes principios que debe armar la sociedad contra el suicidio, es que, desde que un hombre no aprecia en nada su vida, se hace dueño de la de los demás: del deseo de morir al de matar no hay más que un paso». — (Delisle, *Fil. de la Naturaleza.)*

§ 3. *Excusas* y *objeciones.* — 1. Cuando menos, dicen, imposible negar al suicidio el mérito del *valor;* hay siempre una gran fuerza de ánimo en resistir á un instinto tan poderoso como el de la conservación, para darse la muerte.

— Es un error. En realidad, el suicidio es una cobardía; es siempre el acto de un hombre desesperado ó disgustado de la vida, que se mata por no tener que soportar por más tiempo sus cargas y vicisitudes. En los días de prueba, en la adversidad, el verdadero valor no consiste en darse por vencido, y arrojar las armas sin combatir, sino en aceptar la lucha y sostenerla enérgica, pacientemente.

Rebus in adversis facile est contemnere vitam:
Fortiter ille facit qui miser esse potest.

(MARCIAL.)

2. Pero, ¿no hay algo de noble y respetable en esa resolución de renunciar á la vida para librarse del *deshonor?*

— No, porque es completamente desrazonable y absolutamente impropia para el fin que se propone. En efecto, el verdadero deshonor, el único temible, consiste en la acción vergonzosa, y no en las consecuencias que puedan resultar; ahora bien, lejos de suprimir ó de expiar la mala acción que ha cometido, el que se mata no hace más que agregarle ótra más vergonzosa todavía.

El único modo de reparar el deshonor, real ó supuesto, es la vida honrada y animosa. Si el deshonor es inmerecido, vivid para probarlo; si es merecido, vivid para expiarlo.

3. Pero los sufrimientos son á veces tan excesivos que la vida se hace literalmente *intolerable.*

— Se puede contestar que, en principio, el sufrimiento nunca es *intolerable.* Lo esencial es reprimir los extravíos de la imaginación, que se complace en exagerar ó en prolongar las situaciones más agudas; armarse de valor y de energía; contar con la sabiduría y la bondad de Dios, que no podría imponernos una carga superior á nuestras fuerzas, y, sobre todo, recurrir á la oración para alcanzar la paciencia.

4. Pero, ¿no puede llegar un momento en que la vida

resulte una carga absolutamente *inútil* para sí y para los demás? «Al que nada espera ya en la tierra, á aquel cuya miserable existencia no puede producir ningún bien, ¿por qué no se le ha de conceder, cuando menos, el derecho de abandonar una morada en la cual sus lamentos son importunos y sus males sin utilidad?... ¿No es un gran mal para la vida el mero hecho de que el fastidio de vivir sobrepuje al temor de morir?» —(J. J. Rousseau, *Nueva Eloísa.)*

—No, puesto que la prueba es siempre tanto más fecunda para nosotros y para el prójimo, cuanto más penosa es en sí y más generosamente soportada; para nosotros, por el mérito que nos da; para el prójimo, por el ejemplo eficacísimo que ofrece á los que sufren.

5. Finalmente, después de todo, se dice, la vida es un beneficio. Ahora bien, *favor non fit invito;* soy libre, pues, de renunciar á él.

—Sin duda, la vida es un beneficio; pero, ante todo, es un deber que Dios nos impone, una prueba á que nos somete, y el crimen de quitarse la vida es mayor todavía que el de faltar á ese deber. No nos toca escoger ó rechazar la prueba; el deber nos exige sufrirla animosa, victoriosamente.

En conclusión, el suicidio es soberanamente inmoral; es, á la vez, un crimen, una cobardía, una locura, que ninguna situación, ninguna circunstancia de la vida puede autorizarlo ó solamente excusarlo.

ART. II. — ***Inmoralidad de los excesos y de las imprudencias.***

1. Las mismas razones que vedan el suicidio, prohiben igualmente toda mutilación, y, en general, todo exceso, toda imprudencia que pueda comprometer la vida ó la salud del cuerpo.

La *sobriedad,* la *pureza de costumbres,* la observancia de las reglas de la *higiene* y del *aseo,* son, pues, para nosotros, obligaciones más ó menos estrictas, que fluyen del deber fundamental de la *conservación de sí mismo.* —(Cuestión del *Alcoholismo,* tomo I, pág. 490.)

2. Notemos sin embargo que, si el hombre no debe jamás atentar contra su vida por el suicidio, ni exponerse por imprudencia al peligro de perderla, no se deduce de eso, por ningún concepto, que deba siempre evitar la

muerte á todo trance; que no pueda, ni deba siquiera arrostrarla nunca voluntariamente.

En efecto, el orden y la razón exigen que, en caso de conflicto, estemos prontos á sacrificar el bien del cuerpo, y el cuerpo mismo, á los fines del alma á la cual tiene la misión de servir. Si, pues, no podemos librarnos de la muerte más que al precio de una traición, de una apostasía ó, en general, de una degradación moral, debemos despreciar la muerte para conservar nuestra honradez. Es el pensamiento de Juvenal:

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

El colmo del deshonor sería sacrificar al placer de vivir lo que constituye el valor y el objeto mismo de la vida.

3. Podemos, pues, formular las tres reglas siguientes:

a) Está siempre seriamente *prohibido* exponerse á la muerte sin un motivo serio;

b) Es siempre estrictamente *obligatorio* desafiarla, si es necesario, para cumplir con su deber;

c) Es siempre soberanamente *loable,* y hasta heroico, exponerse á ella por pura abnegación para salvar la vida á su semejante.

II. DEBERES POSITIVOS. — Además de los deberes negativos que prohiben todo lo que puede comprometer la vida y la salud del cuerpo, tenemos deberes *positivos* que nos ordenan entretener y desarrollar sus fuerzas, á fin de formar para el alma un auxiliar robusto y dócil, según el antiguo proverbio: *Mens sana in corpore sano.*

Observación. — Cuando se trata del cuerpo y de sus necesidades, hay que evitar dos excesos que lo hacen igualmente impropio á los fines de la vida moral: los cuidados exagerados que lo enervan, que lo inclinan á la molicie, y las privaciones indiscretas ó el exceso de fatiga que lo agotan. No olvidemos que el cuerpo es como el corcel del alma: si las fatigas excesivas ó una alimentación insuficiente lo debilitan más de lo que es debido, la inacción y el exceso de bienestar lo hacen, de ordinario, reacio é ingobernable.

APÉNDICE

La penitencia y las maceraciones.

La penitencia no se limita, como la simple templanza, á cercenar al cuerpo lo superfluo; le rehusa ciertas satisfacciones permitidas y hasta convenientes; le impone ciertos sufrimientos positivos, ya sea para expiar las faltas pasadas, ya para domar las pasiones y los apetitos de la carne, ya para elevarse al más alto grado de virtud y de dominio sobre sí mismo.

Puesto que es el bien del alma el que debemos tener en vista siempre en el tratamiento de nuestro cuerpo, es menester admitir que estas prácticas están permitidas y son dignas de alabanza, desde que son indispensables ó útiles para la adquisición de la virtud ó para el perfecto cumplimiento de nuestro deber, con tal que, por otra parte, sigan las reglas dictadas por la discreción, de modo que no comprometan nunca la salud ni la vida.

Tocante á las maceraciones, á veces horrorosas, á que se han entregado los santos, haríamos mal en juzgarlas á la luz de nuestra limitada razón. En esas vidas extraordinarias en las que lo maravilloso resplandece á cada paso, hay que admitir una moralidad superior compuesta de inspiración divina y de heroismo humano, que excede, muy evidentemente, la medida común para que se le puedan aplicar las reglas de la vulgar prudencia. Todo lo que se puede decir sobre semejantes ejemplos, es, que son más admirables que imitables, y más propios y eficaces para confundir nuestra molicie que para excitar nuestra emulación.

CAPÍTULO III

LOS DEBERES RELATIVOS AL ALMA

Estos deberes se dividen naturalmente, según las facultades del alma, en deberes relativos á la *sensibilidad,* á la *inteligencia* y á la *voluntad;* cada uno de ellos, es, á la vez, *negativo* en tanto que prohibe lo que degrada, y *positivo* en cuanto ordena aquello que puede desarrollar esas diversas facultades.

ART. I.—*Deberes relativos á la sensibilidad.—La templanza.*

1. El objeto primordial de la templanza es no permitir que nuestras inclinaciones degeneren en pasiones; moderar nuestros apetitos y deseos, á fin de mantenerlos en los límites que hacen de ellos un auxilio y no un obstáculo para nuestro progreso moral. Esto constituye para

nosotros un deber capital, de cuya observancia depende la regularidad de las funciones de nuestras facultades superiores; porque la pasión embota y anubla la inteligencia, encadenando al mismo tiempo nuestra libertad.

2. No basta ser dueños de nuestras inclinaciones é impedir que se extravíen en objetos indignos de ellas y de nosotros; debemos también *educarlas* y mantenerlas entre sí en perfecta subordinación y armonía; porque si es verdad que tenemos inclinaciones viciosas, que es necesario reprimir, no es menos cierto que también poseemos ótras de carácter noble y generoso, á cuyo desarrollo hemos de propender, en proporción de su valor, á fin de asegurarles el primer lugar en la jerarquía de nuestras tendencias. Tales son las inclinaciones morales y religiosas, que nos llevan, naturalmente, á lo bueno, á lo bello, á lo justo, á Dios.

ART. II.—***Deberes relativos á la inteligencia.—La sabiduría.***

La sabiduría comprende los deberes relativos á la *inteligencia* y á su objeto, que es la *verdad.*

1. Bajo su forma *negativa,* veda todo lo que puede perjudicar á la inteligencia, como la ignorancia y el error, ó degradarla positivamente, como la mentira, la hipocresía y el respeto humano, que no son más que mentiras en acción. Ordena la sinceridad, no sólo con los demás, mediante la *veracidad,* sino también para con nosotros mismos, evitando cuidadosamente las ilusiones de la vanidad y del orgullo, buscando siempre y en todo, la verdad con amor y lealtad.

2. Bajo su forma *positiva,* la sabiduría prescribe la *educación* de la inteligencia, refrenando los extravíos de la imaginación, la inclinación á los desvaríos estériles, desarrollando sus facultades superiores de reflexión, de observación, de juicio, y, sobre todo, cultivándola por el estudio de la verdad. *Instruirse,* tal es el gran deber de la inteligencia; no porque cada úno esté obligado á ser un sabio, sino porque, siendo la inteligencia el guía de la voluntad, nos es indispensable el conocimiento de ciertas verdades para tender eficazmente á nuestro fin.

a) Por tanto, todos debemos estar suficientemente instruídos en nuestros deberes para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos;

b) Además, estando cada uno llamado á ejercer en la sociedad funciones especiales, está obligado, por lo mismo, á adquirir la instrucción necesaria para llenarlas convenientemente. El juez, el profesor, el médico, el sacerdote y hasta el más humilde artesano tienen, á este respecto, obligaciones profesionales.

El ponerse, pues, en situación de conocer su deber, es siempre la primera y, frecuentemente, la parte más importante del deber mismo.

Art. III. — *Deberes relativos á la voluntad.—El valor.*

1. El *valor* es la virtud propia de la voluntad. Consiste en abordar resueltamente las dificultades, en desafiar los peligros, el sufrimiento, la muerte misma, cuando el deber lo exige. Los estoicos lo definían así: *virtus propugnans pro æquitate.* Luego, concluye Cicerón después de Platón, son animosos, no los que cometen injusticias, sino los que las rechazan.

2. El valor no es, como podría creerse, un deber reservado á ciertas profesiones: todo hombre está llamado á practicarlo, á veces, hasta un grado heroico. Se necesita valor para cumplir su deber hasta el fin, para soportar la prueba, los sufrimientos que se prolongan, para hacer frente á la muerte y aceptarla, cuando suene la hora. Si el valor militar impresiona más á la imaginación, puede decirse que ese valor incógnito y de todos los instantes, es el más necesario, y, á la larga, el más difícil como asimismo el más meritorio. Hay muchos hombres capaces de arrostrar la muerte en un campo de batalla, que no pueden soportar pacientemente las vicisitudes de la vida.

3. El deber del valor es á la vez *negativo* y *positivo.*

a) Nos prohibe la ociosidad, la indolencia y todo lo que por su naturaleza tiende á disminuir, á debilitar nuestra voluntad; nos veda abdicar de nuestra libertad, no sólo por la esclavitud propiamente dicha, sino también por la esclavitud del vicio y de la pasión;

b) Nos manda desarrollar, fortificar nuestra voluntad, acrecentar el dominio sobre nosotros mismos por el hábito del esfuerzo, por ese valor pasivo llamado *paciencia,* y que consiste en sufrir valientemente los pesares de la vida, como también por el valor activo que emprende

cosas arduas y sabe afrontar todos los peligros para no faltar al deber. *Facere et pati fortia,* en eso consiste el valor.

La conclusión es que nuestros deberes para con nosotros mismos son estrechamente solidarios, y que las virtudes que resultan de su observancia están también tan íntimamente ligadas entre sí como las facultades con las cuales se relacionan.

Si por un lado la *fuerza* y el *valor* forman, como la palabra lo indica *(vis, virtus),* el fondo mismo de toda virtud; si la moderación en los apetitos y el desprendimiento de todo egoísmo, que constituyen la *templanza,* son la condición misma de toda sabiduría y de todo verdadero valor; por otro lado, es la *sabiduría* la que tiene que señalar á las otras dos virtudes los límites fuera de los cuales la templanza pecaría por exceso ó por defecto, y el valor no sería entonces más que prudencia exagerada ó loca audacia.

Art. IV. — *Medios prácticos de observar nuestros deberes para con nosotros mismos.*

1. El primer medio universal es el *trabajo,* es decir, la aplicación sostenida de nuestras facultades á alguna obra útil; no solamente porque la ociosidad es la madre de todos los vicios, sino porque todas las virtudes suponen el esfuerzo, y porque todas nuestras facultades se desarrollan por medio del ejercicio. La acción y el esfuerzo templan la voluntad, aguzan la inteligencia, purifican la sensibilidad.

2. Otra condición esencial del progreso moral es el *conocimiento de sí mismo.* En efecto, cada uno de nosotros tiene sus cualidades y sus defectos propios, sus inclinaciones innatas y sus hábitos adquiridos que importa conocer á fin de saber dónde aplicar el remedio. Procuremos, sobre todo, siguiendo el consejo de Malebranche, descubrir nuestro *defecto principal,* á fin de combatirlo antes que á los demás y adquirir la virtud contraria.

3. Para conseguirlo, el medio más eficaz es el *examen de conciencia,* aconsejado y practicado por Sócrates, Séneca, Bacon, Franklin y por todos los ascetas cristianos[1].

[1] *Todos los días,* dice Séneca, *debemos pedir á nuestra alma cuenta de sus actos. Así hacía Sextio; terminado el día, preguntábase á sí mismo: ¿Qué defecto has corregido hoy? ¿Contra qué pasión has luchado? ¿En qué te has distinguido?...*

Pero, nada de ilusión: en esta lucha contra nosotros mismos, la más difícil y la más meritoria de todas, no llegaremos á ningún resultado serio y duradero, si no añadimos la *oración* al esfuerzo; porque, ya lo hemos dicho, la moral, que es inexplicable sin la autoridad de Dios, es también impracticable sin su poderoso auxilio.

APÉNDICE

Deberes para con los seres inferiores.

En este mundo, vivimos en contacto perpetuo, no solamente con las personas semejantes á nosotros, sino también con las *cosas*, esto es, con animales, con plantas, con objetos inanimados de toda especie. ¿No tenemos también algunos deberes para con estos seres inferiores? ¿Están librados sin más ni más á nuestro capricho, y podemos hacer de ellos lo que nos plazca, degradarlos, destruirlos, atormentarlos, sin que ninguna ley se opongn á ello? No, seguramente. La moralidad es una ley universal que rige todos nuestros actos y mide nuestras relaciones con todos los seres, sea cual fuere su naturaleza.

I. Sin embargo, estando la *cosa* desposeída de razón y de libertad, no tiene en sí nada de inviolable, nada de respetable; puede inspirar el temor, la admiración, cierta simpatía, pero no exige el respeto. No tiene la dignidad de un *fin en sí* que se pueda amar y estimar por sí mismo; es esencialmente un *medio:* toda su razón de ser es servir á los fines de la persona; de ahí el derecho que tenemos de hacer uso de ella, de apropiárnosla[1].

Indudablemente, ese derecho no es *ilimitado*, y ese uso no se ha dejado á nuestro capricho; debe ser reglado por la razón. Ahora bien, la razón nos ordena que sólo usemos de las cosas según su *naturaleza* y según nuestras *necesidades;* fuera de esto no puede existir más que abuso y despilfarro, esto es, desorden y falta.

Así hago yo mismo, y, llenando para conmigo las funciones de juez, me cito ante mi tribunal. Á obscuras, en mi aposento, doy principio á una información sobre los hechos del día, paso revista, retrospectivamente, á todas mis acciones y á todas mis palabras. Nada me oculto ni nada paso por alto. ¿Por qué temer reprocharme una sola de mis faltas, cuando puedo decirme: ten cuidado y no vuelvas á caer; por hoy te perdono! — (de Ira, III, 38.)

[1] No sucedería lo mismo considerándola desde el punto de vista transformista. En efecto, si se admite que el animal es un hombre en vía de desarrollo, como el hombre mismo no es más que un animal acabado, perfecto, se deduce que podemos, y, por consiguiente, que debemos secundar el esfuerzo del ejército inmenso de atrasados, alimentando á nuestro prójimo todavía animal, dando principio á su educación, etc. En esta hipótesis, tenemos, pues, verdaderos deberes para con la naturaleza inferior.

2. Mas, hagámoslo notar, es una falta *contra nosotros mismos* que nos degradamos y no contra la *cosa* de la cual abusamos.

En efecto, por lo mismo que nos servimos de la cosa como de un medio, somos *nosotros* á quien queremos y á quien buscamos en ella; somos nosotros, pues, los que debemos respetarnos en ella; nuestra conservación, nuestro desarrollo moral es lo que debemos procurarnos por ella. Abusando de la criatura inferior, no es, pues, propiamente á ella sino á nosotros mismos á quien faltamos; es nuestra propia dignidad la que desconocemos, la que degradamos.

Violamos la *templanza* cuando usamos de la cosa más de lo que exigen nuestras verdaderas necesidades; faltamos á la *prudencia* cuando nos servimos de ella contrariamente á su naturaleza; y cuando hacemos sufrir inútilmente á un animal, nos deshonramos á nosotros mismos al desarrollar en nosotros instintos crueles y feroces. Más aun, si esas crueldades son públicas, lesionamos, además, el derecho que tienen nuestros semejantes de no ser penosamente impresionados asistiendo á pesar suyo á un espectáculo que los subleva. Agreguemos que la crueldad con los animales predispone insensiblemente á la crueldad para con los hombres[1].

Diremos, en conclusión, que los deberes relativos á las criaturas inferiores no constituyen una clase aparte, sino que son reducibles, ya sea á los deberes para con nosotros mismos, ya á los deberes para con nuestros semejantes.

---

[1] Tales son los considerandos que inspiraron, en Francia, la ley Grammont, (2 de julio de 1850): *Serán castigados con una multa de 1 á 15 francos, y podrán serlo con uno á cinco días de prisión los que apliquen pública y abusivamente malos tratamientos á los animales domésticos. En caso de reincidencia, será aplicable siempre la pena de prisión.*

PARTE SEGUNDA

MORAL SOCIAL

La moral social es el conjunto de deberes que nacen de las relaciones del hombre con sus semejantes.

CAPÍTULO PRELIMINAR

LA SOCIEDAD EN GENERAL

ART. I.—*Naturaleza de la sociedad.*

1. La sociedad, en el sentido más general, puede definirse así: *la unión estable de muchas voluntades que concurren á un mismo fin.*

De ahí se sigue que toda sociedad supone una autoridad; porque las voluntades libres no pueden concurrir por mucho tiempo en la prosecución de un mismo fin, sin un principio de dirección que reduzca á la unidad todas las tendencias.

La autoridad es el poder moral de imponer sus decisiones y de dictar las leyes; en otros términos, es el *derecho de mandar;* de donde resulta, para los miembros de la sociedad, el *deber de obedecer.*

2. Toda sociedad es, pues, un verdadero organismo constituído por un doble elemento: un elemento de *multiplicidad,* que viene á ser su *materia:* son los miembros que la componen; y un elemento de *unidad,* que es su *orma:* es la *autoridad* que la rige. *La multitud que no cons-*

tituye unidad es anarquía, dice Pascal, *y la unidad que no es multitud es tiranía.*

La autoridad es á la sociedad lo que el alma al cuerpo: un principio de unidad, de vida y de acción; tan pronto llega á desaparecer, la sociedad se disuelve: se resuelve en sus elementos primitivos, como un cuerpo que se descompone[1].

ART. II. — ***Diversas especies de sociedades.***

§ 1. — 1. Del punto de vista de su *materia* y de los elementos que la componen, una sociedad es *simple* ó *compuesta,* según que sus componentes inmediatos sean ó *individuos,* como la sociedad doméstica; ó *sociedades* de otro orden, como la sociedad civil, que se compone inmediatamente de familias.

2. Del punto de vista de la *forma,* es decir, de la autoridad que las rige, se distinguen las sociedades *soberanas* é *independientes,* que no dependen de ninguna otra autoridad, y no tienen necesidad del concurso de ninguna otra sociedad para alcanzar su propio fin, como la sociedad civil; y las sociedades *incompletas* y *dependientes* que no podrían bastarse á sí mismas, como la familia.

3. Del punto de vista de su origen, se dividen las sociedades en *naturales* y *necesarias,* tales como la familia y la sociedad civil, y en sociedades *libres* y *artificiales,* que resultan de una convención arbitraria; por ejemplo, una sociedad bancaria ó industrial.

Aquí, sólo tenemos que ocuparnos de las sociedades naturales.

§ 2. — Se distinguen tres sociedades naturales.

1. La gran *sociedad humana,* que consiste en la unión de todos los hombres entre sí, asociados en virtud de su común naturaleza y de su simpatía mutua, con el fin de ayudarse únos á ótros y alcanzar su destino.

Es ésa, sin duda, una sociedad impropiamente dicha y

[1] Sin embargo, entre la sociedad y el organismo hay esta diferencia notable señalada por Herb. Spéncer, y es que la sociedad existe para la felicidad de sus miembros; mientras que en el ser viviente, los miembros sólo tienen por objetivo el bien de todo el organismo. Aquí las partes tienen como fin al todo: allá el todo tiene como fin á las partes.

poco organizada; se puede decir, no obstante, que reune las condiciones esenciales de toda sociedad, puesto que tiene á Dios por *jefe,* á la ley natural por *regla,* al soberano bien por *fin.*

2. La *familia* es la asociación constante del hombre y de la mujer, que tiene por objeto la vida común, la asistencia mutua y la educación de los hijos que de ellos nacen.

3. La *sociedad civil* es una asociación de individuos ó más bien de familias reunidas con el propósito de ayudarse y protegerse en sus derechos.

De donde resultan las tres secciones de la moral social:

I. La *moral humanitaria,* que trata de los deberes del hombre considerado como miembro de la *humanidad;*

II. La *moral doméstica,* que trata de los deberes del hombre considerado como miembro de una *familia;*

III. La *moral cívica y política,* que trata de los deberes del hombre considerado como miembro de un *Estado.*

Sección I. — MORAL HUMANITARIA

Tenemos deberes para con cualquier hombre, por el solo hecho de ser *hombre* como nosotros. Esta participacion de la misma naturaleza, del mismo origen, del mismo fin, constituye una cierta fraternidad que obliga:

Homo sum, et humani nihil à me alienum puto.

(TERENCIO.)

En efecto, nosotros no estamos solos en el mundo: formamos parte de un todo que es la humanidad; desde luego el bien absoluto, tal como lo concibe la razón, no sólo comprende el desarrollo armónico de nuestra personalidad, exige además que este desarrollo se verifique *sin perjuicio* y aun *con provecho* de las personas que nos rodean; de ahí dos grandes deberes para con nuestros semejantes:

1.° *Respetar* en ellos el desarrollo regular de su personalidad: es la *justicia;*

2.° *Contribuir* según nuestro poder á este desarrollo; es la *caridad.* Luego, *no perjudicar,* y sí *ayudar,* tales son nuestros deberes para con nuestros semejantes: *Primum*

ut ne cui noceatur; deinde ut communi utilitati inserviatur. —(Cicerón.)

La justicia se define así: *el respeto del derecho (jus, iustitia);* es menester, pues, ante todo, hablar del *derecho.*

CAPÍTULO I

EL DERECHO

ART. I. — *Naturaleza y caracteres del derecho.*

§ 1. — 1. El derecho es *un poder moral de hacer, de poseer ó de exigir alguna cosa:* tales son el derecho del trabajador, el derecho del propietario ó del acreedor[1].

a) Es un *poder,* una *fuerza.* Así, tengo hambre, y veo fruta madura en la huerta del vecino: ¿qué es lo que me retiene? el derecho del propietario. Existe, pues, en esto una fuerza, puesto que opone una valla á mi apetito, que también es una fuerza;

b) No es una fuerza física, sino un poder *moral,* una fuerza ideal que obra sobre mi razón, sin atar mis brazos; es el respeto al orden, que me impide perjudicar á ótro.

2. Se ve la analogía que existe entre el *derecho* y el *deber.*

Ambos tienen el mismo origen: la *ley,* é idéntica condición: la *libertad.*

En realidad, ambos constituyen la ley en sí misma, considerada bajo dos aspectos diferentes: el deber es la ley en tanto que *ata* la libertad; el derecho es la ley en tanto que *protege* la libertad. El primero constituye, digámoslo así, el *pasivo* del agente moral: *lo que él debe;* el segundo viene á ser el *activo: lo que se le debe.* Así, la ley de pagar sus deudas existe bajo la forma de *deber* en el deudor, y bajo la forma de *derecho* en el acreedor.

[1] La palabra *derecho* se toma en diferentes acepciones. Puede significar el *conjunto de leyes* que rigen la sociedad; por esto se dice: estudiar *el derecho;* significa también el *objeto del derecho* más bien que el derecho mismo: el acreedor que exige su crédito, pretende entrar de nuevo en *sus derechos.* Pero estos son sentidos derivados y figurados; en su acepción primera y filosófica, la palabra *derecho* expresa propiamente el poder moral inherente á la persona.

§ 2. — Se comprende desde luego que el derecho presente los mismos *caracteres* que el deber.

1. El derecho es *inviolable;* no, indudablemente, porque no puede ser violado por la fuerza bruta, aunque no lo sea con frecuencia, sino en el sentido de que no *debe* jamás serlo, y que nada en el mundo podría autorizar la *injusticia.*

2. El derecho es *absoluto.* Del mismo modo que el deber es un imperativo categórico que ordena sin condición, que puedo infringir, pero al cual no podría substraerme; así, el derecho es respetable por sí mismo y en toda hipótesis. Se le puede perjudicar en mi persona, quitarme mis bienes ó mi reputación: pero mi derecho permanece intacto, y ningún poder humano podría despojarme de él.

3. El derecho es *universal,* como el deber. Ambos son esenciales y coextensivos á la humanidad misma, y es tan imposible concebir un hombre desposeído de todo derecho, como un hombre exento de todo deber.

De lo que resulta que los derechos se limitan mutuamente, y que la libertad de cada uno acaba donde empieza la del vecino; pues no hay más oposición entre los derechos que la que existe entre los deberes.

4. Sin embargo, un carácter propio del derecho y que lo distingue absolutamente del deber, es el de ser *exigible por la fuerza.* En efecto, no se puede obligar á nadie á cumplir con su deber, porque el deber, es ante todo, cuestión de intención y de libertad; pero se puede impedir el que se perjudique á ótro, y obligar á respetar un derecho. He ahí por qué todo derecho confiere, al mismo tiempo que el poder moral de hacer, de poseer ó de exigir alguna cosa, la autorización de rechazar por la fuerza á cualquiera que pretendiese oponerse al ejercicio de este derecho.

Observación. — En el estado social, ese derecho de violencia física no se ha dejado en manos del individuo. Fuera de ciertos casos de fuerza mayor de los cuales hablaremos más adelante, nadie debe hacerse justicia por su mano: la sociedad se encarga de proteger los derechos de sus miembros de una manera más eficaz y más imparcial, por intermedio de los jueces y de la fuerza pública.

§ 3. — El *derecho* y la *fuerza.*

Después de lo que hemos dicho, se ve en qué difiere el *derecho* de la *fuerza.*

1. La fuerza es un poder *físico,* que no obra directamente más que sobre los cuerpos; puede atar el brazo, pero deja al alma toda su independencia. En sí, es un puro hecho, que se teme ó se desea, que se admira algunas veces, pero que no se respeta.

Viceversa, el derecho es un poder *moral* que prescribe el respeto, una fuerza ideal que se impone á la razón, que liga la voluntad sin obligarla. Puede úno ceder á la fuerza, doblegarse ante ella; pero nadie obedece, ni se inclina sino ante el derecho.

Ambos son, cada uno en su esfera, principios de orden y de armonía: la fuerza es la ley de las cosas, y rige el mundo físico y material; el derecho es la ley de las personas y rige el mundo moral.

2. Pero, aunque distintos, estos dos principios están destinados á sostenerse, á completarse; por eso deben permanecer unidos y jerárquicamente subordinados: el derecho debe llevar la palma y dirigir á la fuerza; la fuerza debe servir al derecho y obedecerle.

He ahí por qué su separación constituye siempre un desorden moral, una injusticia que nos subleva. El derecho sin la fuerza, es impotencia, y la fuerza sin el derecho, es violencia. Luego, concluye Pascal, *es menester colocar juntas la justicia y la fuerza, y para esto, hacer que lo que es justo sea fuerte, y que lo que es fuerte sea justo.*

3. La fuerza puede y debe servir al derecho de tres maneras:

a) Le sirve de *medio de acción* para alcanzar sus fines: ¿qué puede el derecho al trabajo, por ejemplo, sin la fuerza para trabajar, ó el derecho de mandar sin la fuerza para hacerse obedecer?;

b) Le sirve de *protección* contra la violencia: el derecho se ve, con frecuencia, atacado por la pasión egoísta; hay que defenderlo y repeler la fuerza con la fuerza;

c) En fin, le sirve de *sanción:* pues en esa lucha el derecho no siempre sale vencedor; la fuerza debe restablecer el orden vindicando al derecho ultrajado y castigando á la injusticia triunfante. ¿No es justo que el que no ha respetado libremente el derecho, sufra la opresión de la fuerza, y que el que no ha querido obrar como *persona,* sea tratado como *cosa?*

Es una ley reconocida, que la fuerza gana todo lo que pierde el derecho. *Es menester,* dice Joubert, *que los hombres sean esclavos del deber ó esclavos de la fuerza;* y he ahí cómo, según la frase de Luis Blanc, «lo que se quita á la soberanía de Dios, se añade á la soberanía del verdugo». — *(Historia de diez años.)*

Art. II. — *Principio del derecho.*

¿De dónde procede la inviolabilidad del derecho y la obligación que tenemos de respetarlo donde quiera que se halle? Dada la correlación íntima del deber y del derecho, se comprende que esta pregunta es, bajo otra forma, la misma que la del principio del deber. De ahí el paralelismo de las diversas teorías propuestas para resolverlas.

§ 1. — El *deseo,* principio del derecho.

Según Helvecio (1715-1771), el derecho no tiene más fundamento que el deseo. Toda pasión es legítima, respetable y hasta santa, y el hombre tiene derecho á todo lo que desea.

— Como se ve, esta doctrina corresponde exactamente al hedonismo de Aristipo; no es ni menos vergonzosa ni más sólida.

En efecto, si dos deseos vienen á reconcentrarse en un mismo objeto, como tan frecuentemente acontece, ¿á cuál de los dos corresponderá el derecho? — ¿Al más impetuoso? ¿Y cómo medir su intensidad respectiva? — ¿Al que dispone de los medios más eficaces para satisfacerse? Eso es afirmar que cada uno tiene derecho á lo que puede tomar, es identificar el derecho con la fuerza; en otros términos, es negar el derecho, porque equivale á no admitir otro poder que el poder físico, ni otra fuerza que la fuerza bruta.

§ 2. — La *necesidad,* principio del derecho.

Destutt de Tracy (1754-1836), reconocía que los deseos son pasajeros, antagónicos, frecuentemente facticios; por eso propone, como fundamento del derecho, la necesidad que es natural, permanente, idéntica en todos los hombres. Todos tenemos necesidad de seguridad, de libertad, de propiedad; como es natural, tenemos, pues, derecho á todas esas cosas.

— La analogía de esta doctrina con el utilitarismo es evidente; porque substituir la necesidad al deseo como principio de derecho, equivale, en realidad, á substituir el interés al placer como principio de deber: por eso provoca también las mismas objeciones.

Desde luego, la diferencia que separa la necesidad del deseo dista mucho de ser irreducible.

1. ¿Qué es la necesidad, del punto de vista fisiológico, sino la conciencia de un sufrimiento junto con el deseo de hacerlo cesar? Tanto más, cuanto que hay necesidades facticias, que nacen del deseo y se desarrollan por la pasión; un ambicioso, un avaro, un libertino, ¿tendrán, pues, tantos derechos como necesidades y hábitos viciosos se hayan creado?

2. Se objetará que aquí no se trata sino de las necesidades legítimas y verdaderamente naturales. ¿Quién trazará el límite entre la verdadera necesidad y el capricho de la pasión? Después, ¿dónde detenerse en la escala de las necesidades? ¿Hay que contentarse con lo estrictamente necesario, ó puede úno permitirse lo útil y aun lo conveniente? ¿Se tiene sólo derecho al pan y al agua, ó también á la carne y al vino?

3. En fin, si mi necesidad está en conflicto con la necesidad de mi semejante, ¿cuál triunfará? La más imperiosa, se dice, ¿pero, cómo conocerla sino por el esfuerzo que desarrolla para satisfacerse? La fuerza será entonces la que decidirá, y, quiérase ó no, se viene á caer siempre en esta conclusión: que se tiene derecho á todo lo que se desea, con tal que se tenga la fuerza para proporcionárselo. Pasemos, pues, al examen de la teoría, que dice sin ambajes: el derecho lo constituye la fuerza.

§ 3. — La *fuerza,* principio del derecho.

Tal es la opinión expresa de Hobbes (1588-1679), adoptada por Proudhón, y más recientemente también por los positivistas y los transformistas contemporáneos. Si se les va á hacer caso, no estamos obligados á respetar más que aquello que no tenemos la fuerza para tomarlo.

«La sociedad es un vivero, dice brutalmente Hobbes; en un vivero, en virtud del derecho natural, todos los peces gozan del agua; y, en virtud del mismo derecho, los pequeños son comidos por los grandes.»

Según Darwin y los partidarios de la evolución, el

soberano bien, la ley suprema del hombre consiste en el mejoramiento y el perfeccionamiento de la raza. Ahora bien, para obtener ese resultado, sólo hay un medio, la *competencia vital,* es decir, la lucha entre los individuos y la guerra entre las naciones, porque es ella la que, al eliminar á los débiles para no conservar más que á los fuertes y mejor dotados, eleva sin cesar el nivel de la raza. El triunfo del fuerte sobre el débil es el que ha hecho subir insensiblemente al hombre, del estado miserable de protozoario, al lugar que hoy ocupa; es evidente que el mismo principio lo conducirá á nuevos progresos. Luego, todos los triunfos son legítimos, y el derecho consiste en *ser fuerte.*

—No; el poder físico para hacer una cosa no constituye su derecho.

1. La *fuerza* es un simple hecho; ahora bien, el derecho no está fundado sobre lo que *es,* sino sobre lo que *debe ser;* ó es un poder moral ó no es nada; reducirlo á la fuerza brutal, es negar hasta su idea, es negar la justicia, el deber, la moralidad por completo y con ella la libertad, el alma y Dios, para no admitir más que la materia y sus leyes fatales.

2. Si la fuerza constituye el derecho, si la dignidad y la inviolabilidad de un ser se miden por su poder físico, el tigre y el buey son superiores al hombre, y el salteador que me despoja en medio de un bosque tiene verdaderamente derecho á mi dinero.

Si la fuerza constituye el derecho, como la fuerza no se prueba sino por medio de la lucha, la consecuencia es la guerra perpetua, la lucha de todos contra todos, y el hombre se convierte en bestia feroz para su semejante. Es la conclusión de Hobbes: *Homo homini lupus.*

3. Por mucho que repita Darwin cuantas veces quiera (para justificar la fuerza y con ella la guerra, el duelo, etc.), que *la fuerza es virtud acumulada;* salta á la vista que, en un sinnúmero de casos, la fuerza nada tiene de común con la virtud; que existen fuerzas brutales y puramente físicas, extrañas, en absoluto, á la moralidad; más aun, que la fuerza del vicio y de la pasión le es positivamente contraria. Pues si, como lo hemos visto en el capítulo de la *Sanción,* la virtud es, en efecto, una fuente de fuerza y de salud, también hemos comprobado igualmente que

las excepciones son numerosas, y que, de hecho, casi nunca se guarda la proporción.

En conclusión, la fuerza no es el principio del derecho, y si no se ajusta al derecho y á la justicia, no es ni respetable, ni inviolable.

§ 4. — La *utilidad social,* principio del derecho. — (Cf. el *Interés general,* de St. Mill.)

Spinosa (1632-1677), J. J. Rousseau y el mismo Hobbes, aun admitiendo que, en principio, no hay otro derecho que la fuerza, y que naturalmente cada uno tiene derecho á todo lo que puede, reconocen que semejante libertad es incompatible con el estado social; por eso la sociedad ha debido, en el interés de todos, ponerle ciertas restricciones; he ahí por qué el derecho no es hoy más que *la parte de libertad que la sociedad deja y garantiza* á cada uno de sus miembros *en vista de la utilidad común.* Tal es también la opinión de St. Mill, quien define así el derecho: *un poder que la sociedad está interesada en conceder al individuo.*

— 1. Eso es confundir el derecho mismo con las modificaciones accidentales que introducen en él las diferentes legislaciones; es absorber el derecho natural en el derecho social, y reducir la justicia á los estrechos límites de la legalidad.

2. Es admitir que el individuo no tiene ningún derecho ante la sociedad; que ésta está por encima de toda moral y que todo lo que ella ordena es justo y santo. Con semejante hipótesis, el derecho pierde su carácter esencial de inviolabilidad. En efecto, la autoridad social puede abrogarse lo que ella misma ha establecido; si de ella dependen los derechos que tenemos de vivir, de trabajar, de poseer, se deduce que ella puede legítimamente retirárnoslos, confiscar todos los bienes, hasta ordenar la muerte del inocente, desde que el interés social parece exigirlo. Es admitir que en política el fin justifica los medios, y resucitar la antigua máxima: *Salus pópuli suprema lex esto.*

3. En realidad, la sociedad civil no tiene otra razón de ser que la de proteger los derechos naturales de las familias y de los individuos. Luego hay que admitir que estos derechos son lógicamente anteriores y superiores á la misma sociedad civil. Es indudable que ésta, por razo-

nes de utilidad general, puede introducir ciertas modificaciones, ciertas restricciones accidentales, pero es impotente frente á frente del derecho mismo, porque no es ella ni su fuente ni su principio. Como dice Cousín: «Todo lo que las leyes pueden hacer, es proclamar el derecho que existía antes que ellas en la conciencia del género humano. Ellas no lo fundan, lo garantizan; promulgan los derechos, no los crean; no podrían violarlos, so pena de dejar de merecer el hermoso nombre de ley.»

§ 5. — La *libertad,* principio del derecho.

Kant y los partidarios de la moral independiente, que hacen de la libertad humana el fundamento del deber, ven también en ella el principio del derecho. En efecto, dicen, por lo mismo que la libertad hace de nosotros los árbitros soberanos de nuestros actos, nos confiere el derecho de no ser trabados en el ejercicio de nuestras facultades con tal que no perjudiquemos la libertad del prójimo.

— Nosotros admitimos que la libertad es, sin duda, la condición *sine qua non* del derecho, como lo es del deber; pero, pretendemos que, considerada absolutamente y en sí misma, ni es capaz de fundar el derecho ni de explicar el deber.

1. En efecto, la libertad es de orden puramente físico; es un hecho, que consiste en el poder de determinarse á sí misma. Ahora bien, como ya hemos visto, el hecho y el derecho son dos términos distintos, irreducibles, y, con frecuencia, hasta opuestos; y el primero no tiene por sí mismo nada de sagrado ni de inviolable que permita ver en él el germen y el fundamento del segundo.

2. Se dirá que el ser libre se subleva naturalmente contra toda opresión. Es verdad, pero lo mismo acontece con el deseo y la pasión; ¿se deducirá de ahí la inviolabilidad de la pasión, y el derecho de ceder á todos sus caprichos?

3. Por otra parte, soy igualmente libre de hacer el bien y el mal; de eso no se desprende que yo tenga igual derecho á hacer lo úno que lo ótro.

4. En fin, si la libertad es el único fundamento del derecho, es imposible explicar la distinción tan importante de los derechos cesibles y de los no cesibles; porque una de dos: ó puedo renunciar á mi libertad, ó no puedo; en

el primer caso, todos los derechos son cesibles; en el segundo, ninguno lo es.

En conclusión, *hablando en absoluto,* no es la libertad en sí ni por sí la que es sagrada é inviolable; sino la moralidad, la ley; la libertad sólo lo es, cuando se conforma con éstas, ó cuando se muestra, al menos, susceptible de conformarse con ellas. San Agustín lo ha dicho: *Ubi non est justitia, ibi non potest esse jus.*

Además de la libertad, hay que suponer, pues, en el objeto del derecho un *deber* que la consagra reglándola, convirtiéndose así en el verdadero principio del derecho.

§ 6. — La *ley moral,* el *deber,* verdadero principio del derecho.

1. La ley moral me ordena tender á mi fin; y, por consiguiente, á menos de contradecirse á sí misma, debe asegurarme poder hacerlo, prohibiendo á los demás que me impidan su ejercicio. Esta *inviolabilidad* que me garantiza el poderla obedecer, este *poder* moral que me confiere imponiéndome el *deber,* constituye precisamente el *derecho.* Éste no es, pues, en suma, más que el poder moral é inviolable que cada uno tiene para cumplir libremente con su deber, y para hacer todo lo que juzgue necesario ó útil para lograr su fin.

Así, yo tengo el deber de vivir, de trabajar, de poseer, etcétera; porque éstos son para mí los medios indispensables de propender á mi fin; tengo, pues, derecho á ello y, si alguien pretendiera atentar á mis días ó arrebatarme mis bienes, estaría en mi derecho resistiéndole por la fuerza.

2. Se objetará: si el deber es el principio del derecho, se deduce que estas dos nociones son rigurosamente coextensivas y que no tenemos el *derecho* de hacer sino aquello que tenemos el *deber* de hacer. Ahora bien, es cierto que el derecho sobrepuja en mucho al deber, y que nos es permitido hacer una infinidad de cosas á las cuales, bajo ningún concepto, estamos obligados.

— Hagamos notar que el deber no debe ser tomado aquí en el sentido limitado de *acción actualmente obligatoria para todos,* sino en el sentido amplio y general de *ley que nos preceptúa* tender á nuestro fin. Á este título, comprende, además de los deberes propiamente dichos, todos los actos que, con razón ó sin ella, podemos considerar en

tal ó cual caso dado como medios útiles para conducirnos á nuestro fin, y que provisionalmente permanecen en la esfera de lo permitido y tolerado, ó en la esfera superior de lo supererogatorio y de lo heroico.

El derecho se halla, pues, de hecho, más extendido siempre que el deber estricto; porque, además de lo que está actualmente ordenado, comprende también todo lo que no está positivamente prohibido, es decir, todo lo susceptible de ser un medio. En este sentido es inexacto decir con A. Comte: *Yo sólo tengo el derecho de cumplir con mi deber;* puesto que al imponer alcanzar un fin, la ley concede el derecho de hacer no solamente lo que ella ordena, sino también todo lo que se juzga necesario ó útil al fin que se propone.

3. Podemos, por lo tanto, resumir la teoría del derecho diciendo que tiene:

a) Por *sujeto,* la persona y por *condición* la libertad;

b) Por *extensión,* todo lo que no está actualmente prohibido;

c) Por *límite,* el derecho de las personas que nos rodean;

d) Por *principio inmediato,* el deber [1];

e) Por *principio último,* Dios, que habiendo establecido el orden y dictado la ley, exige necesariamente su observancia, y, por consiguiente, también lo que, sin esta observancia, sería imposible.

Art. III. — *Distinción de los derechos.*

Los derechos se pueden distinguir del punto de vista de su *naturaleza,* de su *necesidad* y de su *origen.*

§ 1. — Del punto de vista de su naturaleza, se distingue el derecho *absoluto* y el derecho *relativo.*

1. El derecho *absoluto* es el que tenemos para con Dios y nuestra conciencia; corresponde al deber moral. Así, yo tengo el derecho absoluto de hacer todo lo que no está prohibido por la ley moral.

[1] Al afirmar que el derecho tiene por principio el deber, no pretendemos que éste sea cronológicamente anterior á aquél. Lo hemos dicho, ambos no son más que dos aspectos diversos de la ley: la ley, en tanto que obliga; y la ley, en tanto que protege; nacen y desaparecen, pues, al mismo tiempo. No es menos cierto que el derecho depende lógicamente del deber, como de su razón y de su regla, y, como tal, debe quedar subordinado á él.

El derecho *relativo* es el que tenemos para con los tribunales y la justicia humana; responde al deber civil. Tengo el derecho de hacer todo lo que no está vedado por la ley civil. Así, mi derecho de exigir el pago de una deuda es, á la vez, absoluto y relativo, porque el deudor tiene el deber moral y civil de satisfacerla. Pero, ¿tengo el derecho de llevar una vida ociosa, de entregarme al desenfreno, de echar, como se dice, la casa por la ventana? Á buen seguro que, sobre ese particular, no tengo un poder absoluto, porque Dios y la conciencia me prohiben derrochar lo que podría emplear útilmente en pro de mi desarrollo ó del de los demás. Y, no obstante, me asiste, para ello, el derecho *relativo,* es decir, que nadie, aquí en la tierra, si soy mayor de edad, tiene el derecho de pedirme cuentas, ó de oponerse á mi voluntad, y si alguien lo intentase, acudiría á los tribunales, que me protegerían, llegado el caso, por medio de la fuerza; porque la ley civil me reconoce el derecho de hacer de mi fortuna el uso que mejor me cuadre, con tal de no irrogar perjuicio al prójimo.

2. En sí, el derecho relativo no es, *absolutamente hablando,* un derecho, sino solamente una inviolabilidad jurídica, garantizada por la ley civil, á pesar del mal uso que de él pueda hacerse. No porque ésta apruebe el mal moral; lo tolera solamente, porque reconoce que no es de su competencia el impedirlo, y porque sería más funesto, para el orden general (que ella tiene la misión directa de amparar), el privar á los individuos de su libertad antes que dejarlos abusar de ella.

§ 2. — Otra distinción es la de los derechos *cesibles* y de los derechos *no cesibles,* así llamados, según podamos ó no renunciar legítimamente á ellos.

1. Los derechos *no cesibles* resultan inmediatamente de un deber estricto y actual. Así, yo tengo el deber y, por consiguiente, el derecho de conservar mi vida y mi honor; no puedo, pues, renunciar á este derecho permitiendo á otro atentar á mis días ó á mi virtud; pues esto sería imposibilitarme deliberadamente para el cumplimiento de mi deber.

2. Los derechos *cesibles* resultan inmediatamente de un deber que no obliga en el momento mismo; yo tengo, en general, el deber y, por consiguiente, el derecho de adqui-

rir y acumular para mí y para los míos las cosas necesarias para la vida. Sin embargo, si estoy suficientemente provisto, este deber no urge actualmente, y desde luego puedo renunciar á mi derecho de propiedad, perdonando, por ejemplo, una deuda, ó haciendo un regalo.

§ 3. — Desde el punto de vista del origen, se distingue el derecho *natural,* el derecho *civil* y el derecho *político.*

1. El derecho *natural* es el que posee todo hombre, *por el hecho de ser hombre,* en virtud de su misma naturaleza y de los deberes esenciales que fluyen de ella. El derecho de vivir, de trabajar, de instruirse, de poseer, etc., son derechos naturales [1].

2. El derecho *civil* es el derecho del hombre *en su carácter de ciudadano,* es decir, considerado como miembro de una sociedad civil organizada. Los derechos civiles no son más que los mismos derechos naturales, modificados, restringidos ó ampliados, según lo exija ó permita el orden exterior. Los cuatro derechos civiles para el ciudadano son: la libre posesión y el libre uso de su cuerpo [2], el libre ejercicio del trabajo, el libre acceso á la propiedad, en fin, el derecho de crear una familia.

La autoridad competente puede castigar á un ciudadano privándole de cualquiera de sus derechos civiles.

3. El derecho *político* es el derecho del ciudadano para participar, de una manera más ó menos directa, del gobierno de su país: por ejemplo, el derecho de *votar,* el mandato de *jurado* ó de *diputado.*

El derecho político se distingue del derecho civil en que éste regla las relaciones de ciudadano á ciudadano, mientras que el derecho político regla las relaciones del

[1] Al derecho *natural* se opone también el derecho *positivo,* en este sentido, que, resultando el primero de la naturaleza misma del hombre, es idéntico en todos y puede determinarse por simple deducción, haciendo abstracción de las convenciones y de las leyes humanas; mientras que el derecho positivo es el derecho tal como es definido, comprendido y aplicado por la legislación de tal ó cual pueblo, ó tal como resulta de un contrato entre particulares; por eso es variable según los países y los individuos, y sólo puede ser conocido por el estudio positivo del código que lo contiene ó por la convención que le ha dado vida.

[2] Este derecho está designado en la ley inglesa con el nombre de *hábeas corpus.*

ciudadano con la sociedad entera. En el régimen democrático, todo ciudadano está investido de ciertos derechos políticos; puede ser privado de ellos en castigo de un delito. Las mujeres, como los hombres, gozan de derechos civiles; pero todavía no se ha juzgado oportuno reconocerles derechos políticos.

ART. IV. — ***Correlación de los derechos y de los deberes.***

Para mayor claridad distinguiremos dos casos, según se considere el derecho y el deber en la misma persona ó en dos personas distintas.

1. Si se consideran el derecho y el deber en *la misma persona,* claro está, según lo que hemos dicho, que todo deber entraña necesariamente un derecho correspondiente: porque la ley no puede contradecirse é imponer un deber, sin garantizar el poder de observarlo; pero todo derecho no implica necesariamente el deber de usarlo: nosotros podemos renunciar legítimamente á los derechos alienables, pero no á los inalienables.

2. Si se consideran el derecho y el deber en *sujetos diferentes,* todo derecho en el úno, supone en el ótro el deber de respetarlo; pues habría contradicción si la ley ordenase á aquél hacer una cosa, y permitiese á éste impedírsela. Pero todo *deber* no supone necesariamente, en aquel á quien obliga, un *derecho* correspondiente. Así, yo tengo el deber de dar limosna, sin que el pobre tenga el derecho de exigirla. Solamente los deberes de justicia suponen en quien es objeto de ellos un derecho estricto, jurídicamente exigible; así, no es posible enumerarlos sin indicar al propio tiempo los derechos esenciales de donde dimanan.

CAPÍTULO II

DERECHOS ESENCIALES Y DEBERES DE JUSTICIA

ART. I. — *Análisis razonado de estos derechos y de estos deberes.*

§ 1 — Todo hombre, por el mero hecho de serlo, tiene un cierto número de deberes para con Dios, para consigo mismo, para con sus semejantes; por eso está investido de los derechos correspondientes; porque, repitámoslo, la lógica exige que la ley que impone el *deber* garantice también el *poder*. Ahora bien, los deberes de justicia consisten precisamente en la obligación que tenemos de respetar los derechos de nuestros semejantes. Para conocer cuáles son estos deberes, es suficiente, pues, enumerar cuáles son estos derechos.

1. Desde luego, todo hombre tiene naturalmente el derecho de vivir y de conservarse. Tenemos, pues, el *deber de justicia* de no atentar contra nuestra vida, salvo el caso en el cual, injustamente atacados, no nos quedase otro recurso, para salvarla, que sacrificar la del agresor.

Este deber prohibe todas las formas del *homicidio,* tales como el *asesinato,* el *duelo,* las ejecuciones sin juicio previo, el homicidio por imprudencia, y, consiguientemente, también las mutilaciones, las heridas, en una palabra, todo lo que pueda comprometer más ó menos gravemente la vida y la salud de nuestros semejantes.

2. Pero, ¿de qué serviría la vida, si no se tuviese el derecho de emplearla libremente en el fin para el cual nos ha sido concedida? Además del derecho de vivir, todo hombre tiene también el derecho de obrar libremente, de trabajar para sí ó para ótro, y, por consiguiente, de elegir la profesión que le conviene. Tenemos, pues, el deber de justicia de respetar el *trabajo* y la *libertad* de nuestros semejantes.

Este deber condena la *esclavitud,* la *servidumbre* y todo lo que es directamente contrario á la *libertad de la persona;* lo mismo que las violencias, las amenazas, etc., y todo lo que tienda á coartar la *libertad del trabajo.*

3. Por otra parte, sin una cierta propiedad, es decir, sin el derecho de adquirir, de poseer y de acumular las cosas necesarias á la existencia, no hay vida, ni libertad, ni trabajo posibles. Tenemos, pues, el deber de justicia de respetar la *propiedad* ajena.

Este deber veda el robo, bajo todas sus formas, violenta ú oculta, directa ó indirecta, tales como el *latrocinio,* la *estafa* y el *fraude;* además, nos impone la obligación de restituir á su legítimo dueño los bienes de que pudiéramos hallarnos injustamente en posesión.

La virtud correspondiente á este deber se llama *probidad.*

4. El hombre razonable, para obrar, tiene necesidad de guiarse por ciertas ideas y ciertos principios; tiene derecho, pues, á la virtud, derecho á formarse libremente una convicción *(libertad de pensar);* y, por nuestra parte, tenemos el deber de justicia de respetar sus convicciones sinceras, en tanto que no se opongan en nada, y por ningún concepto, al derecho evidente y al buen orden. Está fuera de duda que podemos y debemos ilustrar al que vive en el error; pero es una injusticia violentarle en sus creencias, ó perturbar su desarrollo intelectual por la mentira y la intimidación.

Este deber prohibe todo lo que, por su naturaleza, tiende á propagar el error, á estimular la ignorancia; veda además la *intolerancia* con las personas, respecto de sus opiniones. Sin embargo, hay que evitar un nuevo escollo: el *fanatismo* y el *indiferentismo.* El primero, so pretexto de aborrecer y perseguir el error, es injusto para con los que lo profesan de buena fe; el segundo, so color de tolerancia para con las personas, se hace indiferente con el error, que éstas representan y propagan deliberadamente.

5. Viviendo el hombre en sociedad, tiene también necesidad de gozar, ante sus semejantes, de cierta consideración que le permita ejercer sobre ellos su parte de influencia. Por consiguiente, tiene derecho á cierta estimación, á cierta buena reputación, teniendo nosotros el deber de justicia, de no perjudicarle en su honor ni en su fama.

Este deber condena la *difamación* bajo todas sus formas, la *calumnia,* la *maledicencia,* las *insinuaciones pérfidas,* etc.

6. En fin, además de esos derechos naturales, la justicia nos manda respetar también todos los derechos po-

sitivos que nuestros semejantes puedan haber adquirido en virtud de ciertos contratos, y observar lealmente las convenciones que nos liguen con ellos.

Tales son nuestros principales deberes de justicia.

§ 2. — En la justicia se pueden distinguir tres grados:

El primero nos prohibe causar perjuicio á nuestros *amigos*. Sería, en efecto, devolverles mal por bien, y cometer una doble injusticia que se llama *ingratitud*.

El segundo veda causar daño á los *extraños*, es decir, á los que no nos han hecho nada. Violar este deber constituye la *injusticia* propiamente dicha.

El tercero impide perjudicar hasta nuestros enemigos devolviéndoles el mal por el mal; lo que constituye la *venganza*[1].

Después de esta exposición sumaria de nuestros derechos esenciales y de los deberes que de ellos fluyen, importa volver sobre cada uno de ellos y discutir algunos de los problemas que promueven.

Art. II. — *El respeto á la vida. — El duelo.*

El deber de respetar la vida de nuestros semejantes nos lleva á tratar la cuestión del *duelo* y del *derecho de legítima defensa*.

§ 1. — *Naturaleza* del duelo.

El duelo es *un combate peligroso* (es decir, que com-

[1] Se preguntará cómo es que la justicia prohibe la *maledicencia*, puesto que nadie tiene derecho más que á la verdad, y el malvado no podría tener derecho á la reputación de hombre honrado; y, en general, cómo puede prohibírsele devolver mal por mal, cuando la justicia consiste precisamente en *tratar á cada uno según sus obras*.

La solución de esta dificultad está en la distinción que hay que establecer entre la justicia *conmutativa* y la justicia *distributiva*.

La primera, la única de que se trata aquí, prohibe perjudicar *á quien quiera que sea, salvo el caso de legítima defensa;* se ejerce entre iguales; es el deber de todo hombre ante su semejante. Al contrario, la justicia *distributiva*, que ordena *tratar á cada uno según sus obras*, es el deber exclusivo del superior para con sus subordinados (del padre hacia sus hijos, del señor, dueño, patrón hacia sus vasallos, servidores, dependientes, criados, de un magistrado hacia sus administrados, etc.) No se refiere al derecho que hay que respetar, sino al mérito que es necesario recompensar, ó al demérito que es indispensable castigar; he ahí por qué sólo á la autoridad corresponde castigar los delitos, sea denunciándolos públicamente, sea imponiéndoles alguna otra pena proporcionada á su gravedad.

porta un peligro de muerte ó de mutilación), *sostenido entre dos hombres, por su autoridad privada, según una convención previa respecto del tiempo, el lugar y la elección de armas.*

1. El duelo difiere, pues, de la lucha provocada por una agresión repentina. Teniendo todo hombre el deber de conservar su vida, es evidente que, si se ve atacado injusta y súbitamente, y sólo puede defenderse hiriendo y hasta matando á su adversario, tiene el derecho de recurrir á este medio extremo; porque se encuentra en el caso de *legítima defensa.* En el duelo, propiamente dicho, hay convención previa, aceptación libre y recíproca.

2. Siendo resuelto el duelo por autoridad privada, se diferencia también de los combates singulares sostenidos por una causa pública y por orden superior: por ejemplo, el combate de los Horacios y de los Curiáceos, ó el de David con Goliath. Porque, si dos ejércitos están en vísperas de pelear, nada se opone á que se reduzcan los combatientes al menor número posible.

§ 2. *Inmoralidad* del duelo.

1. El duelo es un acto *antisocial.* En efecto, toda sociedad regular descansa sobre este principio, que no es permitido á los particulares hacerse justicia por su propia mano; pues deben recurrir á los tribunales para obtener las reparaciones á que crean tener derecho. Ahora bien, el duelo consiste precisamente en que, para vengar una ofensa, frecuentemente imaginaria, se arroga un ciudadano el derecho monstruoso de pronunciar y ejecutar por sí y ante sí una sentencia de muerte contra uno de sus semejantes.

2. El duelo participa, á la vez, de la inmoralidad del *homicidio* y de la del *suicidio.* Pues, por un lado, el duelista se expone, salvo el caso de legítima defensa, al peligro inminente de matar ó mutilar gravemente á su semejante, y, por ótro, pretende ceder sobre su propia vida un derecho que sólo pertenece á Dios.

3. En fin, el duelo es soberanamente antirracional en sí mismo, toda vez que consiste en perseguir un fin por medios absolutamente impropios para conseguirlo. En efecto, ¿hay nada más absurdo que declarar satisfecho el honor y reparada la injuria, por el solo hecho de haber dado ó recibido una estocada? Una lucha, sea cual fuere,

cuando la casualidad ó la astucia no intervienen en ella, puede demostrar perfectamente la destreza, la fuerza ó el valor del que salga vencedor; pero nunca demostrará que la justicia y el derecho estén de su parte. Tanto valdría resolver por las armas un problema de matemáticas ó una cuestión de derecho de herencia, como hizo en otro tiempo el emperador Otón.

4. En cuanto á las *consecuencias* de semejante costumbre, son evidentes:

a) Autorizar el duelo, es desencadenar los odios y las venganzas personales; es estimular el asesinato poniendo el homicidio al abrigo de todas las persecuciones;

b) Es apresurar la ruina de la sociedad y el retroceso á la barbarie, es decir, á ese estado en el cual cada uno está reducido á hacerse justicia por su mano, y en el que el derecho queda á merced de la fuerza.

En conclusión, diremos que el duelo es gravemente culpable y que la moral prohibe tanto el provocarlo como el aceptarlo.

§ 3. — Las razones que se alegan algunas veces para justificar ó excusar el duelo no tienen gran valor.

1. Se dice: *el honor exige...*

—¿Qué honor? El verdadero honor consiste en merecer la estimación pública; ahora bien, la muerte de un desgraciado, el luto de una familia jamás serán medios eficaces para conservar ó reconquistar esa estimación, y un miserable, por más que haya podido herir y aún matar á su adversario, no por eso conseguirá probar que es un hombre de honor. «No, dice J. J. Rousseau, el honor de un hombre de bien no está á merced de ótro; existe en sí mismo y no en la opinión del pueblo; no se defiende ni con el escudo ni con la espada, sino con una vida íntegra é irreprochable, y este combate demuestra, seguramente, más valor que el ótro.»

2. También se dice: hay ataques al honor que la justicia social no venga, ó que repara tardía é ineficazmente, añadiendo al ultraje recibido el escándalo de un debate público.

—Sea; ésa es una deficiencia: remédiese instituyendo un jurado de honor. Pero, esa consideración en ningún caso, podría legitimar una práctica inmoral y fuera de razón por su esencia.

§ 4.—No debe confundirse el duelo con la defensa personal, que es un derecho y á veces un deber. En efecto, el deber de conservar nuestra vida, nos confiere el derecho de protegerla, en caso necesario, por la fuerza contra cualquiera que intentase arrebatárnosla injustamente, aun al precio de la vida del agresor. *Vim vi repellere, omnia jura permittunt.* Es lo que se denomina el *derecho de legítima defensa.*

Sin embargo, hay que tener en cuenta dos cosas esenciales:

1.° Este derecho sólo existe en el instante mismo de la agresión injusta; de modo que, el que matase á su adversario, una vez desaparecido el peligro actual, ó en previsión de un atentado futuro, cometería un homicidio.

2.° Este derecho debe ser ejercido *servato moderamine inculpatæ tutelæ,* como dicen los juristas; es decir, en la medida exacta en que es absolutamente necesario para repeler la agresión. No se tiene, pues, el derecho de recurrir á las vías de hecho, si puede úno librarse de su adversario por la fuga ó por alguna demostración armada; ni de matarle, si un golpe ó una herida bastan para ponerlo fuera de combate. Con todo eso, se comprende que en la sorpresa de un ataque, no se tenga siempre el tiempo necesario ó la sangre fría para medir exactamente sus golpes, y el agresor no puede culpar á nadie, sino á sí mismo, de la desgracia que le sobrevenga, toda vez que se coloca fuera de la ley por el mero hecho de su atentado.

Observemos asimismo que el derecho de legítima defensa se extiende no sólo á la protección de nuestra vida, sino también á la de nuestra libertad, á la de nuestros bienes y, sobre todo, á la de nuestra virtud y, por último, que se aplica igualmente á la defensa del prójimo que á la de nosotros mismos.

Art. III. — *Libertad individual. — La esclavitud y la servidumbre.*

§ 1.—La *esclavitud* es el estado del hombre convertido en propiedad, en cosa de ótro, á tal punto, que el señor ó dueño no sólo dispone del trabajo de su esclavo, sino también de su persona y hasta de su vida; puede comprarlo, venderlo, matarlo, etc.

1. La esclavitud fué admitida por los ingenios más esclarecidos de la antigüedad pagana. Sócrates se limita á recomendar la benevolencia para con los esclavos. Platón pretende que *no hay nada sano ni completo en el espíritu de los esclavos.* Aristóteles va más lejos aun: sólo ve en el esclavo un *instrumento viviente* ἔμψυχον ὄργανον; admite que existen hombres nacidos para la libertad y ótros nacidos para la esclavitud. «Este estado es justo y útil para los esclavos, dice; cuando se es inferior á sus semejantes tanto como el cuerpo lo es al alma, ó el animal al hombre (y ésta es la condición de todos aquellos cuya única y esencial parte constitutiva de su ser se reduce al empleo de sus fuerzas corporales), es úno esclavo por naturaleza.»

Por su parte, los estoicos han combatido la esclavitud en nombre de la igualdad humana. «Hay, dice Zenón, una esclavitud que procede de la conquista, y ótra que emana de una compra; á las dos corresponde el derecho del señor y éste derecho es malo, detestable». — «¡Esclavos! — exclama Séneca — dí más bien hombres. ¡Esclavos! dí camaradas. ¡Esclavos! dí compañeros de esclavitud. El que tú llamas esclavo tiene el mismo origen que tú, goza del mismo cielo, respira el mismo aire, vive y muere como tú.»

Epicteto redarguye á Aristóteles con sus propios argumentos. «No hay más esclavo, por naturaleza, que el que carece de razón; ahora bien, eso es verdad tratándose sólo de los animales, no de los hombres... Nosotros no debemos querer para los otros hombres lo que no queremos para nosotros mismos. Ahora bien, nadie quiere ser esclavo.»

Pero al cristianismo corresponde el honor de haber extirpado definitivamente la esclavitud proclamando la igualdad y la fraternidad de todos los hombres en Jesucristo.

2. Ya lo hemos dicho: nuestros deberes para con nuestros semejantes pueden resumirse en la fórmula de Kant: *Obra de modo que trates siempre á la humanidad... en la persona del prójimo como un fin y nunca como un medio.* Ahora bien, la esclavitud consiste precisamente en tratar á la persona de nuestros semejantes como un *medio,* no como un fin, en negarle todo respeto, en apropiárnosla como una *cosa,* en hacerla servir, en sacrificarla para uti-

lidad nuestra, en no reconocerle ninguno de los derechos inherentes á la naturaleza humana. La esclavitud es, pues, completamente inmoral; es un crimen de lesa humanidad, la negación sumaria de todos los derechos del prójimo, la violación de todos nuestros deberes para con él. *Homo res sacra homini.*

La esclavitud encarna, además, la consecuencia fatal de degradar á la humanidad, no solamente en el esclavo á quien envilece, suprimiendo en él todo sentimiento de responsabilidad y de dignidad personal, sino también en el mismo dueño, favoreciendo en él la pereza, la crueldad, el orgullo y todos los vicios [1].

§ 2.—La *servidumbre* feudal era una esclavitud suavizada, una especie de término medio entre la esclavitud propiamente dicha y el estado de un criado ó sirviente.

El siervo formaba parte integrante del dominio señorial; estaba agregado á la tierra y no podía ser vendido sino con ella. Se le reconocía el derecho de poseer, de adquirir, de crear una familia; su condición era, pues, menos dura y menos irritante que la del esclavo.

Á pesar de eso, constituyendo el estado de servidumbre, una violación de ciertos derechos esenciales inherentes á la persona humana, tales como el derecho de elegir libremente su profesión y su residencia, el de trabajar para sí ó para los suyos, etc., es condenable con igual título que la esclavitud, si bien en menor grado. Por eso, los progresos de la civilización tienden á hacer desaparecer cada día más este último vestigio de las instituciones paganas. Sabido es que la servidumbre ha subsistido en Rusia hasta 1861.

[1] Conocido es el alegato irónico de Montesquieu en favor de la esclavitud: "*Si yo tuviese que sostener el derecho que hemos tenido para hacer esclavos á los negros, he aquí lo que diría: Habiendo exterminado los pueblos de Europa á los de América, han tenido que esclavizar á los de África, sirviéndose de ellos, para desquajar tantas tierras. El azúcar resultaría demasiado caro si no se hiciese cultivar por esclavos la planta que lo produce. Los seres de que se trata, son negros desde los pies hasta la cabeza, y tienen la nariz tan aplastada que es casi imposible el compadecerlos. No se puede concebir, que Dios, que es un ser sapientísimo, haya puesto un alma, sobre todo un alma buena, en un cuerpo completamente negro. Es imposible suponer que esas gentes sean hombres, porque si los consideráramos como tales, se empezaría á creer que ni aun nosotros mismos somos cristianos.*"—(Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, lib. XV.)

ART. IV. — *La libertad de pensar.*

Después de lo que se ha dicho más atrás (pág. 180), nos limitaremos á recordar algunos principios.

1. Siendo la inteligencia una facultad necesaria que se adhiere fatalmente á la verdad evidente, claro está que, por libertad de pensar, no se podría comprender el derecho de pensar lo que se quiere, por ejemplo, $2+2=5$, ó que, cuando se ha tomado dinero á préstamo, no está uno obligado á devolverlo. La única libertad de que es susceptible la inteligencia, consiste en la exención de todo prejuicio, de toda idea preconcebida, de toda pasión desordenada que pueda falsear la actividad del espíritu y entorpecer su inclinación normal hacia lo verdadero. En otros términos, la libertad de pensar, desde el punto de vista *lógico* y *psicológico,* no es otra cosa sino la *imparcialidad.*

Bajo el nombre de ideas preconcebidas no incluímos evidentemente las verdades ya conocidas y las certidumbres legítimamente adquiridas, sea cual fuere su naturaleza, aun las religiosas; pues, lejos de atar el espíritu, no pueden menos que ayudarle á descubrir lo que ignora apoyándose en lo que ya sabe. En ningún caso la verdad puede oponerse á la verdad[1].

2. Desde el punto de vista del *derecho individual,* la libertad de pensar no es, como lo decimos más arriba, más que el derecho de buscar la verdad por todos los medios á nuestro alcance, de examinar el fundamento de nuestras creencias, de formarnos convicciones sólidas y razonadas, según nuestras necesidades y nuestras aptitudes personales. En este sentido, la libertad de pensar se confunde con el derecho á la verdad: derecho esencial, primordial, imprescriptible, que resulta de nuestra naturaleza racional.

3. Desde el punto de vista del *derecho civil,* la libertad de pensar consiste en el derecho, no ya simplemente de pensar, sino también de manifestar sin temor nuestros

[1] Como se ve, nada hay más opuesto á la verdadera libertad de pensar que ese pretendido *libre pensamiento* que, so pretexto de no admitir más que lo que puede comprender y demostrarse á sí mismo, rechaza *á priori* hasta las autoridades más legítimas y renuncia deliberadamente á uno de los principales órganos de verdad. Lejos de constituir una libertad, esa extravagancia del espíritu, hija del orgullo, no es, las más de las veces, sino la supeditación ó sumisión servil de la inteligencia al prejuicio de una secta ó de un partido.

pensamientos y nuestras opiniones, sean cuales fueren, y de difundirlas por medio de la palabra, de la pluma ó de la prensa.

Este derecho, como se comprende, no podría ser absoluto, pues, no siendo ninguna opinión indiferente en la práctica, y entrañando muchas de ellas consecuencias desastrosas para la vida de las sociedades y de los individuos, el poder civil, que tiene la responsabilidad del orden social, asume, por esta misma razón, el derecho también de oponerse á la difusión de ciertos errores, como se opone al contagio de ciertos vicios. Ahora bien, no hay derecho contra el derecho. Conceder amplia libertad para poder decir todo, de palabra ó por escrito, contra las costumbres, contra los hombres y contra Dios, sin poder hacer uso del derecho de castigar hasta una vez consumados los actos, sería lo mismo que esperar la explosión de una mina después de haber sido cargada é incendiada á vista y paciencia nuestra. Tanto más que, en ciertos casos, hablar y escribir son actos verdaderos: la teoría de las *ideas-fuerzas* no permite ponerlo en duda[1].

4. Pero, se dirá, el que se engaña de buena fe, ¿no tiene el derecho, y hasta el deber de publicar lo que él cree ser la verdad? y, en este caso cuando menos, ¿no es su libertad sagrada é inviolable?

—La buena fe con que obra, excusa seguramente al que propaga el error; pero no atenúa en nada el efecto nocivo de sus opiniones, y, desde luego, el derecho de la autoridad permanece íntegro. Es indudable que el ejercicio de este derecho es muy delicado en la práctica y, con frecuencia, es preferible tolerar el error y no suprimir la libertad; pero el derecho es teóricamente indiscutible.

En cuanto á la pretendida inviolabilidad de la libertad, recordemos lo que hemos dicho en otra parte (cf. p. 173). La que es sagrada é inviolable por sí misma no es la libertad, sino la verdad, la justicia. «La libertad no adquiere valor sino en cuanto es medio de verdad y condición de moralidad. Si no respeta el objeto para que ha sido creada, tampoco tiene derecho á nuestro respeto, y justo es

[1] De donde la sabiduría del cristianismo que previene las malas acciones prohibiendo el deseo y hasta el pensamiento voluntario: porque se puede *pecar con el pensamiento;* esta expresión, dice Garófalo, sólo puede hacer sonreir á una psicología superficial.

que se la trabe y se le impida perjudicar».—Ollé-Laprune, *(Las fuentes de la paz intelectual.)*

ART. V. — *El trabajo.*

§ 1. — Teniendo el hombre el derecho y el deber de vivir, tiene, por lo mismo, el derecho de proveer á la conservación de su vida y al desarrollo de sus facultades mediante el trabajo.

1. El derecho de trabajar comprende el derecho que tiene cada uno de elegir libremente la profesión que le conviene según sus gustos y sus aptitudes, el derecho de ejercerla donde lo juzgue conveniente y asociarse con quien mejor le plazca, á fin de hacer su trabajo más fecundo. Por otra parte, este derecho implica en el prójimo el deber de respetar esa libertad y evitar todo aquello que, por su naturaleza, pudiera entorpecer su ejercicio.

2. Con todo eso, guardémonos de confundir, como lo hace el socialismo, el derecho de trabajar con un pretendido *derecho al trabajo,* en virtud del cual la sociedad estaría obligada á proporcionar á cada uno un trabajo adecuado á sus fuerzas, como también las herramientas y los capitales necesarios para efectuarlo. Es ésa una pretensión insostenible, contraria á la vez á la justicia y á la verdadera misión del Estado. En efecto, proveer y retribuir un trabajo del cual no se obtiene ninguna ventaja, podrá, en determinados casos, ser una obligación de caridad, pero nunca constituirá un deber de justicia correspondiente á un derecho rigurosamente exigible. Por eso, pues, la función del Estado consiste, no en proveer á las necesidades de los ciudadanos, sino en proteger sus derechos, impidiendo que las libertades se usurpen mutuamente sus prerrogativas.

3. El trabajo es para el hombre un derecho estricto; sobre todo, no es sólo un deber individual, hijo de la necesidad que cada uno tiene de subvenir á la conservación de su vida — de otro modo, los provistos de recursos estarían dispensados de trabajar — sino también, un deber social creado por la obligación que cada uno tiene de ser útil á la sociedad de que forma parte.

Es esto lo que con suma facilidad olvidan los que, favorecidos por la fortuna, viven en la ociosidad, so pretexto de poseer los medios de vivir sin trabajar. No, to-

dos somos miembros de una sociedad, de la cual recibimos, día á día, innumerables servicios: la equidad más vulgar nos obliga á retribuirlos á su vez, cada uno según sus aptitudes y medios; porque, ¿qué es una sociedad, después de todo, sino un cambio de servicios?

Debemos, pues, desterrar por completo la ociosidad, vicio perniciosísimo; cada cual está obligado á concurrir, por su parte, al bien y á la prosperidad general, sea por el trabajo manual, sea, si de ello es capaz, por alguna ocupación intelectual, tal como el cultivo de las artes y de las ciencias. Porque si cada cual tiene el deber de trabajar, también le asiste, como más arriba lo recordamos, el derecho de elegir el género de trabajo más conforme con sus gustos y sus aptitudes.

4. Sobre este particular, rechazamos de plano la opinión de ciertos socialistas, que no ven en el trabajo intelectual más que una vana especulación, y en el hombre de estudio un ocioso, un ser económicamente estéril.

Nada más incierto; el trabajo intelectual es incomparablemente más fecundo que el trabajo físico; los progresos de éste son debidos á los esfuerzos de aquél. Puede decirse que todo obrero que arrastra una carretilla, tiene un colaborador que hace, cuando menos, la tercera parte de su tarea; es el inventor de la carretilla; que todo cultivador que labra su campo, debe una gran parte de la fecundidad de su trabajo á Dombasle, que ha perfeccionado el arado. Aun hoy día el genio de James Watt y el de D. Papin trabaja en toda máquina de vapor; y los inventores de la brújula ó de la hélice son siempre los auxiliares indispensables del gran comercio marítimo. Bremontier, descubriendo el medio de cultivar los páramos, ó arenales incultos, ha producido él solo más riquezas que 50.000 mil labradores en un año; gracias á él 500.000 hectáreas de tierra de *9 francos*, coste primitivo, subieron á 100, y más tarde á 1.000 francos la hectárea. ¿Y qué diremos de Pasteur? *Él solo,* dice Huxley, *por las ruinas que ha evitado, por las vidas que ha salvado, hubiera podido pagar el rescate de la Francia.*

Y se comprende: el trabajo material carece de horizontes, está fatalmente limitado tanto por el tiempo como por el espacio; muere con el brazo que lo ejecuta; mientras que el trabajo intelectual participa, en cierto modo, de la universalidad de la razón y de sus principios.

Hay que reconocer, sin embargo, que estas dos clases de trabajos tienen necesidad úno de ótro; separados resultan estériles. Para ser fecundos, la cabeza y el brazo deben marchar unidos en la industria, como la idea y el hecho lo están en la ciencia, como el ideal y la forma sensible lo están en el arte.

§ 2. *El trabajo y el capital*[1].—El trabajo humano, para ser fructífero, necesita el indispensable auxilio del gran motor, el *capital.* En realidad, para producir vino ó cosechar trigo no le basta al cultivador disponer de un campo y de sus dos brazos; fáltanle simiente, herramientas, ganado, una casa, etc.; todo eso constituye el *capital.* Se puede definir así: *todo producto del trabajo anterior economizado sobre la producción.*

Á veces se representa al capital como el enemigo natural del trabajo; se oye al obrero imputar á los ricos la causa de sus huelgas ó de la modicidad de los salarios. Pocos errores económicos habrá que sean tan funestos y tan groseros como éste.

El trabajo y el capital se suponen y se atraen mutuamente; nacen el úno del ótro, no pueden vivir sin estar juntos, se conservan y se desarrollan el úno por el ótro.

1. Y desde luego, el trabajo y el capital nacen el úno del ótro; pues, si el capital no es, en suma, más que trabajo acumulado, puede decirse también que el trabajo no es más que un capital puesto en movimiento.

El trabajo resulta productivo porque el capital le proporciona los útiles y materiales indispensables; á su vez, el capital, aun el de mayor cuantía, queda estéril si no es fecundado por el trabajo.

Muy lejos de ser el enemigo del salario, el capital es su condición primordial; en un sentido, se identifica con él, puesto que, después de todo, el salario no es en sí más que una parte del capital que pasa del bolsillo del propietario al del obrero, y, por otra parte, á menos de destruirse á sí mismo, el capital no puede dar salarios sino á condición de ser productivo; ahora bien, sólo lo es por el trabajo.

[1] Esta cuestión pertenece, sin duda, á la Economía política; no obstante, creemos útil decir aquí una palabra sobre el particular, á fin de disipar los equívocos con que la rodea, muy á su sabor, el socialismo contemporáneo.

2. No es menos cierto, dicen, que cuanto mayor es la parte que el capital retira sobre la riqueza producida, tanto menor es la destinada al trabajador. El salario del obrero está, pues, en razón inversa del beneficio de los capitales: he ahí el antagonismo irremediable que los tiene siempre en pugna.

—Es ése otro error; en realidad, el trabajo y el capital se desarrollan paralelamente, y su remuneración respectiva sufre sus alzas ó bajas al mismo tiempo. Fácil es comprenderlo.

A mayor abundamiento de capitales, más necesidad de utilizarlos por medio del trabajo y, por consiguiente, los trabajadores son más solicitados; éstos pueden entonces imponer sus condiciones y exigir un aumento de jornal, etcétera. Viceversa, cuando escasea el capital, merma el trabajo; el obrero se ve, entonces, condenado á la huelga, á no ser que se resigne á trabajar con una rebaja en su jornal, para no morirse de hambre. Cobden ha formulado esta ley de una manera pintoresca: *Cuando dos patrones corren detrás de un obrero, quiere decir que hay alza en los salarios; cuando dos obreros corren detrás de un patrón, esto indica la baja de los jornales.*

Al obrero le conviene, pues, que haya muchos ricos, muchos capitales que se disputen su trabajo, así como al rico debe interesarle que haya, no muchos pobres, sino muchos trabajadores para que le hagan productivos sus capitales.

Se ve hasta qué punto el trabajo y el capital son solidarios úno de ótro, y cuán imposible es atacar al úno sin herir al ótro. De ello tenemos la prueba en la guerra económica que se sostiene á nuestra vista; se hace la puntería á los capitalistas, pero, en puridad de verdad, quien sale herido es el obrero.

No; el trabajo y el capital no son, como se repite sin razón, dos enemigos: son dos hermanos que no pueden vivir y prosperar el úno sin el ótro.

Después del *Trabajo,* nos queda por hablar de su complemento necesario, de su estimulante natural, que es la *Propiedad.* En vista de la importancia de esta cuestión y de las objeciones que levanta por parte de los socialistas, le consagraremos un capítulo especial.

CAPÍTULO III

LA PROPIEDAD

ART. I. — *Naturaleza de la propiedad.*

1. La propiedad puede definirse así: *el derecho de gozar y de disponer de una cosa con exclusión de los demás.*

Según el código civil, es *el derecho de gozar y de disponer de las cosas de la manera más absoluta, con tal que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes ó por los reglamentos.*

El derecho romano la definía así: *Jus utendi, fruendi et abutendi; utendi,* es decir, servirse de la cosa, *salva rei substantia,* por ejemplo, habitando su casa; *fruendi,* esto es, recoger sus frutos, por ejemplo, percibiendo el alquiler de su casa; *abutendi,* es decir, destruir la cosa ó enajenarla, por ejemplo, demoliendo úno su casa ó vendiéndola.

La palabra *propiedad* se emplea también en sentido concreto, para expresar no el derecho en sí, sino el objeto del derecho; entonces significa *toda cosa poseída legítimamente.*

2. No hay que confundir la *propiedad* con la *posesión.* La propiedad es un *derecho,* y, como tal, depende del orden moral; la posesión es un *hecho* real, que consiste en la retención actual de una cosa; depende del orden físico.

Sin duda, el orden exige que estén unidas, y que el *propietario* sea al mismo tiempo *poseedor;* en realidad, pueden estar separadas. El ladrón que me despoja, tiene la posesión de mi bolsa, sin haber adquirido su propiedad; mientras que yo conservo su propiedad, aun cuando me encuentre privado de su posesión.

3. Se distingue la propiedad *privada* y la propiedad *común* ó *colectiva.*

En la propiedad *privada,* el individuo goza como dueño, y dispone á su voluntad, de ciertos bienes con exclusión de cualquier otro individuo.

En la propiedad *común* ó *colectiva,* todos los bienes quedan en manos de la sociedad, todos y cada uno de

sus miembros pueden gozar de ellos en común, con exclusión de los que no forman parte de esa sociedad. Por ejemplo, un jardín público, una fuente, etc.

4. Un problema muy grave por las consecuencias sociales que entraña, es el del *fundamento de la propiedad.* Realmente, comprende dos cuestiones muy distintas que importa resolver separadamente.

El derecho de propiedad puede ser considerado desde el punto de vista *abstracto* y *general,* preguntándose qué es lo que lo hace *legítimo* é *inviolable;* y puede ser considerado, también, desde el punto de vista *real* y *concreto,* averiguando *cuáles son las condiciones* con que se adquiere, y cómo se extiende á tal ó cual objeto determinado.

En el primer caso, se explica cómo *de derecho,* todo hombre puede ser propietario, y en el segundo, cómo *de hecho* el hombre se convierte en legítimo propietario. La primera cuestión indica el fundamento y el origen del derecho de propiedad en sí mismo; la segunda indica más bien el fundamento y el origen de la *apropiación.*

Es evidente que estas dos cosas son muy distintas, que no podrían demostrarse por medio de los mismos argumentos; pues si el derecho abstracto y radical á la propiedad es, como lo veremos, *natural, esencial* á la persona humana, *inalienable,* y, por consiguiente, *idéntico* en todos los hombres; el derecho concreto de poseer actualmente tal ó cual objeto, es *adquirido, accidental,* dependiente de circunstancias exteriores, *enajenable* y muy *desigual* según los individuos.

Art. II. — *Fundamento del derecho de propiedad considerado abstractamente.*

§ 1. — Fácil es demostrar que el derecho de propiedad es *esencialmente natural.*

1. En efecto, todo lo que es indispensable á un ser para alcanzar su fin, pertenece á la naturaleza de este ser; ahora bien, sin la propiedad, dado el estado de las pasiones humanas, ni el individuo, ni la familia, ni la sociedad pueden subsistir y desarrollarse normalmente, según las exigencias de su naturaleza.

a) Ya lo hemos dicho: para progresar, el hombre tiene necesidad de libertad, de seguridad, de ciertas comodidades. Ahora bien, si la propiedad no es inviolable, si lo

que se acumula puede ser consumido por el primer advenedizo; como es más cómodo apropiarse que producir, el individuo estará á merced del más fuerte ó del más astuto, viéndose reducido á vigilar y á sostener una lucha continua para defender lo que posee y, por consiguiente, no se hallará en estado de progresar y atender á sus necesidades superiores;

b) Á su vez, el funcionamiento normal de la familia supone cierta reserva de bienes cuyo goce exclusivo le sea asegurado. Si el padre está condenado á subvenir día á día á las necesidades más urgentes, la existencia de la mujer, la conservación del anciano, la educación del hijo quedan entonces á merced del menor accidente ó de la primera enfermedad;

c) Finalmente, si no se garantiza á nadie el producto de su trabajo, adiós agricultura é industria; no más capital; nada de ahorro; eso sería el consumo inmediato llevado hasta la intemperancia; la guerra de todos contra todos, la ruina de la sociedad y de la civilización.

Concluímos de lo dicho que el fundamento de la propiedad, lo que la hace legítima é inviolable es la necesidad en que nos hallamos, el deber que tenemos de apropiarnos de ciertas cosas exteriores, como otros tantos medios indispensables para alcanzar nuestro fin. La propiedad es, pues, directamente querida por Dios, quien, al imponernos este fin, nos ordena escogitar los medios propios para conseguirlo; por consiguiente, es verdaderamente de derecho natural.

2. He ahí por qué Dios ha puesto en el corazón de todo hombre una inclinación tan marcada hacia la propiedad. Esa propensión se manifiesta, ya de una manera inequívoca, en el niño; la educación la desarrolla y la regula, la ley civil la garantiza y la sanciona, pero quién la inspira es la misma naturaleza.

3. He ahí también por qué en todos los pueblos, aun en los más bárbaros, hallamos la existencia de la propiedad; luego esta universalidad es el indicio cierto de una ley de naturaleza. *Consensio omnium lex naturæ putanda est;* dijo Cicerón.

Antes de pasar más adelante, es menester contestar á la objeción socialista.

Art. III. — *Teoría socialista de la propiedad.*

§ 1. *Exposición.* — 1. El socialismo no niega, indudablemente, la necesidad de la propiedad; reconoce, con nosotros, que resulta de nuestra necesidad, de nuestro deber de vivir y desarrollarnos conforme á nuestra naturaleza; pero pretende que la propiedad *colectiva* es suficiente para alcanzar ese objeto, y, por consiguiente, que sólo es de derecho natural; de donde el nombre de *colectivismo* que se da á esta teoría.

La naturaleza, dicen los socialistas, no forma propietarios: *en su origen todo es naturalmente de todos;* la propiedad privada es, pues, de origen humano y positivo, es obra de los legisladores. *Los hombres,* dice Montesquieu, *han renunciado á la comunidad natural de los bienes para vivir bajo las leyes civiles; éste es el origen de la propiedad.* Bentham dice asimismo: *Antes de las leyes, no existía la propiedad; suprimid las leyes, y toda propiedad desaparece.* Tal es también, ya lo hemos visto, la opinión de Hobbes y de J. J. Rousseau [1]. *El primero que, habiendo cercado un terreno, dijo: esto es mío, y halló gentes bastante simples para creerlo, fué el verdadero fundador de la sociedad civil.* —(Contrato social.)

2. Luego, concluyen los socialistas, lo que la sociedad ha hecho, puede deshacerlo, decretando la abolición de la propiedad privada y su reingreso en el régimen de la comunidad. Más aun, está obligada á ello, porque la propiedad particular no tiene ningún título legítimo que hacer valer, no habiendo podido los fundadores de la sociedad disponer de bienes que no les pertenecían. «Ciudadanos depravados, exclama Brissot de Warville, habéis comprado, pagado, decís, vuestras propiedades. ¡Desgraciados! ¿Quién tenía el derecho de vendéroslas? No pertenecen á vosotros ni á vuestros vendedores». — (*Investigaciones filosóficas sobre el derecho de propiedad,* 1786.)

De hecho, si en principio todo es de todos, si la comunidad de bienes es de derecho natural, se deduce que

[1] El mismo Bossuet incurrió en este error. En su *Política, sacada de las Santas Escrituras* (I, III, 4), leemos: *Suprimid el gobierno, y la tierra y todos los bienes serán entonces tan comunes entre los hombres como el aire y la luz... Del gobierno ha nacido el derecho de propiedad, y, en general, todo derecho debe dimanar de la autoridad pública.*

el que se apropia una cosa, la substrae al uso general y comete un robo en perjuicio de la sociedad.

3. ¿Cómo dar fin, pues, á las desigualdades y á las injusticias que resultan de la propiedad individual y entrar de nuevo en el orden de la naturaleza? Aquí los socialistas se dividen.

a) Los únos reclaman la partición igual é integral de todos los bienes, so pretexto que, siendo los hombres, iguales, tienen necesariamente los mismos derechos. Tal es el *comunismo* ingenuo y un poco avejentado de Babeuf (1764-1797), de Owen, de Fourier y de la escuela falansteriana, de Cabet, etc.;

b) El socialismo moderno, comprendiendo la imposibilidad de una partición semejante, quiere que todos los bienes vuelvan al Estado, único propietario, con el encargo de proveer á cada uno de lo indispensable. Ellos dicen: los individuos trabajarán y producirán según sus medios, la autoridad civil recogerá los frutos del trabajo y los repartirá entre todos según sus necesidades. Tal es la teoría de Luis Blanc, de Proudhón, de Saint-Simón y de los sansimonianos.

§ 2. *Refutación.* — Se refuta el colectivismo demostrando que la propiedad común no responde, por ningún concepto, á las necesidades de la humanidad; que, lejos de favorecer el progreso y el perfeccionamiento del individuo y de la sociedad, les es directamente contraria.

1. Por de pronto, como argumento *ad hominen,* se puede oponer al socialismo, que la naturaleza no hace á las colectividades propietarias como tampoco á los individuos; que la propiedad, por más que se la denomine *común* entre miembros de una misma sociedad, es, respecto de ellos, no menos *exclusiva* que de los que no forman parte de ella; y que, desde luego, según los principios colectivistas, constituye una injusticia, un verdadero robo hecho al resto de la humanidad.

2. Pero, el argumento decisivo, aquel que empleaba ya Aristóteles contra Platón, es que el régimen de la comunidad, aplicado á la sociedad, tiene por resultado fatal la caducidad física y moral del individuo y de la especie.

a) Disminuye el trabajo y el esfuerzo, que forman la condición primera de todo progreso y de todo perfeccionamiento. En efecto, el trabajo es una pena y una fatiga;

el hombre se sujeta á su yugo no por placer, sino por interés y por deber únicamente. Ahora bien, sin la esperanza de acumular mediante el ahorro los frutos de su trabajo, la inmensa mayoría de los ciudadanos trabajará lo menos posible; de donde el adagio: *quæ communiter fiunt, communitur negliguntur.* Realmente, ¿qué celo hay que esperar de quién cultiva el campo de todos, y cuya subsistencia está asegurada por el Estado, sea cual fuere el resultado de sus esfuerzos?;

b) El Estado estará, pues, obligado, para procurarse los recursos que necesita, á compeler á los recalcitrantes, imponerles tareas y vigilar su cumplimiento. Es el régimen de los trabajos forzados; es la ruina de la libertad y de la responsabilidad individuales; la sociedad se convierte en una cárcel, en una mazmorra, y cada ciudadano, en un esclavo bajo la tiranía del Estado;

c) En fin, si pensamos en las complicaciones de semejante sistema, con el ejército de funcionarios adscritos y la responsabilidad aplastadora que impone al Estado, forzosamente tendremos que confesar que el socialismo es la más irrealizable de las utopías.

3. ¡Qué será cuándo se trate de repartir entre todos los ciudadanos los productos del trabajo común! ¿Cómo se efectuará la partición?

a) ¿Serán las partes iguales para todos, sea cual fuere la producción de cada uno? De ello resultará una especie de emulación al revés que impulsará á trabajar lo menos posible en vista de que, por poco que se trabaje, lo mismo recibirá el diligente que el haragán;

b) ¿Se hará la partición *proporcionalmente* á la producción y al mérito de cada uno, como lo quiere la escuela sansimoniana? Entonces tenemos la propiedad individual que reaparece; á menos que se obligue al que más ha producido á que consuma también más.

Ya lo vemos: injusticia y contradicción por una parte; por ótra, pereza creciente, esclavitud, degradación física y moral: he ahí el balance del régimen de la comunidad que nos ensalza el socialismo.

4. Al contrario, bajo el régimen de la propiedad privada, el orden y la paz sociales están asegurados y con ellos la justicia, que quiere que cada uno sea recompensado según su mérito. El trabajo tiene su estímulo natural; la fraternidad y la solidaridad se establecen entre los

hombres por el cambio, entre las generaciones por la herencia, y el nivel del trabajo se eleva cada vez más.

Cuando el hombre ha cubierto sus necesidades presentes, trabaja todavía teniendo en vista sus necesidades futuras; y cuando, por el ahorro, está al abrigo de las zozobras y cuidados, trabaja para asegurar á sus hijos las ventajas de la comodidad y su fortuna; á su vez, éstos aprovecharán esa anticipación para subir más todavía; y he ahí cómo la propiedad individual, perpetua y hereditaria, es para el individuo, para la familia y para la sociedad, la condición indispensable de su desarrollo normal.

Por tanto, podemos sacar en conclusión que es un derecho esencialmente natural, y, á este título, lógicamente anterior y superior á la ley civil. Ésta puede y debe sin duda garantizarlo, protegerlo, reglamentarlo; pero en ningún caso podría crearlo, ni, por consiguiente, abrogarlo Como dice Portalis, «el principio del derecho de propiedad está en nosotros. No es, no, el resultado de una convención humana ó de una ley positiva; está en la constitución misma de nuestro ser y de nuestras diferentes relaciones con los objetos que nos rodean.»

—Pero, ¿qué responder á lo objeción colectivista que, no formando la naturaleza propietarios, en su origen *todo es naturalmente de todos?*

Entendámonos: si con eso se quiere decir que la naturaleza, esto es, Dios y su providencia, no atribuye á nadie en particular la propiedad de tal ó cual objeto, estamos de acuerdo; pero entonces sería más justo, más razonable, sacar en consecuencia que, en el origen, *nada es de nadie,* porque nadie ha hecho nada todavía para apropiarse de algo. Si se quiere decir que todos poseen naturalmente un derecho real y concreto sobre todas las cosas, lo negamos absolutamente. La verdad es que, en el origen, *todos pueden adquirir un derecho á todo,* y que, por la inclinación á la propiedad, la naturaleza nos invita á apropiarnos ciertas cosas, sentando ciertos hechos contingentes que son, no el fundamento del *derecho de propiedad,* sino la condición que hace que nuestro derecho se extienda y se aplique á tal ó cual objeto.—¿Cuáles son estos hechos, cuáles las condiciones de la *apropiación?* Ésa es la segunda cuestión.

ART. III. — ***Fundamento y origen de la apropiación.***

Hemos establecido que la propiedad es de derecho natural; que todo hombre puede, en derecho, hacerse propietario; que tal es el deseo y la necesidad de la naturaleza. Se trata, ahora, de saber cómo, *de hecho,* el hombre se apropia legítimamente las cosas.

§ 1. — El fundamento de la apropiación es doble: la *ocupación* y el *trabajo.*

1. Desde luego, hagamos constar que por el trabajo nos apropiamos verdaderamente las cosas. En efecto, mi primera propiedad, mi primer capital, soy evidentemente yo mismo, mis miembros, mis facultades; porque la primera condición de la personalidad es precisamente la posesión de sí mismo. Siendo yo el dueño de mis miembros y de mis facultades, puedo aplicarlos á lo que yo quiera, emplearlos como mejor me cuadre; mi segunda propiedad es, pues, mi *trabajo,* que no es otra cosa sino el libre uso de mis miembros y de mis facultades. De ahí se sigue que el producto de mi trabajo es igualmente mío: pues al confeccionar, al modificar libremente este objeto, yo incorporo á él algo de mí, de mi inteligencia, de mis esfuerzos, de mi tiempo y de mi vida, lo hago *mío;* y, desde luego, es como una prolongación de mi personalidad, una extensión del yo, y, á este título, inviolable como yo mismo.

El trabajo es, pues, en sí y por derecho natural, un medio legítimo de apropiación. Cuando el salvaje ha matado un gamo ó se ha fabricado un arco, comprende por sí mismo que esa arma y esa caza son suyas.

Pero el trabajo no crea nada; supone una materia á la cual se aplica, un campo que cultivar, materiales para colocar en obra, ó ciertas cosas de las que nadie se ha apropiado todavía. El derecho adquirido por el trabajo supone, por sí mismo, un primer modo de apropiación, que no es otro sino la toma de posesión de una cosa que todavía no pertenece á nadie: es el derecho *del primer ocupante.*

Este derecho es legítimo; porque, por una parte, el primer ocupante no lesiona ningún derecho preexistente, toda vez que, por hipótesis, el objeto no es de nadie; y por ótra, la ocupación no es más que el ejercicio del de-

recho radical de propiedad, que pertenece naturalmente á la persona sobre la cosa.

Luego, *ocupación primera* de una cosa que es *nullius*, por una toma de posesión exteriormente manifestada; después, *trabajo* que consagra esta ocupación y la hace definitiva: tales son los dos fundamentos *naturales* de la apropiación, los dos hechos más ó menos inseparables que se hallan en el origen de toda propiedad legítima.

En conclusión, el hombre se apropia naturalmente las cosas, sin que sea necesario recurrir á una convención, á una ley positiva de los gobernantes ó á un contrato previo.

§ 2. — *Objeciones.*

1. Se dice: si todos pueden adquirir naturalmente un derecho á todo, se deduce que, al apropiarme una cosa, privo á otro de esta posibilidad y de este derecho; la primera ocupación es, pues, una injusticia.

— Si esa razón tuviese algún valor, si me fuese prohibido apropiarme tal objeto no ocupado, porque, obrando de ese modo, impido á ótro tomarlo para sí, los demás deberían, por el mismo motivo, guardar la misma reserva, y la conclusión sería que *nada puede ser entonces de nadie.*

2. Se insiste: no es menos cierto que lo que el particular se apropia, es y sigue siendo, por lo mismo, substraído á la utilidad común.

No; la comunidad no sufre por esto ningún perjuicio. Bien lejos de cometer un robo en perjuicio de ella, le presto, en realidad, un señalado servicio; puesto que, al tomar posesión de este rincón de tierra que cultivo, doblo y decuplico su valor con mi trabajo y mis sudores. Se ha comprobado, en efecto, que una legua cuadrada de tierra sin cultivo, apenas alimenta á un hombre, por medio de la caza; mientras que una extensión igual, por medio del pasto, da vida á cien hombres, á mil por medio de la agricultura, y á más aun por medio de la agricultura é industria reunidas.

Tan cierto es esto, que los gobiernos inteligentes, lejos de considerar como una usurpación el hecho de apropiarse un terreno no ocupado, ven en ello un servicio digno de recompensa. Se puede, pues, dar vuelta á la frase de J. J. Rousseau y decir: *el primero que, habiendo cercado un terreno se apresura á decir: esto es mío...* hace dar el primer paso á la civilización.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MAESTROS

3. Pero, en fin, se dice, ¿no hay límites al derecho de apropiación, y no es escandaloso y contrario al deseo de la naturaleza ver que un solo hombre posee en propiedad exclusiva lo que bastaría á la subsistencia de cien familias? «La necesidad, dice Brissot de Warville, es el único título de nuestra propiedad, y la medida de nuestras necesidades debe ser la de nuestra fortuna; si 40 escudos bastan para conservar nuestra existencia, poseer 200.000 es un robo evidente, una injusticia... Cuando la necesidad está satisfecha, el hombre no es ya propietario.»

— Lo hemos dicho antes *(Moral social,* cap. I, art. II, § 2), la necesidad no es en sí el fundamento de ningún derecho; en particular, no es ni el título ni la medida de la propiedad.

a) Y ante todo, ¿de qué necesidad se pretende hablar? ¿De la necesidad inmediata, de la necesidad de un día, de un año ó de toda la vida? ¿De la necesidad del individuo ó de la de su familia? — Después, ¿á qué se llama necesidad, y quién distinguirá lo superfluo de lo útil y lo útil de lo necesario; las verdaderas necesidades de las necesidades facticias? En esta teoría, el haragán tiene tanto derecho á la riqueza como el hombre laborioso; y entonces, ¿para qué sirve el trabajar? En fin, siendo el hombre esencialmente progresista, lo que basta hoy á sus necesidades, tal vez no le bastará mañana; so pena de quedarse estacionario, es menester, pues, que sus recursos vayan siempre más allá de sus necesidades inmediatas. En este sentido, lo que se llama lo *superfluo* es también necesario;

b) Por lo demás, al hablar de este pretendido escándalo de la riqueza, el colectivismo olvida una cosa, y es que, si la propiedad es un derecho que todos deben respetar, entraña también los deberes proporcionados á su extensión y á las necesidades del prójimo. Son los *deberes de caridad.*

CAPÍTULO IV

DEBERES DE CARIDAD

1. La justicia consiste en respetar los derechos de nuestros semejantes, en no causarles perjuicio en su persona, en su honor, ni en sus bienes. No se limitan ahí nuestros deberes para con el prójimo. No basta con no perjudicar,

con no tomar; es menester también auxiliar, dar de lo nuestro, de nosotros mismos: algo de nuestra inteligencia y de nuestro corazón, algo de nuestro tiempo y de nuestra actividad, para socorrer á los menos favorecidos que nosotros en la partición.

Y realmente, ¿por qué habían los hombres de tener más bienes, más luces, más facilidades de las necesarias, sino para hacer partícipes del sobrante á los menos afortunados?, pues Dios es el padre de todos, y el despilfarro no tiene cabida en la naturaleza. El rico debe, pues, socorrer al pobre; el que sabe, ilustrar al ignorante, y el que es virtuoso, animar con su ejemplo á los que lo son menos; en eso consiste el ministerio de fraternidad que acerca á los hombres haciendo de ellos una gran familia.

2. Relativamente á nuestros deberes de caridad, puede decirse, en general, que corresponden exactamente á los deberes de justicia; pues, sobre cada punto en el cual la justicia nos prohibe causar perjuicio á otro, la caridad nos ordena ayudarle y hacerle bien.

a) Así, la justicia nos veda atentar contra la vida del prójimo; la caridad nos manda defenderla cuando esté en peligro;

b) La justicia prohibe engañar; la caridad ordena instruir;

c) La justicia prohibe apoderarse del bien ajeno; la caridad ordena dar de lo nuestro á los que carecen de lo necesario;

d) La justicia prohibe la calumnia, la maledicencia y todo lo que puede herir la reputación; la caridad ordena contribuir, en cuánto lo permita la verdad, á la buena fama del prójimo.

3. La caridad, lo mismo que la justicia, presenta tres grados:

El primero consiste en hacer bien á los que nos lo han hecho, es decir, á nuestros amigos, á nuestros parientes, etc.: es el deber de la *gratitud.*

El segundo consiste en hacer bien á los que no nos han hecho ni bien ni mal, es decir, á los extraños, á los desconocidos: es la *caridad* propiamente dicha.

El tercero, en hacer bien á los que nos han hecho mal, es decir, á nuestros enemigos: es la *generosidad.*

— Importa deslindar claramente en qué se distingue la caridad de la justicia.

Art. I. — *Distinción de la justicia y de la caridad.*

1. La justicia se reduce á no causar daño, á dar á cada uno lo que le pertenece: *Neminem læde; Suum cuique.* La caridad ordena *hacer bien,* ayudar positivamente al prójimo; como dice Santo Tomás, por la justicia se da á ótro lo que es de *él;* por la caridad se le da lo que es *nuestro.*

La fórmula de la justicia es: *No hagáis á otro lo que no quisierais que se hiciese con vosotros mismos.* La fórmula de la caridad es: *Haced al prójimo lo que quisierais, ó más exactamente, lo que tenéis el derecho de querer que se os haga á vosotros mismos*[1].

Los deberes de justicia son, pues, más bien *negativos* en la forma, mientras que los deberes de caridad son más bien *positivos.*

2. El fundamento de la justicia es la *igualdad,* que engendra el respeto, la identidad de la naturaleza y de fin que hace los derechos de todos los hombres igualmente sagrados é inviolables. El fundamento de la caridad es la *fraternidad* que engendra el amor.

Existe, en efecto, un verdadero lazo de parentesco entre todos los miembros de la gran familia humana; todos nosotros tenemos el mismo origen y el mismo padre, y la simpatía que experimentamos naturalmente los unos por los otros, indica suficientemente que hemos sido hechos para amarnos y favorecernos. *En la justicia,* dice Aristóteles, *consideramos á nuestros semejantes como distintos de nosotros, y en la amistad* (la caridad), *como si fuesen iguales á nosotros mismos.—(Moral á Nicom.)*

3. Otra diferencia esencial, es que los deberes de justicia suponen, en aquel á quien obligan, un derecho correspondiente, mientras que los deberes de caridad no suponen derecho propiamente dicho. Así, yo tengo el deber de justicia de pagar una deuda, y mi acreedor tiene el derecho estricto de exigirme el pago de ella, hasta por

[1] En efecto, puede suceder que deseemos para nosotros mismos ciertas cosas que no tenemos, sin embargo, el derecho de hacer á los demás: como seria mentir para prestar un servicio, ó ultimar á un herido para poner fin á sus padecimientos. Á la inversa, hay cosas que no deseamos naturalmente y que la justicia nos autoriza hagamos á ótro; así, un acreedor puede legítimamente perseguir á su deudor, y un comerciante hacer competencia á otro comerciante.

la fuerza, en caso de necesidad. Al contrario, tengo el deber de caridad de hacer limosna, pero el pobre, con el cual me considero obligado, no tiene el derecho de exigírmela, y la ley civil no puede obligarme á socorrerle.

La razón de esta diferencia, es que, violando un deber de justicia, causo un daño positivo al prójimo: lo perjudico en el cumplimiento de su deber, en la tendencia á su fin; él tiene, pues, el derecho de resistírseme, de rechazarme por la fuerza; al paso que, violando un deber de caridad, negando la limosna á un pobre, es verdad que en nada le auxilio, pero tampoco soy para él un obstáculo al cumplimiento de sus deberes; no tiene motivo para repelerme; carece del derecho de obligarme. Si así no fuese, si los deberes de caridad supusiesen en el pobre el derecho estricto de exigir limosna, dejaría de existir la *propiedad exclusiva;* el robo no vendría á ser más que una nueva toma de posesión, y la limosna una restitución. Sería el comunismo con todas sus consecuencias: siempre hallaríamos gente más pobre que uno mismo, reclamando su parte, y nada satisfaría sino la partición igual entre todos.

4. Los deberes de justicia son llamados de *obligación estricta,* y los deberes de caridad, de *obligación amplia;* no porque éstos no sean también rigurosamente obligatorios ante Dios y la conciencia[1]; sino en el sentido, que los deberes de justicia están estrictamente determinados tocante á la *cantidad,* á la *persona* y al *tiempo;* mientras que los deberes de caridad no lo están absolutamente.

Así, cuando tengo que satisfacer una deuda; todo está previsto de antemano; la suma que debo pagar; la época del vencimiento, la persona á quien la debo. Al contrario, cuando se trata de dar limosna, nada de todo eso está rigurosamente determinado; ¿en qué época ó cuándo se dará, á qué pobre, cuánto se le dará?, son otros tantos puntos que la ley moral deja librados á mi conciencia. Todo lo que, en general, puede decirse, es que la limosna debe ser proporcionada á los medios de quien la da y á las necesidades de quien la solicita.

Por todas estas razones, es indispensable mantener una distinción esencial entre la justicia y la caridad. Pero si

[1] Ciertas omisiones en la caridad pueden llegar hasta el crimen, y resulta más culpable el que deja morir de hambre á un hombre, pudiendo socorrerle que el que le roba su dinero.

esos deberes no deben ser confundidos, guardémonos de separarlos, ya que los unen relaciones tan íntimas.

ART. II. — ***Relaciones de la justicia y la caridad.***

Estos dos deberes han sido creados para sostenerse y complementarse mutuamente: si la justicia es la condición y el fundamento necesario de la caridad, á su vez, ésta es la forma superior y el coronamiento de aquélla, pudiendo decirse que no existe verdadera justicia sin caridad como asimismo caridad racional sin justicia.

1. Y, desde luego, se comprende que la caridad supone y contiene eminentemente la justicia. *Los que se aman,* dice Aristóteles, *no tienen necesidad de la justicia; porque se hacen el bien entre sí; con mucha más razón no se causan mal.* Es evidente, en efecto, que antes de auxiliarse, es menester empezar por no perjudicarse, y sería tan absurdo como culpable, rehusar el pago de sus deudas, para hallarse en situación de hacer limosna.

Es, pues, inseparable de la caridad, cierta justicia para reglar su ejercicio, para impedirle que degenere en pasión ciega y conservarle su carácter de virtud. De donde las tres reglas siguientes formuladas por los antiguos:

a) No exponerse, con el objeto de obligar á alguno, á causarle un perjuicio real, á él ó á otros;

b) No obligar más de lo que se puede, sin perjudicarse á sí mismo ó á sus semejantes;

c) Proporcionar sus beneficios al mérito de la persona y á la naturaleza de los lazos que nos unan á ella: así se obligará, primero, á sus parientes, luego á sus amigos, después á sus conciudadanos.

2. Á su vez, la caridad no es menos necesaria á la justicia, para completarla, y, frecuentemente, para impedirle que degenere en verdadera injusticia.

En los designios de la Providencia, una porción considerable de nuestra actividad se debe á nuestros semejantes, y, aun cuando no tengan el derecho de exigirlos, nosotros los defraudamos verdaderamente rehusándosela. *Quien sólo es justo, es duro,* dice el poeta, y puede aún ser cruel hasta la ferocidad.

Realmente, ¿es justo el que rehusa á su hermano el pedazo de pan que le salvaría la vida, so pretexto de que

no tiene derecho á él? ¿Y no comete más bien una especie de homicidio, es decir, una soberana injusticia?

¿Es justo el propietario sin entrañas que expulsa á un enfermo del pobre tugurio que ocupa y cuyo alquiler no puede satisfacer? Sin embargo, está en su perfecto derecho, y, si es necesario, la justicia humana le prestará auxilio.

¿Es justo el industrial que explota la necesidad extrema del obrero para hacerle trabajar á vil precio? Y, no obstante, también está en su derecho, desde que el obrero acepta entregar su trabajo de un día por un pedazo de pan.

El antiguo adagio tiene sobrada razón: *Summum jus, summa injuria,* la justicia extrema no es más que una extrema injusticia; el que pretende encerrarse en los límites de la estricta legalidad é ir siempre hasta el término de sus derechos, es soberanamente injusto.

3. Aristóteles da la razón en estos términos: la ley, precisamente por ser tan general como es, no conviene exactamente á todos los casos particulares; quererla tomar siempre al pie de la letra, es falsear su espíritu, es hacerla injusta.

¿Cómo corregir ese vicio inherente á toda ley humana? por la *equidad;* ahora bien, la equidad no es otra cosa sino *la justicia templada por la caridad.* La justicia estricta, dice Aristóteles, «se parece á una regla de hierro, rígida é inflexible; la equidad se asemeja á la regla de plomo que usan los arquitectos lesbios, que, plegándose á las sinuosidades de la piedra, toma todas sus formas y contornos.»

Finalmente, la caridad es inseparable de la verdadera justicia; es la que vierte el aceite en los rodajes de la vida social para suavizar los roces, y hace que veamos hermanos donde la justicia pura sólo nos haría ver extraños.

4. He ahí precisamente el magno progreso llevado á cabo por el cristianismo en las costumbres: ha inaugurado el reinado de la caridad.

Ante él la moral se resume en las cuatro virtudes: prudencia, fortaleza, justicia, templanza; fuera del estrecho círculo de la familia ó de la patria, el pagano no ve en los hombres más que extraños, es decir, enemigos y víctimas: *hospes, hostis, hostia* [1].

[1] *Hostis apud majores nostros is dicebatur quem nunc peregrinum dicimus* (Cicerón, *de Officiis,* I). — Una cruel epidemia asolaba la Persia. Artajerjes soli-

Es indudable que al estoicismo le pertenece el honor de haber proclamado la igualdad de todos los hombres; pero la beneficencia y la piedad no son para él más que una debilidad indigna del sabio. Más tarde Cicerón y algunos espíritus selectos entrevén la *fraternidad* humana; en el *de Officiis* leemos esta frase casi cristiana: *Caritas generis humani.*

Pero estaba reservada al Evangelio la gloria de enseñar eficazmente el gran deber de la caridad universal. *Habéis oído que fué dicho: Amarás á tu prójimo y aborrecerás á tu enemigo; mas yo os digo: Amad á vuestros enemigos; haced bien á los que os aborrecen, y rogad por los que os persiguen y calumnian.*—(San Mateo, V.)

APÉNDICE

Moralidad de la limosna.

I. — Ciertos filósofos contemporáneos pretenden que la caridad es una falsa virtud, inútil y aun funesta; que, so pretexto de aliviar las miserias humanas, las perpetúa, asegurando la existencia de individuos que por sus enfermedades y vicios detienen el progreso de la humanidad.

— Según los evolucionistas y los transformistas, la gran ley de la vida, el gran factor del progreso, es la *lucha* que elimina á los débiles, y asegura la supervivencia de los fuertes, de los mejor conformados, es decir, de los más aptos para perpetuar la especie. Ahora bien, si se les va á dar crédito, la caridad tiene la culpa de contrariar esta ley fundamental interviniendo artificialmente para salvar á los indignos, á los incapaces, á los impotentes, y permitirles se propaguen con gran perjuicio para la raza Es, pues, funesta é inmoral como directamente opuesta al progreso de la humanidad. "La filantropía, dice Herb. Spéncer, hace mal en ayudar á los menos merecedores para que se propaguen, librándolos de la mortalidad á la que los llevaría naturalmente su escasísimo mérito." — *(Introd. á la Ciencia social)*

1. Por lo pronto, se puede contestar que, si está prohibido contrariar la selección natural, no se ve por qué no se permitiría ayudarla para apresurar el progreso y el perfeccionamiento de la raza, suprimiendo los temperamentos débiles, matando á los ancianos, á los incurables, á los niños mal conformados, etc. Y henos aquí nuevamente en brazos de la moral de los espartanos y de los masagetas.

2. La objeción transformista entraña el error de aplicar al mundo moral la

---

citó para sus súbditos los buenos auxilios de Hipócrates: "No me es permitido, contestó el padre de la medicina, curar las enfermedades de los bárbaros, porque son enemigos de los griegos."

El mismo Aristóteles aconsejaba á Alejandro que tuviera con los griegos la solicitud que se debe á los parientes y amigos, "y procediera con los bárbaros como con los animales y las plantas."

ley del mundo físico, y substituir á la justicia, que debe regir á la persona, la fuerza brutal que rige á la cosa; en otros términos, trata al hombre como si fuera un animal y le condena á sufrir pasivamente la fatalidad ciega de los acontecimientos, sin tener en cuenta que, por su libertad, está llamado á dirigirlos, á corregirlos, según el ideal que lo ilumina y que lleva consigo. Olvida que, en el hombre, el progreso de la raza no se limita al desarrollo físico; que éste de nada sirve, si no contribuye á la perfección moral, y desde luego, que si la limosna es necesaria ó útil al progreso de la moralidad, es legítima y debe ser estimulada, aún concediendo que prolongase la vida y multiplicase el número de los enfermos y de los impotentes.

3. En cuanto á los viciosos y á los indignos, acusados de ser favorecidos por la limosna, he ahí un peligro que nace, no de la caridad, sino del abuso que de ella puede hacerse; y la única conclusión que se puede sacar, es que no debe ser practicada sin discernimiento; su objeto no consiste únicamente en aliviar las necesidades físicas, sino también, y en primer término, en subvenir á las necesidades morales, debiendo la limosna pecuniaria ir acompañada de la limosna del consejo y de la del corazón, que la fecundan y le hacen producir todos sus frutos

II. — Sin recurrir á esas teorías extremas, muchos moralistas condenan la limosna como socialmente funesta. Dicen: la mendicidad es un delito castigado por la ley; ahora bien, lo que hace que haya pobres, es la limosna; ésta es en sí, pues, un delito, como que provoca abiertamente la violación de las leyes. En realidad, es una prima concedida á la ociosidad, cuyo único resultado es estimular la pereza y hacer de la mendicidad un oficio cómodo y lucrativo.

1. Desde luego, y hagámoslo notar, la mendicidad no es un delito sino en aquellos que, pudiendo bastarse por el trabajo, prefieren explotar la compasión pública simulando enfermedades y necesidades imaginarias; pues así obtienen socorros que no se había pensado realmente darles, y á más, perjudican á los verdaderos necesitados, privándoles de una parte de las limosnas destinadas para ellos.

Tocante al pobre que se encuentra en una necesidad real y apremiadora, ninguna ley humana puede impedirle que implore la caridad de los que se hallan en estado de ayudarle; y si la sociedad tiene el derecho de castigar á los primeros privándoles de su libertad, obligándolos á trabajar, no sería justa ni humana si condenara al desdichado cuyo único crimen es el no poderse bastar á sí mismo.

Luego, aquí también la conclusión es, no que la caridad sea mala, sino que debe hacerse con discernimiento; que la limosna sólo es meritoria y socialmente útil cuando alivia una necesidad verdadera; que pierde todo su valor moral y se trueca en funesta, desde que se contenta con darse al azar, por pura piedad natural, con el solo fin de desembarazarse de una importunidad ó apartar de sí un espectáculo penoso. *Se cree,* dice Séneca, *que dar es fácil; es un error; es muy difícil distribuir bien sus beneficios y no sembrarlos á la casualidad.*

2. También se dice: de cualquiera manera que se dé, la limosna es contraria á la dignidad humana: humilla al que la recibe, declarándole incapaz de bastarse; disminuye en el pobre el sentimiento de su responsabilidad y el espíritu de previsión, acostumbrándole á alcanzar de otro lo que debiera obtener por sí mismo.

No, la caridad no es humillante mientras no se pierda de vista el principio que la inspira, ó sea la fraternidad humana: un hermano, á buen seguro, no se enrojecerá de vergüenza porque otro hermano le socorra. En cuanto á la responsabilidad, desaparece, desde que se halla inhabilitada para llenar su cometido, es decir, para dar cumplimiento á sus obligaciones Por lo demás, no ol-

vidamos que si la limosna en dinero debe socorrer las necesidades inmediatas, y á los pobres que se hallan en la imposibilidad absoluta de trabajar, — la verdadera beneficencia para con los pobres válidos, la única compatible con su dignidad, consiste en procurarles trabajo.

3. Pero, ¿no es la caridad contraria á la justicia natural? La justicia quiere que cada uno sufra las consecuencias de sus actos. Ahora bien, el indigente es responsable de un estado que él mismo se ha creado por su pereza y por su imprevisión; nada más justo, pues, que expie su falta por esa sanción natural y providencial que se llama la pobreza.

Hagamos notar que en este mundo, la desgracia no reviste necesariamente el carácter de un castigo; muchas veces es una prueba destinada á ejercitar la virtud, y, digámoslo, una ocasión para ejercer la caridad los que son testigos de la desgracia. De hecho, un gran número de pobres no son responsables de su estado; y si lo fuesen, nuestro deber no consiste en sondar el misterio de la justicia distributiva y buscar hasta qué punto el desgraciado puede ser culpable, sino en ayudarle á levantarse por medio de un socorro fraternal que se procurará acompañar con algún consejo saludable.

III. — *La caridad legal.*

Cuando menos, se dice, ¿no sería preferible erigir la caridad en servicio público, como se hace en Inglaterra? La ley impondría á los ricos un impuesto especial, llamado *Cuota de los pobres;* el Estado se encargaría de distribuirla entre los indigentes, y de vigilar porque trabajasen los que tuvieran fuerza para ello.

Ese sistema presenta una ventaja, y es la de asegurar una repartición más equitativa de las limosnas y atajar el fraude y la simulación. Por otra parte, cada ciudadano sabe de antemano lo que debe dar, y nadie puede substraerse al deber de la beneficencia. En fin, las leyes contra la mendicidad, que, bajo el régimen de la caridad libre, son como letra muerta, reciben entonces su cabal ejecución.

— Desgraciadamente el sistema de la caridad legal presenta los más graves inconvenientes desde que pretende substituir al de la caridad privada.

1. Y por lo pronto, justifica del todo las objeciones que se han levantado contra la limosna. Humilla verdaderamente al pobre obligándole á comparecer ante un oficial público, que no concede ningún miserable socorro hasta no haber llevado á cabo ciertas formalidades y pesquisas más ó menos odiosas; extingue irrevocablemente el espíritu de previsión y de responsabilidad en los hombres que todo lo esperan de la solicitud del Estado. Como dice Tácito: *Si securi homines alienam substantiam expectabunt, sibi ignavi, nobis autem graves fient.*

2. Pero, sobre todo, vicia radicalmente la naturaleza misma de la caridad y le arrebata toda su virtud moralizadora.

En efecto, lo característico de los deberes de caridad, es no suponer un derecho estricto para aquel que la implora, y á más, dejar cierta latitud á la iniciativa y á la generosidad de aquel que la ejerce. Ahora bien, por la caridad legal, la limosna se convierte en un impuesto jurídicamente exigible por la fuerza, en una verdadera deuda, cuyo vencimiento, cuota, acreedor, forma de pago, están legalmente fijados. Desde luego, el rico paga de mala gana, quejándose de lo excesivo de la cuota; el pobre recibe con murmuraciones, y lamentándose de la exigüidad del socorro; es decir, que el primero da sin benevolencia, y el segundo recibe sin reconocimiento, y que, en vez de acercarlos como hermanos, la caridad legal sólo consigue alejarlos y agriar al úno contra el ótro

Ni que decir tiene que una burocracia sin entrañas será siempre incapaz

de distribuir la más eficaz y la más moralizadora de todas las limosnas, la del corazón y la del buen consejo, y que, aun en la misma limosna pecuniaria, la parte de los pobres se hallará singularmente reducida en vista de los gastos de administración que supone un sistema semejante.

Se deduce, pues, que, en cuestión de caridad, el papel del Estado se limita á incitar la generosidad de las clases acomodadas; que, lejos de substituirlas ó contrariarlas por medio de cuotas vejatorias, debe dejarles la más amplia libertad en la dispensación de sus beneficios.

CAPÍTULO V

LA SOLIDARIDAD

ART. I. — *La idea de solidaridad.*

§ 1.—1. En su sentido más lato, la solidaridad expresa la mutua dependencia que existe entre las diversas partes de un todo, y que hace que no se pueda remover ó modificar una sola sin remover ó modificar, por eso mismo, las ótras y el todo que constituyen. Así, la ley de atracción establece entre los astros que componen nuestro sistema solar una solidaridad tal, que basta modificar la masa ó la distancia relativa de un solo planeta para modificar la marcha de todos los demás y perturbar la economía del sistema entero. En el mundo económico, las diferentes industrias son solidarias entre sí, y la prosperidad de una de ellas entraña ó supone siempre, más ó menos, la prosperidad de las ótras. Hay solidaridad entre la oferta y la demanda, entre la producción y el consumo, entre el salario y el capital, etc. En el mundo de la vida, la solidaridad es aun más íntima y más aparente. La vida es un principio de unidad tan poderoso, y liga tan íntimamente todas las partes del ser viviente, que el buen estado del organismo entero depende del buen estado de cada una de ellas, y el desorden de un solo órgano es suficiente para determinar un malestar general que todos los órganos sienten.

2. Por solidaridad no se entiende solamente la conexión de las diversas partes de un todo coexistente en el espacio, sino también el encadenamiento de las diversas fases de una existencia que se va sucediendo en la duración. Así, en virtud de la ley de la inercia, al mantenerse los cuer-

pos indefinidamente en el estado en que han sido colocados conservando las modificaciones que han sufrido, su estado presente es necesariamente solidario de su pasado. Del mismo modo, las fases sucesivas de la vida de un organismo se ordenan y se acondicionan mutuamente en el sentido que cada una de ellas resulte más ó menos de las que la han precedido, como, á su vez, ella influye sobre las que la seguirán.

— Esta ley de solidaridad, que rige al mundo físico, económico y fisiológico, se observa igualmente en la vida moral de los individuos y de las sociedades. En ésta también todo se mantiene y se acondiciona en el espacio y en la duración; ahí también cada uno sufre la iufluencia del centro en que vive, y lo que él hará mañana depende siempre, en cierta medida, de lo que haya hecho la víspera.

§ 2. — *La solidaridad moral,* la única que nos interesa aquí, es ese lazo de mutua dependencia que liga la moralidad de las personas, ya sea con sus propios actos anteriores, ya con las acciones de las demás personas con las que tienen alguna relación presente ó pasada. De ahí, desde el punto de vista moral, dos clases de solidaridad: la solidaridad *individual* y la solidaridad *social.*

La solidaridad individual es la que liga entre sí los actos sucesivos de los cuales se compone la vida moral de un individuo, de modo que influyan los únos sobre los ótros, y formen, no diremos un encadenamiento necesario sin duda—el libre albedrío conserva siempre sus derechos—sino una serie en la cual todo se contiene. Claro está, en efecto, que nosotros sufrimos siempre más ó menos las consecuencias de nuestro pasado, y que nuestro porvenir se encuentra más ó menos comprometido según el empleo que hagamos de nuestro presente.

El gran factor de la solidaridad individual, es el *hábito.* Sin él, nuestras acciones formarían otros tantos episodios aislados, y nuestra vida moral resultaría fraccionada en una serie de instantes sin cohesión ni relaciones entre sí. Por el hábito, al contrario, todo acto llevado á cabo, persiste en sus consecuencias y tiende á engendrar actos semejantes; toda resolución tomada es simiente de resoluciones análogas. En una palabra, obrar es depositar un germen, y nosotros recogeremos en el porvenir lo que

hayamos sembrado: he ahí cómo, por el hábito, nos hacemos solidarios de nosotros mismos y herederos de nuestro pasado.

2. Por solidaridad *social* se entiende el conjunto de influencias que ejercen mutuamente sobre su moralidad los hombres que viven en sociedad. El agente más activo de la solidaridad social, el principal vehículo de las influencias buenas ó malas por las cuales los hombres se corrompen ó se perfeccionan mutuamente, es la *simpatía.* Es ésta, en efecto, la que acerca á los individuos y los mantiene agrupados; es ésta la que nos hace sentir, pensar y obrar como los que nos rodean; ahora bien, nuestra manera de pensar, de sentir y de obrar forma precisamente nuestra moralidad.

Distínguense tantas solidaridades sociales como grupos sociales existen.

a) La solidaridad *familiar* es la que reina entre los miembros de una misma familia y los hace, desde el punto de vista moral, estrechamente dependientes únos de ótros. Por la *herencia,* el hijo recibe de sus padres, con la vida física, un conjunto de tendencias y disposiciones particulares que son como la materia primera de su vida moral y que dependerá de él convertirla en vicios ó en virtudes. Por la *educación* (enseñanza, consejos, ejemplos, tradiciones de familia), adopta insensiblemente sus ideas, sus sentimientos y sus costumbres. Así es cómo cada familia conserva, de generación en generación, una especie de personalidad moral solidariamente responsable, que hace que los hijos carguen, más ó menos, con el peso de las faltas de sus antepasados y hereden en parte su mérito y sus virtudes [1];

b) La solidaridad *nacional* procede de causas análogas. El nivel moral de una nación resulta sin duda de la moralidad de los que la componen; pero, á su vez, esta mo-

[1] Lo que se llama "la preocupación de la nobleza" no tiene otro origen que la solidaridad de la familia, que nos hace, en cierta medida, partícipes del mérito y de la gloria de nuestros antepasados. Es propio de la gloria, como de la infamia, el ser comunes, es decir, solidarias. Á ese respecto, la democracia, que profesa no reconocer más que el mérito individual, no le da mucha importancia á la ley de solidaridad. Á su vez, el evolucionismo exagera, de intento, su alcance y sus efectos, no viendo en el individuo más que el resultado fatal de la herencia acumulada, sin ninguna intervención libre ni mérito de su parte. De este punto de vista, nada más aristocrático que la doctrina de la evolución; es la negación misma de la democracia.

ralidad colectiva ejerce su acción de mil maneras sobre la de los individuos, particularmente por la *opinión* y por la *costumbre;* pues es una ley reconocida que los hombres tiendan naturalmente á ponerse al unísono del medio en el cual viven, á conformar sus juicios á la opinión recibida y sus acciones á la costumbre establecida. Seguramente, la libertad individual puede siempre triunfar de esta fuerza de inercia que le opone el medio, ó ambiente social; pero no es menos cierto que ese nivel medio de verdad y de moralidad, que tiende á establecerse en el seno de cada pueblo, se impone siempre más ó menos á los individuos, como un límite que les cuesta trabajo pasar ó que les causa vergüenza no alcanzar;

c) En fin, solidaridad *humana* y *universal* que ata, sujeta á la humanidad entera á través del espacio y del tiempo por una red inmensa de acciones y de reacciones recíprocas, de modo que cada nación experimenta siempre en cierta medida la influencia de las que la rodean y de la época en que vive.

§ 3.—Se ve, desde luego, el inmenso alcance de esa gran ley de la solidaridad, y cuán vana resultaría toda pretensión egoísta de trabajar por su bien personal sin cuidarse del de los demás.

1. La solidaridad moral es una ley tan universal que puede úno preguntarse si hay un solo acto humano que se le escape y de cuyo mérito ó vergüenza no participe algo. Según Leibniz, el menor movimiento físico repercute hasta los confines del mundo material; lo mismo sucede en el mundo moral. Por la solidaridad, cada uno de los actos que introducimos en la trama de los acontecimientos, se difunde, digámoslo así, por la humanidad entera, y prolonga sus efectos, buenos ó malos, hasta las extremidades del tiempo y del espacio. Gracias á ella, cada acción virtuosa, cada conquista de la libertad se halla como capitalizada, en el individuo por el hábito, en la sociedad por el ejemplo, en la descendencia por la sucesión, y concurre, por su parte, al progreso moral y á la dicha de todos; así como ¡ay! toda vileza ó infamia, todo acto vicioso arrastra en pos de sí un cortejo incalculable de dificultades, de delitos y de miserias.

2. De ahí las graves obligaciones que de ello resultan para nosotros:

a) Desde luego, es un deber de modestia para nosotros y de indulgencia para el prójimo. Pues, si algo valemos, siempre hacemos partícipes de nuestro mérito á la familia que nos ha educado, al medio en que hemos vivido y á los antepasados de quienes hemos heredado.

Por otra parte, en vista de las flaquezas del prójimo, guardémonos de una severidad excesiva; sin duda, su responsabilidad no le corresponde por entero. ¿Quién sabe la desgraciada herencia que le ha tocado en suerte, ni á qué infuencias perniciosas ha estado sometido? Compadezcámosle más bien y, en cuanto dependa de nosotros, ayudémosle á levantarse;

b) Otra obligación más importante todavía que nos impone esta solidaridad, es la de redoblar la vigilancia y la energía en el completo cumplimiento de todos nuestros deberes. Pensemos, en efecto, que el hombre no obra únicamente de por sí y para sí, sino que, á más de su propio porvenir, compromete también el de su familia, el de su país y el de la humanidad entera. Trabajemos, pues, para perfeccionarnos á nosotros mismos. Corrijámonos de nuestros defectos, en previsión de que no se agraven al extremo de convertirse en necesidades; adquiramos las cualidades que nos faltan, contraigamos buenos hábitos á fin de acrecentar nuestras facilidades para hacer el bien y ejercer sobre nuestro ambiente familiar y social la más saludable de las influencias.

Si la solidaridad es un hecho de un alcance incalculable que acrecienta al infinito nuestras responsabilidades y nos crea los más graves deberes, ¿se deduce de eso, como lo pretenden varios contemporáneos, que pueda servir de fundamento de la moral misma?

Art. II. — *La solidaridad como principio de moral.*

§ 1. *Exposición.* — 1. Se dice: la solidaridad es una ley fundamental de la humanidad; ahora bien, el deber consiste esencialmente en obedecer las leyes. El hombre está, pues, obligado á considerar á los demás hombres como partes de un mismo todo, como miembros de un mismo cuerpo, y, por consiguiente, á ayudarles, á aconsejarles, á no omitir esfuerzos para establecer en él y en los demás el reinado de la verdad, de la justicia y de la

libertad. «¡Todos para uno y uno para todos!» tal es la divisa de la solidaridad humana.

2. Se dice también: En virtud de la solidaridad, nacemos esencialmente deudores. «Viviendo el hombre en sociedad y no pudiendo vivir sin ella, es su deudor á cada instante. Ahí está la base de sus deberes, la carga de su libertad». Hemos recibido, debemos retribuir; he ahí toda la moral.

§ 2. *Refutación.* — 1. La solidaridad es sin duda una ley, pero, notémoslo, una ley natural y fatal de la que no podríamos substraernos, no una ley moral á cuya observancia estemos obligados. De hecho, la solidaridad no lleva en sí ningún carácter de moralidad y de justicia; establece dependencia de únos á ótros tanto en el mal como en el bien; ¿quiere decir eso que estemos obligados á devolver el mal que hemos recibido? Sin embargo, tan rigurosa es la ley en un caso como en el ótro.

Esto es debido á que las leyes de la naturaleza no tienen ni misión ni autoridad para determinar los fines de la conducta humana; sólo son medios para ser empleados según algún principio superior; puédese usar y abusar de ellas, y el egoísta que se aprovecha de la solidaridad para engordar con la substancia de otro y guardarlo todo para sí, observa á su modo y manera esa gran ley, del mismo modo que el hombre virtuoso se sirve de ella para hacer el bien y sacrificarse.

2. Se dice: La solidaridad nos constituye en deudores; ahora bien, toda deuda obliga y quiere ser satisfecha. Hemos recibido, hay que devolver: tal es la ley. — No y no; el simple hecho de haber recibido no basta por sí mismo para obligar la conciencia. Ninguna obligación tenemos para con el aire que respiramos, la tierra que nos sostiene ó el animal que nos alimenta, aun cuando les debamos la vida y la salud.

Una deuda no impone un verdadero deber de reconocimiento ó de restitución sino en tanto que el prestador demuestre que ha querido libremente prestar con intención de obligar, porque sola la voluntad libre es respetable para la voluntad; sólo ella puede engendrar un derecho é imponer un deber. Ahora bien, el hecho de la solidaridad nos coloca en presencia de una humanidad abstracta, que obra ciega y fatalmente, de una humanidad

que no ha pensado en nosotros y que no ha querido trabajar para nosotros, nada le debemos, pues, y á nada estamos obligados para con ella.

De esto se deduce que la solidaridad, lejos de ser el fundamento de la moralidad, necesita ser moralizada; ahora bien, sólo puede conseguirlo por medio de un principio que, siéndole exterior y superior, sea capaz de juzgarla y ponerla en orden.

3. ¿Quiere eso decir que la solidaridad no entraña para nosotros ningún deber? — Nosotros hemos establecido lo contrario; pretendemos solamente que el principio de esta obligación no es el hecho mismo de la solidaridad, sino la voluntad de Aquél que, habiendo libremente dado á los hombres la vida y el pensamiento, ha establecido entre ellos la doble solidaridad de los cuerpos y de las almas, á fin de que se amen, se ayuden y se soporten, como hijos de la misma familia, como miembros de un mismo cuerpo. Porque descubrimos en este hecho una prueba inequívoca de las intenciones del Creador, por eso es que nos vemos obligados á asumir sus cargas por la misma razón que aceptamos sus beneficios.

Sección II — MORAL DOMÉSTICA

La moral doméstica trata de los deberes particulares que los miembros de una misma familia tienen que cumplir únos con ótros.

CAPÍTULO ÚNICO

LA FAMILIA — DEBERES QUE DE ELLA RESULTAN

1. La familia es *la sociedad formada por el padre, la madre y los hijos.* Su objeto es la propagación del género humano, la buena educación de los hijos y la asistencia mutua.

La familia es una sociedad esencialmente natural que responde á la necesidad tan viva y tan profunda de nuestra naturaleza, de vivir y de sobrevivir en ótro; por eso

la hallamos más ó menos bien organizada en todas partes donde existen hombres [1].

2. La familia está constituída por el *matrimonio,* es decir, por la unión constante y voluntaria del hombre y de la mujer, llevando una vida común, para asistirse mutuamente y educar á sus hijos.

Los tres caracteres esenciales del matrimonio, sin los cuales no se alcanzaría su fin, son:

a) La *libertad:* en el sentido que no debe ser ni forzado, ni impuesto por ninguna autoridad humana, sino resultar del libre consentimiento de los que á él se obligan; por eso reviste necesariamente la forma de un contrato.

b) La *unidad:* el matrimonio debe consistir en la unión de un solo hombre y de una sola mujer; de ahí resulta la condenación de la *poligamia;*

c) En fin, la *indisolubilidad:* esta unión sólo puede ser disuelta por la muerte de uno de los cónyuges; y esto, en el interés de los hijos, por de pronto, pues su educación exige, tanto en lo físico como en lo moral, cuidados continuos que sólo la unión constante del padre y de la madre puede hacer eficaces; después también en interés del honor y dignidad de los contrayentes, pues la experiencia demuestra que la opresión de la mujer y la degradación del hombre son la consecuencia natural de la inconstancia de las uniones. De ahí la inmoralidad del *divorcio.*

3. La familia da lugar á relaciones múltiples entre los diversos miembros que la componen; de ahí los diferentes deberes que de ello resultan, y cuyo conjunto constituye la *moral doméstica.* Se pueden reducir á cuatro:

a) Deberes de los esposos entre sí, ó deberes *conyugales;*

b) Deberes de los padres para con sus hijos, ó deberes *paternales;*

c) Deberes de los hijos para con sus padres, ó deberes *filiales;*

d) Deberes de los hijos entre sí, ó deberes *fraternales.*

[1] En cuanto a la cuestión del papel social de la familia y de la influencia que ejerce sobre el amor á la patria y á la humanidad, se hallarán los elementos en el Apéndice que trata del *Patriotismo,* al final del Cap. V

Art. I. — *Deberes de los esposos.*

Los esposos se deben recíprocamente fidelidad, asistencia y amor; deben abstenerse de todo lo que pueda contrariar á los fines del matrimonio y á sus obligaciones recíprocas.

El marido debe más especialmente á la mujer apoyo y protección física y moral. Es á él á quien incumbe, sobre todo, proveer, por medio de su trabajo á la subsistencia y seguridad comunes.

El cometido de la mujer se concentra sobre todo al interior del hogar. Debe á su marido sumisión y deferencia; pues constituyendo la familia esencialmente una sociedad, supone una autoridad, y ésta corresponde naturalmente al hombre, que, por su inteligencia y experiencia, está mejor preparado para ejercerla. Excusado es decir que debe hacer uso de ella con todas las consideraciones debidas á la que es su igual en derechos y en dignidad.

Art. II. — *Deberes de los padres para con sus hijos.*

§ 1. — *Existencia* y *fundamento* de estos deberes.

El hijo no es una cosa de propiedad del padre, como se creía en Roma, y éste no tiene el derecho de venderlo, de maltratarlo, de disponer de él como de su propiedad; no tiene sobre él derecho de vida y muerte. El hijo es una *persona* que se posee á sí misma; está revestido de todos los derechos inherentes á la naturaleza humana; sus padres tienen, pues, para con él, deberes estrictos, emanados del hecho mismo de la paternidad. Estos deberes se reducen á *criarlo,* es decir, á hacer de él un *hombre* en el sentido completo de la palabra.

En efecto, cuando se ha dado el ser á un hijo, no se tiene el derecho de abandonarlo voluntariamente á la miseria, á la muerte ó al vicio; está uno obligado, en justicia, á concluir su obra, encaminándolo progresivamente á la posesión completa y al buen uso de sus facultades, á fin de ponerlo en estado de cumplir con su misión.

§ 2. — *Naturaleza* de estos deberes. — La *educación.*

Estando el hombre compuesto de cuerpo y de alma, criar un hijo es, por lo pronto:

a) Conservar y desarrollar en él la *vida física,* mediante una alimentación y cuidados que estén en relación con su edad y su debilidad;

Después, hay que velar por su desarrollo intelectual y moral, por la *instrucción* y la *educación,* propiamente dicha[1];

b) La *instrucción* consiste en hacer que el niño adquiera los conocimientos necesarios á su vida moral, á la posición social que está llamado ocupar, y á la profesión que tendrá que ejercer en la sociedad;

c) La *educación,* propiamente dicha, consiste en darle una justa idea de la vida, en hacerle contraer hábitos virtuosos, acostumbrándole á obrar por principios y á substituir poco á poco con razones reflexivas y de peso los impulsos de la sensibilidad.

Se ven, pues, las relaciones íntimas que unen á la instrucción y á la educación en la formación del hombre; sin la primera, la educación, privada del fundamento natural que le dan las convicciones sólidas, degenera en hábito maquinal, en rutina indigna de un ser inteligente y libre; sin la educación, la instrucción llega á ser peligrosa como un arma puesta en manos de un niño ó de un loco.

§ 3. — *Condición* y *consecuencia* de estos deberes. — La *autoridad paterna.*

1. Los padres tienen el deber de educar á sus hijos; deben, pues, tener derecho para ello. Este derecho que la ley natural les confiere, á fin de poder cumplir su deber, constituye la *autoridad paterna.*

La educación de los hijos, tal es el fundamento del derecho de los padres, cuya extensión y límites marca: los padres pueden y deben hacer todo lo que juzguen necesario y útil al desarrollo físico, intelectual y moral de sus hijos; más allá nada pueden.

2. Derivando este derecho directa é inmediatamente de un deber, los padres no pueden renunciar á él; sin embargo, como no siempre se hallan en estado de poder dar por sí mismos á sus hijos la instrucción indispensable,

[1] Platón reduce la educación del niño á la *música* y á la *gimnástica;* pero, por música, entiende todo lo que se refiere al estudio de las artes liberales á las cuales presidían las *musas* (elocuencia, poesía, historia, etc.), y por *gimnástica,* todo lo que tiende á conservar y á desarrollar el cuerpo (juegos, higiene, etc.); y como, por otra parte, la virtud se confunde para él con la ciencia, se comprende que, según su modo de ver, este programa de educación era completo.

pueden recurrir á maestros de su elección que se encarguen de esa misión y á quienes, por esta causa, invisten con una parte de su autoridad.

Es un error en que incurrió Platón é incurren los socialistas modernos, pretender reivindicar para el Estado el derecho de educar á los niños. Todo lo que el Estado puede y debe hacer en materia semejante, es, en caso de abuso de poder, por parte de los padres, intervenir para hacer respetar los derechos de la infancia.

3. Á fin de facilitar el cumplimiento de estos deberes tan penosos á veces, la naturaleza ha impreso en el corazón de los padres vivísimos sentimientos de afecto y de ternura que constituyen el amor paterno y materno. Pero, cuánto más preciosos auxiliares son estas inspiraciones de la sensibilidad mientras permanecen subordinadas á la razón y al deber, tanto más funestas son para el verdadero bien del hijo cuando los padres se entregan á ellas sin freno y sin medida. Entonces degeneran en pasión ciega y egoísta; enervan la autoridad de los padres, matan el respeto en el niño y hacen imposible toda educación.

Art. III. — *Deberes de los hijos para con sus padres.*

1. Al derecho de mandar, que constituye la autoridad paterna, responde, en el niño, el deber de *obedecer;* éste es para él el primero y el más esencial de los deberes. La obediencia del niño no debe inspirarse solamente en el *respeto* debido á toda autoridad, sino también, y sobre todo, en un profundo y sincero *afecto* hacia los que lo colman, á todas horas, de tantas manifestaciones de acendrado amor y de tantos beneficios. El respeto, por sí solo, pondría mucha distancia entre padres é hijos; sólo el amor engendraría entre ellos la igualdad de la amistad; estos dos sentimientos deben combinarse y compensarse para formar la *piedad filial.*

Cuando el niño se hace adulto, ó llega á ser á su vez, jefe de familia, este deber filial de respetuosa y afectuosa sumisión no cesa, no, pero se transforma á medida que la autoridad paterna se va modificando y atenuándose por sí misma; entonces se traduce, no ya precisamente por la obediencia á órdenes que no tienen razón de ser, sino por la *deferencia* prestada á los consejos paternales.

2. Otro deber del hijo para con sus padres consistirá

en ayudarles, en *asistirles* según sus medios, cuando la edad, la desgracia ó las enfermedades los hayan imposibilitado para bastarse á sí mismos. El hijo debe entonces rodear de cariñosos cuidados á sus padres ancianos ó enfermos, y hacer menos escabroso el camino hacia la tumba con la misma solicitud con que aquéllos velaron su sueño en la cuna.

3. Aquí, también, los sentimientos naturales facilitan mucho la tarea. La piedad filial, antes de ser un deber, es una inclinación instintiva; pero, al revés del amor paterno y materno, tiende naturalmente á decrecer en el corazón del niño: se ha dicho, los lazos que unen á los hijos con los padres *se desatan;* los que unen á los padres con los hijos *se rompen;* por eso el deber del hijo es reavivar frecuentemente su amor por el recuerdo de los beneficios recibidos, de los sacrificios y de la abnegación de que ha sido objeto.

Art. IV. — *Deberes de los hijos entre sí.*

Los hijos de una misma familia débense amor y asistencia recíprocamente. Este deber obliga más particularmente á los hermanos mayores respecto de los menores, á quienes deben proteger, ayudar con sus consejos y ejemplos. Á ellos igualmente incumbe el deber de suplir á los padres ausentes ó extintos; pues entonces se hallan revestidos, por las circunstancias, de una especie de autoridad que los menores están obligados á respetar.

Sección III. — MORAL CÍVICA Y POLÍTICA

La *moral cívica,* que no separamos aquí de la *moral política,* es la parte de la moral social que trata de nuestros derechos y de nuestros deberes como *ciudadanos,* es decir, como miembros de un Estado.

Ante todo, importa decir una palabra de la naturaleza y de la necesidad de esta sociedad especial que se llama el *Estado*

CAPÍTULO I

NATURALEZA DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Ó ESTADO

§ 1. — 1. Llámase *nación* la asociación intermedia entre la familia y la gran sociedad humana, fundada sobre la comunidad de origen, de lengua, de tradiciones, de aspiraciones, de costumbres, de intereses, etc.

No hay que confundir nación con *raza:* ésta es un producto fisiológico debido á influencias exteriores, una variedad de la especie humana fijada por la herencia; la nación es un resultado intelectual y moral. Dos cosas constituyen la nación: la posesión en común de una herencia de recuerdos, de gloria, de tradiciones, después la voluntad de vivir conjuntamente, de continuar haciendo valer este capital social que se ha recibido de los antepasados.

2. Si la nación posee un territorio propio, si goza de su independencia política, y conserva así su unidad y su personalidad moral á través de los siglos, de las generaciones y de los acontecimientos que se suceden, constituye una *patria.*

La palabra *patria,* primitivamente, significaba la tierra de los antepasados *(patria terra),* el país habitado por nuestros mayores; después ha designado la asociación misma establecida y perpetuada en ese suelo. Un pueblo expulsado de su país originario, como los judíos, ó que, aun residiendo en él, ha perdido su independencia, como los irlandeses ó los polacos, puede todavía formar una nación, pero, propiamente hablando, carece de patria. Los individuos pueden, sin duda alguna, conservar el recuerdo, el culto á la patria con la esperanza de reconstituirla un día; pero si vive en los corazones, en realidad ha dejado de existir desde el día en que, habiendo sido absorbida por una sociedad más poderosa, ha perdido su unidad y su personalidad propias[1].

3. Toda nación, dueña de sus destinos, toma naturalmente la forma de un *Estado;* es decir, que no se contenta con el lazo moral que une á sus miembros, sino que se

[1] Vuélvase á ver en Psicología lo que se relaciona con la idea de patria y con los elementos que la constituyen. — (*Sensibilidad,* cap. III, art. II, pág. 135.)

organiza de una manera estable en sociedad política, revestida de poderes netamente definidos, en vista de la justicia y de la utilidad común.

El Estado puede, pues, definirse así: *una asociación independiente de hombres, ó más bien de familias, que viven en un territorio propio y que están sometidos á leyes comunes.* Decimos: una asociación de *familias,* porque no entrando el hombre en el Estado más que por la sociedad doméstica, resulta que ésta es lógicamente anterior y superior al Estado, del cual es independiente en su forma, en su administración y en sus derechos esenciales, y porque el Estado no tiene más razón de ser que protegerla.

El Estado es, pues, una sociedad *compuesta;* es decir, que los elementos que inmediatamente la constituyen, son, no los individuos mismos, sino las familias representadas por sus jefes naturales, y, por consiguiente, sólo los jefes de familia, ó los que están en edad de serlo, son propiamente miembros del Estado, es decir, *ciudadanos* y se hallan investidos de los derechos inherentes á ese título [1].

4. La palabra *Estado* se toma también en un sentido más restringido: significa entonces, no ya la asociación entera, gobernantes y gobernados, sino, solamente, *el conjunto de los poderes públicos* que lo representan y lo gobiernan; entendido así, el Estado es el *gobierno* en el sentido concreto del vocablo, es decir, la parte del grupo social, encargada de dirigir á la ótra. En las monarquías absolutas se concentra por entero en la persona del soberano. *El Estado, soy yo,* decía Luis XIV al subir al trono.

§ 2. — Relaciones del poder con la sociedad.

El fin y la razón de ser del poder no es ótro sino el bien y el interés de la sociedad que rige. Como lo dice Santo Tomás: *el reino no es para el rey, sino el rey para el reino.*

[1] En cuanto á los derechos políticos que muchos reivindican para la mujer, sin entrar aquí en las discusiones de principios y de aptitudes, se puede decir que parecen incompatibles con las funciones maternales que la naturaleza asigna á la esposa y que la retienen forzosamente en el interior de la familia; y que, por otra parte, su marido, con el cual debe vivir en comunión de ideas, está encargado de representarla fuera del hogar.

[2] Platón y los socialistas modernos no están en lo cierto cuando dicen ver en el Estado una sociedad compuesta directamente de individuos aislados; ni cuando pretenden que de él es de quien los ciudadanos tienen todos sus derechos y todos sus deberes, y que familias e individuos no son para él más que medios de procurar su gloria y su grandeza.

El soberano, sea cual fuere, no es, pues, un dueño, que manda á sus servidores teniendo en vista su utilidad privada ó que explota sus estados en beneficio de sus intereses, como lo han supuesto á veces ciertos partidarios de la monarquía absoluta; por otra parte, tampoco es el comisionado, el simple mandatario de sus inferiores, sometido siempre á la fiscalización de sus comitentes y revocable á gusto de éstos, como lo pretenden los apóstoles de la democracia exagerada; es un *superior,* investido de una verdadera autoridad y, como tal, tiene el derecho de mandar, de imponer su voluntad en forma de leyes, y de sancionarlas por la fuerza, aun cuando no pueda ordenar nada que no tenga en vista el bien común y los intereses de la sociedad cuya custodia le está encomendada. Según Aristóteles «el soberano que gobierna para sí y no para el pueblo, deja de ser rey, es un tirano». *Adverte rempublicam non esse tuam, sed te reipublicæ,* decía Séneca á su imperial discípulo.

Falso es, pues, pretender con Michelet que el *ciudadano pertenece en cuerpo y alma al Estado* y que los derechos del gobierno sobre los miembros de la sociedad civil son ilimitados. En realidad, existe entre los ciudadanos y la autoridad social una relación de derechos y deberes recíprocos que la moral cívica tiene por objeto determinar.

CAPÍTULO II

ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y DEL PODER

Desde el punto de vista del origen, hemos distinguido las sociedades *naturales,* que están fundadas sobre la naturaleza del hombre y sus necesidades esenciales, y las sociedades *artificiales,* que emanan de una convención arbitraria. La cuestión es saber á cuál categoría de éstas pertenece la sociedad política. Epicuro entre los antiguos, y Hobbes, Spinosa, J. J. Rousseau entre los modernos, ven en ella el resultado de un contrato; nosotros, por el contrario, pretendemos que es esencialmente *natural.*

Art. I. — *Teoría del contrato social.*

§ 1. *Exposición.* — Hobbes y Rousseau concuerdan en ver en la sociedad un estado artificial que hubiera sucedido á un pretendido estado de naturaleza, en el cual el hombre vivía salvaje y solitario; pero difieren en cuanto á la idea que se forman de ese estado antisocial, y en cuanto al tenor del contrato que le dió fin.

1. Hobbes expone su sistema en el Leviatán y en el *de Cive.*

a) Parte del principio, que, no teniendo el hombre otro destino que el bienestar de esta vida, tiene, por la misma razón, derecho á todo lo que puede procurárselo. Por la ley de naturaleza tiene, pues, derecho á todo, *jus in omnia in omnibus;* en otros términos, su derecho no tiene más límites que su fuerza; de ahí un conflicto perpetuo entre los derechos y un estado de guerra permanente y universal, *bellum omnium contra omnes;* de modo que el mayor enemigo del hombre, es el hombre, *homo homini lupus* Tal es para Hobbes el estado natural;

b) Este estado, muy legítimo en sí, es, sin embargo, muy desgraciado, y, por consiguiente, contrario al bienestar que es nuestro fin; de ahí la idea y la necesidad de un estado de paz y de sociedad que ha reemplazado á ese estado de guerra y de aislamiento. El paso de un estado á ótro se verifica mediante un contrato. Todos y cada uno convienen en renunciar á ese derecho absoluto sobre todas las cosas en favor de un solo hombre, el cual se encuentra así constituído como jefe de la sociedad, y, con este título, encargado de velar por el mantenimiento de la paz y de conceder á cada uno los derechos que él juzga compatibles con el bien general;

c) Este soberano investido de todos los derechos sin ningún deber, es el monarca más absoluto que se pueda imaginar; Hobbes declara expresamente que su poder se extiende á todo y sobre todo, sobre los cuerpos y sobre las almas, sobre la vida y sobre los bienes; que es el árbitro de los pensamientos y de las conciencias como asimismo del orden público, el principio no sólo de toda autoridad, sino también de toda verdad y de toda justicia.

Como se ve, este sistema degenera en la tiranía más

monstruosa; de ahí el simbólico título de Leviatán que Hobbes puso á su obra.

2. J. J. Rousseau desarrolla sus ideas en el *Contrato social.*

a) El problema para él consiste en explicar el origen de las desigualdades sociales. Siendo la sociedad un organismo, implica necesariamente cierta diversidad en las funciones, y, por consiguiente, cierta desigualdad en los derechos; supone, en los únos, el derecho de mandar, y en los ótros, el deber de obedecer. Ahora bien, la naturaleza no hace ni superiores ni inferiores; pues todos los hombres nacen y continúan siendo naturalmente iguales en derechos. Hay que admitir, pues, concluye Rousseau, que la sociedad y las desigualdades que entraña, arrancan su origen de una convención libre, de un *contrato;*

b) Habiéndose reunido los hombres, convinieron libremente en renunciar á su independencia primitiva y á sus derechos naturales en favor de la nación la cual se encontró, por lo tanto, investida de todos los poderes. Desde luego, lo que ésta quiere y ordena, todos (por haberlo consentido de antemano), están obligados á quererlo y ordenarlo también. Así se establece la conformidad entre las voluntades individuales.

Esta voluntad colectiva se manifiesta, no por la unanimidad, que es prácticamente irrealizable, sino por la *mayoría* de sufragios. Las leyes que decreta esta mayoría son, pues, la expresión de todas las voluntades, y obedeciéndolas, éstas no obedecen, en realidad, más que á sí mismas; lo que, según Rousseau, es la condición de toda obediencia legítima.

Tal es, según el *Contrato social,* el origen del poder, de la sociedad, de las desigualdades que ésta supone y de las obligaciones que impone;

c) Por lo demás, como la sociedad ha sido libremente establecida, así también puede ser libremente disuelta. Nadie está obligado á ser miembro de ella; se ingresa en ella por elección, y rescindiendo el contrato, ó retirando su consentimiento, puede úno retirarse cuando mejor le plazca.

— Ya se ve la diferencia. Hobbes abo[illegible]ar en la tiranía; Rousseau tiende a la democracia más absoluta; la cual es, según él, la única forma legítima de gobierno, la única compatible con la libertad y dignidad humanas

§ 2. *Refutación.* — Puede decirse que la teoría del origen escriturario de la sociedad reune todos los defectos imaginables; es á la vez contradictoria en su supuesto, históricamente falsa, jurídicamente nula, quimérica en su aplicación, antisocial en sus consecuencias.

1. Y, por lo pronto, ese pretendido estado natural de absoluta independencia, es una ficción directamente contraria á la verdadera naturaleza humana; pues teniendo el hombre un fin al cual necesariamente debe tender, no podría existir un solo instante sin deberes. Por otra parte, afirmar con Hobbes que *todo el mundo tiene derecho á todo,* equivale á decir, en suma, que *nadie tiene derecho á nada;* porque un derecho que no es ni respetable ni inviolable para otro, deja de ser derecho. Desde luego, nadie tiene nada que ceder, y el soberano, sea cual fuere, individuo ó conjunto de individuos, no representa nunca más que la fuerza bruta.

2. Este pretendido contrato no pasa de ser más que una suposición gratuita, del que no existe recuerdo de ninguna tradición ni del que ningún documento da fe. Imposible decir quiénes lo han celebrado, en qué época, y cuáles han sido sus cláusulas auténticas: es, pues, históricamente falso.

3. Hagamos notar que para ser jurídicamente valedero, un contrato supone, en los que lo celebran, un conocimiento suficiente de los compromisos á que se obligan. Ahora bien, los primeros hombres eran evidentemente incapaces de medir, ni siquiera aproximadamente, el alcance del pacto social. Tal convención, á haber existido, resultaría nula en pleno derecho. Además, exigiría ser renovada á cada generación: en materia semejante, el consentimiento no podría suponerse, y nuestros antepasados no han podido obligar, en una sola vez y sin consultarles, la voluntad, los derechos y los bienes de todos sus descendientes.

4. Además, ¿se han tenido presentes las dificultades, las imposibilidades prácticas ante las cuales viene á estrellarse esa hipótesis extravagante? ¿Cómo los individuos aislados hasta entonces, enemigos únos de ótros, han podido reunirse? ¿En qué idioma han discutido las cláusulas del contrato? ¿Quién ha recogido los votos, y, sobre todo, cómo concebir la unanimidad en semejante multitud? Si los débiles sacaban ventaja dando su consenti-

miento, ¿no hubiera sido éste rechazado por el interés de los fuertes?

5. En fin, si el Estado no tiene otro origen que una convención arbitraria, su objeto, sus derechos, sus atribuciones dependen únicamente del capricho de sus fundadores, y todo se hace entonces posible y legítimo. Puede hacerse del soberano un déspota absoluto, investido de todos los derechos sin ningún deber, del mismo modo que se le pueden negar los poderes más necesarios, reducirlo al papel de un simple comisionado, revocable á capricho de los gobernados. En todo caso, lo que el número y la fuerza han establecido, la fuerza y el número pueden derrocarlo, y el consentimiento que ha sido dado, puede siempre ser revocado: y entonces, ¿qué representan la ley, la autoridad, la justicia?

Por más que Hobbes diga que hay que obedecer las leyes porque es en interés nuestro; yo le contestaré con sus propias palabras, que sólo yo soy juez de mi interés. — Habéis prometido obedecer al poder, dirá Rousseau. — Soy libre de retractarme: cambio de opinión. — Pero os habéis obligado en nombre de la justicia. — ¿La justicia? cuando celebramos el contrato no existía; somos nosotros, soy yo quien la ha decretado: la abrogo y me vuelvo al estado de naturaleza donde todo se permite. Como se ve, nada más antisocial que este pretendido pacto social.

Quedando descartada la hipótesis de una convención arbitraria, hay que admitir entonces que la sociedad política es obra de la naturaleza misma.

ART. II. — *La sociedad política es un hecho esencialmente natural.*

§ 1. — El estado natural de un ser es aquel fuera del cual dicho ser no puede ni conservarse ni desarrollarse como lo exigen su naturaleza y su fin.

Ahora bien, el estado social es indispensable al hombre, no para existir de tal ó cual modo, sin duda, sino para desarrollarse conforme á las exigencias de su naturaleza, para tender á la perfección de su ser, que es en lo que consiste su fin esencial. En efecto:

1. La condición primera de todo progreso y de todo perfeccionamiento, es cierta libertad que permite á cada uno obrar normalmente según sus necesidades y las legí-

timas aspiraciones de su naturaleza. Ahora bien, en el estado de aislamiento, esa libertad está sin cesar comprometida: el débil queda á merced del fuerte, las vidas y los bienes están entregados, sin defensa, á los ataques de la violencia y de la codicia. Al contrario, asociándose, las familias y los individuos viven al amparo de la ley y de la fuerza pública; cada uno goza en paz de esa libertad verdadera, que consiste en el fácil ejercicio de sus derechos para el cumplimiento de su deber y la realización de sus fines.

2. No es eso todo. Aun suponiendo que las familias aisladas lograsen poner á buen recaudo sus derechos y sus libertades, el resultado no dejaría de ser negativo; pues quedan siempre reducidas á sus solos recursos para subvenir á sus necesidades tan múltiples como variadas. Ahora bien, semejante tarea resulta evidentemente superior á sus fuerzas; sólo pueden bastarse de un modo muy precario y muy imperfecto, encontrándose, desde luego, condenadas á la inmovilidad, ó, lo que es peor, á la decadencia. Por el contrario, en el estado de sociedad, las funciones se dividen según las aptitudes, los resultados se hacen solidarios y se reparten según las necesidades; de manera que los recursos se fecundan y se multiplican hasta el punto de superar con creces á las necesidades inmediatas, permitiendo así un progreso continuo. Y he ahí cómo las desigualdades de fuerzas, de aptitudes y de fortunas, que en el estado de aislamiento son un peligro, se equilibran asociándose, se compensan y se completan en beneficio de todos.

3. Toda la cuestión puede reducirse, pues, á este silogismo:

Dios, al crear los seres, debe proporcionar sus recursos con sus necesidades, y sus medios de acción con el destino que les asigna. Ahora bien, en el estado de aislamiento, nuestros recursos son inferiores á nuestras necesidades, y nuestros medios no están en proporción con nuestro fin. Luego la sociedad es para nosotros un estado querido por Dios, preparado por Dios, esencialmente conforme á nuestra naturaleza.

La prueba de esto se manifiesta en esas inclinaciones innatas, en esas *inclinaciones sociales* que nos acercan instintivamente á nuestros semejantes por la simpatía y por el amor, y que nos hacen insoportable la soledad.

4. He ahí por qué, en todas partes, hallamos al hombre viviendo en sociedad, y las familias agrupadas en asociaciones más ó menos organizadas: horda, población, tribu, colonia, etc. Luego esta universalidad misma es el signo infalible de una ley de naturaleza.

En conclusión: el estado social es el estado natural del hombre; éste es, esencialmente, *un animal sociable,* ζῷον πολιτικόν, según la expresión de Aristóteles, y la sociedad es el centro fuera del cual no puede ni conservarse, ni desarrollarse conforme á su naturaleza. Por lo tanto, preguntarse cuándo y cómo ha entrado el hombre en sociedad, es una pregunta tan vacía de sentido como querer saber cuándo y cómo los peces entraron en el agua.

§ 2. — J. J. Rousseau ha incurrido, pues, en un grosero sofisma cuando nos presenta la sociedad civil como la fuente de todas las desigualdades y de todas las opresiones.

1. *El hombre nace bueno,* dice, *la sociedad lo deprava... El hombre nace libre, y en todas partes está aherrojado.* Es precisamente lo contrario de la verdad; pues el único objeto y el más precioso resultado del estado social es, al contrario, el de proteger todas las libertades contra los abusos de la fuerza y asegurar á todos los derechos igual protección. Lejos de depravar al hombre ó de reducirlo á la esclavitud, la sociedad lo liberta verdaderamente; y, de hecho, somos tanto más libres cuanto más escrupulosos nos mostramos en la observancia de sus leyes. *Legum denique omnes servi sumus, ut liberi esse possimus,* ha dicho Cicerón *(pro Cluentio);* y Bossuet da la razón de ello: «En donde todo el mundo puede hacer lo que quiere, nadie hace lo que quiere; en donde no hay dueño, todo el mundo es dueño; donde todo el mundo es dueño, todo el mundo es esclavo.» — *(Política extractada de la Santa Escritura,* libro I, 5.ª proposición.)

2. Aristóteles es distintamente profundo que Juan Jacobo Rousseau, cuando declara que *el que vive aislado es un bruto ó un dios*[1].

Efectivamente, siendo el estado social la condición característica del progreso, sólo puede vivir aislado, quien

[1] *El hombre que no puede vivir en sociedad y cuya independencia no tiene necesidades, no podría ser miembro del Estado: pues es un bruto ó un dios.*

es incapaz de desarrollo, ya sea que, como Dios, ocupe la cima de la perfección, ó que, como el bruto, no tenga ni la conciencia de lo que le falta, ni el deseo de remediarlo. Sólo el hombre es perfectible, porque, siendo imperfecto, su razón le da con la idea de la perfección, el deseo de aspirar á ella; he ahí por qué, naturalmente, está destinado á vivir en sociedad. Tiene necesidad de su semejante: ahí está su debilidad; pero también comprende que, asociándose á él, multiplica sus recursos hasta lo infinito: en eso consiste su fuerza y su superioridad.

3. La consecuencia es que la vida social es para nosotros una verdadera obligación; pues el deber de tender á nuestro fin, es decir, á la perfección de nuestra naturaleza, implica la obligación de proveerse de los medios necesarios y, por consiguiente, de vivir en sociedad, fuera de la cual el progreso resultaría moralmente imposible[1].

Art. III. — *Origen del poder.*

Hablando en absoluto, el *poder* y la *autoridad* son cosas esencialmente distintas. El poder es un *hecho:* depende del orden físico, obra por la fuerza material, y los que lo ejercen no tienen necesidad, para ello, de la adhesión de los que lo soportan. La autoridad es un *derecho;* procede

[1] Á los beneficios de la vida social se oponen, á veces, los saludables efectos del aislamiento que, colocándonos en la necesidad de bastarnos, estimula nuestras facultades, nos hace industriosos, trocándose así en *madre del progreso. La necesidad ingeniosa,* dice La Fontaine. En su apoyo, se cita la célebre novela de Róbinson Crusoe, que ha puesto esta verdad al alcance de todas las inteligencias.

—Es incontestable que el hombre librado á sí mismo puede hallar en su energía y en su inteligencia, recursos á los que la vida social le dispensa ordinariamente que recurra. La superioridad de ésta sobre el estado de aislamiento no por eso deja de ser menos evidente, precisamente porque, al descargarnos de una multitud de cuidados vulgares, nos permite hacer de nuestras facultades un uso más noble y más útil, trabajando con mucha más eficacia en el desarrollo de lo mejor que existe en nosotros.

En cuanto al ejemplo citado, dista mucho de ser decisivo. En efecto, Róbinson no representa al hombre verdaderamente *aislado,* que todo lo debe á su industria personal, sino al hombre *accidentalmente separado* de una sociedad en la que ha vivido largo tiempo, de la cual ha retenido mucho, á la que debe, en gran parte, sus ideas, sus recuerdos, su educación moral y religiosa, su experiencia adquirida, su lenguaje, etc. Notemos, además, que el novelista ha tenido buen cuidado de salvar del naufragio un buen número de objetos: provisiones, armas, herramientas, etc., que provienen, á no dudar, de la sociedad y que facilitan singularmente la tarea de su héroe.

del orden moral y, desde luego, supone la justicia en el que la ejerce y el respeto en los que están sometidos á ella. Sin embargo, estas dos expresiones, son tomadas á la inversa, esto es, úna por ótra.

—La cuestión del origen del poder se confunde con la del origen de la sociedad.

1. De hecho, si la sociedad es el estado natural del hombre, se deduce que el poder, ó más bien la autoridad es, también, de origen natural, pues, sería una contradicción, por parte de Dios, querer la sociedad sin conferirle al mismo tiempo lo que es esencial á toda sociedad, á saber, el derecho de organizarse y de gobernarse á sí misma. Toda autoridad es, pues, necesariamente de derecho natural y *divino,* en tanto que procede de Dios, autor de la naturaleza. *Non est potestas nisi a Deo,* dice San Pablo; sólo Dios puede dar á un hombre el derecho de mandar á su semejante.

Sin duda, la autoridad concreta tiene siempre por título algún hecho humano; pero «decir que la soberanía no procede de Dios, porque se sirve de los hombres para establecerla, es decir que no es el creador del hombre, porque todos tenemos un padre y una madre».—*(José de Maistre.)*

2. Por derecho natural, el poder reside, pues, inmediatamente en la comunidad. Sin embargo, no pudiendo ésta ejercerlo por sí, forzoso le es delegarlo, designar aquél ó aquéllos que lo ejercerán en su nombre; y he ahí cómo el poder, aunque de origen natural y divino en sí, no reside, sin embargo, en los gobernantes, sean cuales fueren, individuo ó colectividad, sino mediatamente y por derecho humano, mediante la voluntad y consentimiento del pueblo.

3. Es menester, pues, admitir en el origen de todo gobierno un hecho humano del cual resulta una especie de convención expresa ó tácita entre gobernantes y gobernados; porque no se concibe el establecimiento de una soberanía sin un pueblo que consienta en obedecer. Sólo que esta convención ó este contrato no tiene por objeto la institución misma del poder, como lo quieren Hobbes, Spinosa y Rousseau, sino únicamente su organización, la designación de los que de él estén revestidos, su forma, su modo de ejercicio, de adquisición, de transmisión, en una palabra, lo que se llama la *constitución política.*

Y he ahí por qué, si la existencia misma del poder es

un hecho universal y constante, como todo lo que fluye directamente de la naturaleza de las cosas, la *forma* de gobierno varía en los diferentes pueblos, según su temperamento moral, sus necesidades, su genio, sus tradiciones, su historia, etc. (Compárese con lo que se ha dicho sobre el *lenguaje* y las *lenguas.)*

ART. IV. — ***El gobierno y sus diversas formas.***

1. La palabra *gobierno* puede significar dos cosas muy distintas.

En el sentido *concreto,* significa la parte del grupo social encargada de gobernar á la ótra, es decir, los *gobernantes,* por oposición á los *gobernados.* Tal es también, como lo hemos visto, uno de los sentidos de la palabra *Estado.*

En el sentido *abstracto,* el gobierno significa la *forma* particular que afecta la autoridad social, ya sea que resida en las manos de un solo hombre ó de varios, ya que deje una parte más ó menos grande á la libertad individual, ó ya, en fin, que se ejerza con el concurso de todos los ciudadanos.

2. Á este respecto, puédense distinguir tres tipos de gobierno.

a) El gobierno es *monárquico,* si la autoridad soberana reside en manos de un solo hombre;

b) Aristocrático, si está en manos de varios ciudadanos reputados como los mejores (οἱ ἄριστοι);

c) Democrático, si todos los ciudadanos participan más ó menos del gobierno del Estado; ó, en otros términos, si todos están investidos de derechos políticos.

Estas tres formas de gobierno pueden combinarse y atemperarse entre sí en proporciones variables. Así, la monarquía, llamada *absoluta* cuando de hecho el monarca gobierna solo, se convierte en *parlamentaria, representativa* ó *constitucional,* cuando éste asocia á su gobierno una ó varias cámaras cuyos miembros son elegidos, más ó menos directamente, por el sufragio universal [1].

3. De estas diferentes formas, ¿cuál es la mejor? Es difícil pronunciarse sobre el particular, si se coloca úno en

[1] Hay que notar que la autoridad en si permanece siempre esencialmente *una,* sea cual fuere el número de los que formen parte de ella.

el punto de vista abstracto y teórico. Platón se declara por la forma aristocrática, es decir, por el gobierno de los sabios; Aristóteles prefiere una democracia templada; Montesquieu estima que la monarquía constitucional es la que presenta, al lado del mayor número de ventajas, el menor número de inconvenientes. Á su vez, Rousseau va demasiado lejos al pretender que sólo la democracia absoluta es de derecho natural, y, por consiguiente, la única forma de gobierno legítima y obligatoria para todos los pueblos.

Todo lo que puede decirse, es que, *en principio,* no estando ninguna forma de gobierno determinada por el derecho natural, todas pueden revestir carácter de legítimas, con tal que se establezcan regularmente, que respeten los principios fundamentales de la sociedad, y sean aptas para mantener el orden público. En cuanto al *hecho,* el mejor gobierno para el pueblo es aquel que mejor responde á sus necesidades, á sus costumbres, á sus aspiraciones, á su genio y á su historia.

CAPÍTULO III

PAPEL Y FUNCIÓN DEL ESTADO

Es la cuestión fundamental de la moral cívica. Pues así como la moral general, se basa, por entero, sobre la cuestión del destino humano y del soberano bien que debemos perseguir, así también del fin y de la misión del Estado dependen sus derechos sobre nosotros y, por consiguiente, la extensión y el límite de nuestros deberes para con él.

ART. I. — *Teoría platónica.*

Según Platón, el fin del Estado se confunde con el de la moral misma: su misión consiste en hacer á los hombres virtuosos velando por la observancia de todos sus deberes. En esta hipótesis, las leyes civiles no son más que las leyes morales sancionadas por la autoridad social.

— Es ésa una teoría insostenible, que remata fatalmente en el más monstruoso socialismo.

1. El fin de una sociedad guarda necesariamente proporción con los medios de que dispone; ahora bien, el poder civil es radicalmente incapaz de hacer á los hombres virtuosos y de velar por la mejor observancia de los deberes. En efecto, la virtud y la moralidad son, ante todo, asuntos de intención, y la condición primera de todo acto meritorio, es que haya sido ejecutado libremente. Ahora bien, el Estado no ve más que el exterior de las cosas; el secreto de las conciencias se le escapa absolutamente: *de internis non judicat prætor;* por otra parte, no obra más que por la fuerza y la violencia. Es, pues, incapaz de juzgar del valor moral de los actos, y más aun de hacer practicar la virtud, pues una virtud sojuzgada es un contrasentido.

2. Las consecuencias de semejante sistema son doblemente desastrosas. Desde que asume la tarea de guiar á los hombres, á su fin, contra su voluntad, el Estado los degrada moralmente descartándolos de toda responsabilidad, dispensándolos de toda iniciativa y de todo esfuerzo personal; además, echa sobre sus hombros un fardo aplastador que no guarda proporción con sus recursos.

Imaginémonos, en efecto, las responsabilidades y los cuidados y afanes de un gobierno obligado á velar y á estar en todo; á repartir á cada uno el alimento según sus necesidades, el trabajo según sus fuerzas y aptitudes, á castigar todas las faltas, aun las más secretas, á reprimir todos los vicios; calcúlese el ejército de funcionarios y de guardianes que supone un régimen semejante, la odiosa inquisición que autoriza; y se reconocerá que constituye una tiranía tan insoportable como ineficaz; que, lejos de hacer practicar la virtud, la hace odiosa, y que raya en el más degradante socialismo, haciendo de la nación un rebaño de animales tímidos é industriosos cuyo pastor es el gobierno.

Preciso es convenir en que el fin del Estado no puede confundirse con el de la moral; que el poder civil está obligado á tolerar muchas cosas que la moral condena expresamente; no porque las apruebe, sino porque, no teniendo ni la misión ni el medio de reprimirlas eficazmente, se contenta con ignorarlas para evitar un mal mayor [1].

[1] Si no hay que identificar la política con la moral, como lo hacía Platón, tampoco hay que romper el lazo que las une, asignando al Estado un fin abso-

ART. II. — *Verdadera función del Estado.*

§ 1. — La función del Estado es doble:

1. Debe, por lo pronto, llenar una función de *justicia* cual es la de asegurar el *orden público* garantizando á todos los derechos igual protección é impedir así que las familias y los individuos se estorben en el libre cumplimiento de sus deberes. Debe también dirigir las relaciones exteriores de la sociedad, velar por la seguridad é intereses de los nacionales, etc. Ésa es la misión primera y esencial del Estado: es, ante todo, el guardián del derecho, *custos justi.* Sin embargo, no termina aquí su papel, como lo pretende la escuela ultraliberal.

2. El Estado tiene, además, una función de *utilidad general* que, por ser secundaria, accidental y variable según las circunstancias, no es menos legítima: es la de concurrir á la *prosperidad común* por la instalación de ciertos servicios públicos, por la ejecución de ciertos trabajos cuya iniciativa privada resultaría estéril. Tales son, por ejemplo, el desarrollo de las comunicaciones por la creación de caminos y canales; la organización de los correos y telégrafos, servicios de higiene, asistencia, etc.

§ 2. — Si todos los moralistas concuerdan en hacer consistir la función esencial del Estado en la *protección de los derechos*, hay que reconocer que se dividen, desde que

lutamente independiente de la justicia y de la moralidad, como quiere Maquiavelo (1469-1530.)

En su libro *del Príncipe,* Maquiavelo pretende que la moral se limite á reglar las relaciones privadas y domésticas, sin que nada tenga que ver con el gobierno del Estado; que el fin, la única regla de la sociedad civil es el *interés social,* lo que se llama la *razón de Estado;* que toda ley, toda medida política es justa y legítima, desde que es ventajosa á la sociedad, y que, en difinitiva, *el fin justifica los medios,* según el antiguo proverbio: *Salus pópuli suprema lex esto.*

Fácil es refutar esa odiosa teoría. La moralidad es una ley absoluta universal, que se extiende á todos los actos humanos, públicos y privados. Ahora bien, esta ley no es el interés, sino la justicia. La buena fe, el respeto al bien ajeno y á la palabra dada, no son menos obligatorios de Estado á Estado que de individuo á individuo. Después de todo, la política, como dice Bossuet, no es más que *la moral aplicada al gobierno de las naciones.*

Por lo demás, sacando la ley civil toda su autoridad de la moral, se deduce que no se puede declararla independiente sin quitarle todo derecho á nuestra obediencia y á nuestro respeto; ella, en realidad, no es más que la voluntad de un hombre que, no por ser más hábil ó más poderoso, deja de ser nuestro igual desde el punto de vista del derecho y del deber.

se trata de determinar sus atribuciones secundarias de *utilidad* general, y de precisar en qué medida debe concurrir á la prosperidad común. Á este respecto, nos hallamos en presencia de dos tendencias netamente opuestas: la tendencia *socialista* y la tendencia *individualista*.

1. La primera extiende el papel y las atribuciones del gobierno al punto de no dejar nada á la iniciativa privada y á las libertades individuales; multiplica porque sí los servicios públicos; quiere que el Estado se haga productor, banquero, empresario, industrial, patrón, educador, etcétera. Llevada á sus límites extremos, va á parar al *colectivismo*, es decir, á la negación de la propiedad privada, para poner la gestión de todos los bienes en manos del Estado.

Ésa era, como hemos visto, la tendencia de Platón, y es aún la de los revolucionarios modernos. «El Estado, dice Mazzini, debe al particular trabajo y salarios, si tiene salud, y socorros al que no puede trabajar; en todos los casos, la instrucción... El individuo debe á la sociedad su trabajo, y la sociedad debe al individuo el pan del alma, el del cuerpo, la educación y los medios de trabajo.» *(Santa alianza)*. — Montesquieu ya decía: «El Estado debe á todos los ciudadanos una subsistencia segura, el alimento, el vestido conveniente y un género de vida que no sea contrario á la salud.»—*(Espíritu de las leyes)*[1].

2. Á su vez, la tendencia *individualista* restringe demasiado las atribuciones del gobierno en beneficio de las libertades y de las asociaciones privadas.

Á darle crédito, la misión del Estado, el único servicio que se le pide, es proteger los derechos, las vidas y las propiedades; las cuestiones de interés y de prosperidad general no le conciernen ni poco ni mucho. Sus fun-

[1] El socialismo confunde aquí dos cosas muy distintas, á saber: *el derecho de trabajar*, es decir, la libertad que tiene todo individuo de proveer á sus necesidades por medio del trabajo, escogiendo el género de ocupación que le convenga, y un pretendido *derecho al trabajo*, en virtud del cual el Estado estaría obligado á suministrar á cada uno el trabajo con los útiles y los capitales necesarios para llevarlo á cabo.

En general, el error fundamental de los socialistas consiste en substituir el régimen de la familia al régimen de la sociedad política, en no ver en los ciudadanos más que menores de edad bajo la tutela del Estado, é imponer á los gobernantes los deberes y las responsabilidades del padre de familia, que debe proporcionar lo necesario para la subsistencia de sus hijos y socorrerlos, no según sus méritos, sino según sus necesidades.

ciones se reducen á las de gendarme ó guardián público, que dejan hacer todo, con tal que no se perturbe el orden público, y que sólo intervienen en la vida del ciudadano para imponerle el respeto de la justicia para con el prójimo.

Tal es la tendencia ultraliberal de la escuela americana, que define el mejor gobierno: *el que gobierna menos.* Tal es también la opinión de H. Spéncer, según el cual el ideal de la sociedad debe ser *un mínimum de gobierno y un máximum de libertad.* Se concibe entonces que el individualismo conduzca naturalmente al *anarquismo,* es decir, á la negación de todo gobierno.

3. Son ésas, evidentemente, graves exageraciones. Se ha dicho, el Estado *no debe ser demasiado padre,* pues, á menudo, después de haber comenzado por la caridad, se acaba por la tiranía; también es cierto que su papel no debe limitarse á reprimir el pillaje. En realidad, no es ni un padre de familia encargado de acudir á las necesidades de sus hijos, ni un simple polizonte que hace caso omiso de todo, en tanto no se altere el orden público; su misión es velar por que la sociedad alcance su fin. Ahora bien, como ya lo hemos visto, el fin y la razón de ser de la sociedad civil no es solamente el mantenimiento del orden mediante la protección de los derechos, sino también el desarrollo de la prosperidad común por la asociación de los esfuerzos.

Hay, pues, un término medio que se debe guardar entre esas dos tendencias extremas, y el problema de la ciencia social consiste precisamente en evitar el doble escollo *de gobernar demasiado y no gobernar lo suficiente;* en hallar la justa medida de libertad que hay que respetar y de autoridad que es necesario imponer; en una palabra, en dar la parte equitativa á los principios opuestos del *socialismo* y del *individualismo.*

Lo que se puede decir, en general, es que el gobierno debe, sobre todo, proteger, estimular, desarrollar las iniciativas privadas, y no substituirse á ellas ó acapararlas; que nada debe quitar á la actividad y á las responsabilidades individuales, de lo que él puede prescindir sin inconveniente para la sociedad y sin peligro para el Estado. En una palabra, la misión del Estado no es simplemente *dejar hacer,* y menos aun, *hacer* para sí; sino, según la fórmula excelente de M. Baudrillart, *ayudar á hacer.*

CAPÍTULO IV

PODERES Y DERECHOS DEL ESTADO

El Estado tiene el deber de proteger la libertad de las familias y de los individuos y de contribuir á la prosperidad común; tiene, pues, también, el poder para ello. Le pertenece tomar é imponer los medios que juzgue necesarios ó útiles á este doble propósito. El conjunto de esos derechos constituye la *soberanía.*

La soberanía comprende un triple poder: poder *legislativo,* poder *judicial* y poder *ejecutivo;* es decir, el poder de hacer la ley, de aplicarla y de asegurar su ejecución. En las constituciones modernas, se admite generalmente que estos tres poderes, distintos por su naturaleza y por las aptitudes que reclama su ejercicio, no deben estar reunidos en las mismas manos. Se concibe, en efecto, que la justicia y la imparcialidad estarán tanto más resguardadas, cuanto que, el encargado de aplicar la ley, no tenga al mismo tiempo el poder de modificarla ó de anularla según los individuos y las circunstancias. Eso es lo que se llama *separación de los poderes.*

El poder esencial y fundamental de la soberanía es el poder legislativo: los otros dos no son más que la extensión y la consecuencia de éste.

ART. I. — *El poder legislativo.*

El poder legislativo es el derecho de dictar las leyes.

La ley civil se define así: *un reglamento dictado por la razón, que tiene por objeto el bien común, y promulgado por quien está á la cabeza de la sociedad.*

1. La ley no es, pues, lo arbitrario, el capricho ni la voluntad del soberano, según la máxima fundamental del derecho romano: *quod principi placuit legis habet vigorem;* debe ser dictada por la *razón,* puesto que la razón es la facultad del orden, el intérprete del plan divino: sólo ella alcanza la relación y la conveniencia de los medios que hay que tomar en vista del propósito que la autoridad debe perseguir en todos sus actos. *La ley,* decía Aristóteles, *es la razón sin la pasión.*

2. La ley civil no sólo es el acto de la razón, que aprecia la necesidad ó la utilidad de una medida que hay que tomar; es también el acto de una *voluntad* superior, que la impone y la promulga á quien por derecho corresponde. La razón es la que hace que la ley sea justa, pero es la voluntad del legislador la que le da su carácter obligatorio y hace que sea una ley propiamente dicha.

3. Tocante al *objeto* de la ley, no es ótro sino el bien común. En efecto, ya lo hemos dicho, el legislador no es un señor que ordena teniendo en vista su utilidad personal: no tiene más poder que el de la utilidad pública, y el bien de la sociedad, que es la razón de ser del poder civil, señala también el límite de sus derechos.

4. Añadamos que la ley humana, sacando toda su fuerza obligatoria de la moral, no podría ponerse en contradicción con ésta so pena de perder el nombre de ley.

Art. II. — *El poder judicial.*

Promulgada la ley, trátase ahora de aplicarla á los casos particulares. Pero esta aplicación presenta ciertas dificultades provenientes ya de la obscuridad de la ley en sí, ya de la incertidumbre de las responsabilidades en que se haya incurrido; de ahí la necesidad de admitir en la autoridad superior un poder especial para apreciar la culpabilidad de los acusados, para interpretar la ley en los casos dudosos, para pronunciar las penas dictadas contra los que la infringen, como asimismo para fallar las diferencias surgidas entre ciudadanos. Es el *poder judicial.*

Entre las atribuciones del poder judicial, la más discutida es seguramente *el derecho de castigar;* así importa, en alto grado, precisar su fundamento, su naturaleza y su objeto propio.

El derecho de castigar.

1. Y, desde luego, el derecho de castigar tiene evidentemente el mismo *origen* que el derecho de mandar, del cual es una consecuencia necesaria; pues el derecho de dictar la ley resultaría ilusorio, sin el derecho de hacerla respetar castigando á sus transgresores. Pertenece, pues, por *derecho natural* á la sociedad misma, que lo delega al mismo tiempo que la autoridad.

Desde luego, es tan inútil como ineficaz explicarlo por una pretendida cesión de los derechos individuales; pues no teniendo ningún individuo, como tal, derecho para castigar á su semejante, como no tiene el de mandarle, mal podría ceder á otro lo que él no posee[1].

2. En cuanto al *fin* del derecho de castigar, y al objeto que debe proponerse el poder judicial castigando, no es simplemente *reparar* el *perjuicio* causado por la falta y dejar las cosas *in statu quo ante;* pues, en esta hipótesis, un crimen intentado, pero no perpetrado, no debería ser castigado, y un perjuicio, causado por imprudencia, debería serlo tan severamente como si se hubiese llevado á cabo con premeditación. Y después, ¿qué hacer en presencia de ciertos crímenes que entrañan perjuicios irreparables?

La sanción social no tiene, tampoco, por objeto vengar la moral haciendo *expiar* la falta, como lo han pretendido Platón y Kant. El Estado carece de medios para ello; harto número de actos punibles se le escapan; juzga muy imperfectamente las intenciones.

3. Este objeto no es tampoco devolver mal por mal. Dígase lo que se quiera, castigar no consiste en vengarse, es decir, en gozar del sufrimiento de un enemigo, como éste ha gozado del nuestro; ésa es una crueldad no permitida ni á la sociedad ni á los individuos, y nunca el sufrimiento debe ser deseado por lo que es en sí, sino sólo en vista de un fin más elevado.

Es indudable que las represalias pueden, á veces, ser autorizadas para obligar á un delincuente al respeto ó á la reparación de un derecho desconocido ó lesionado, pero con la condición que, por lo pronto, todos los demás medios de obtener justicia hayan sido agotados; en ningún caso podrían confundirse estos medios con el castigo mismo.

[1] No hay que confundir con el derecho de castigar el derecho de legítima defensa, que pertenece, en efecto, al individuo, pero que éste delega en la autoridad pública, para ser ejercido con más eficacia y equidad por intermedio de los jueces y de los oficiales de justicia.

El derecho de legítima defensa no supone ni *autoridad* en el que lo ejerce, ni *responsabilidad* en aquel contra quien se ejerce, porque tan bien se defiende úno contra un animal como contra un hombre; y sobre todo sólo dura *lo que dura la agresión:* cosas todas que nada tienen que ver con el derecho de castigar. Locke no está en lo cierto al pretender que el derecho de castigar no es más que una transformación del derecho de legítima defensa que los individuos delegan en el poder social cuando entran a formar parte de la sociedad.

4. ¿Cuál es, pues, el verdadero objeto que debe perseguir el poder judicial en el ejercicio de su derecho de castigar? ¿Y en qué condiciones será legítimo el castigo social?

a) Por lo pronto, notemos que la primera condición de todo castigo es la de ser *justo.* En efecto, castigar no consiste simplemente en golpear ó herir, en matar para defenderse, ó en aras del interés público, como lo pretendía Maquiavelo; pues, entonces, no se ve por qué el inocente no podría ser sacrificado desde que su muerte es provechosa para la comunidad. Castigar es un acto esencialmente moral, que supone autoridad en el que lo ejecuta, y responsabilidad, culpabilidad en el que lo sufre; ahora bien, la persona humana, aunque culpable, no debe ser tratada como un mero obstáculo que se separa con el pie, ó como un reptil venenoso del cual nos desembarazamos aplastándolo. Así, pues, la *justicia,* tal es el primer carácter de toda punición legítima, y tal debe ser la primera preocupación del poder judicial al infligirla;

b) Pero la justicia no basta: de otro modo la autoridad civil podría, como lo quería Platón, castigar todas las faltas, según el principio general, que toda mala acción merece castigo.

La conservación del orden público y la protección de los derechos que constituyen el fin esencial de la sociedad, marcan la extensión y los límites de su derecho de castigar; por eso el poder judicial, legítimamente, sólo puede reprimir los actos que, violando las leyes de la sociedad, comprometen su existencia, y con ella el orden público y el respeto de los derechos que tiene la misión de proteger.

Podemos, pues, decir, que los dos fundamentos del derecho de castigar en la sociedad, los dos caracteres que forman la legitimidad de la sanción civil, son la *justicia* y la *utilidad social.* La primera es su condición esencial; la segunda marca su objeto propio y lo limita.

5. Este fin esencial de la justicia social no excluye otros fines secundarios y más ó menos accidentales; y la pena á que ella condene, será tanto más perfecta en su género cuanto que será no sólo:

a) Más exactamente *proporcionada* á la culpabilidad del delincuente;

b) Y más *eficaz* en defender á la sociedad contra los ataques de los que violan sus leyes; sino también:

c) Más plenamente *reparadora* del perjuicio causado por la falta;

d) Más ejemplar para los que de ella son testigos, es decir, más apta para retener por el temor del mismo castigo á los que intenten cometer los mismos delitos;

e) Más *tranquilizadora* para los buenos, devolviendo á los espíritus la seguridad que el crimen les había arrebatado;

f) Por último, más *saludable,* es decir, más propia, en cuanto las circunstancias lo permitan, para procurar la enmienda de los mismos culpables[1].

Art. III. — *El poder ejecutivo.*

Otro derecho esencial de la soberanía, que fluye de los dos primeros, es el de asegurar la estricta ejecución de las leyes.

Comprende el derecho de mantener el orden público contra los enemigos del interior, de velar por la defensa del territorio contra los Estados extranjeros, de recaudar los impuestos, de hacer ejecutar los trabajos necesarios ó útiles para la prosperidad general, etc.

[1] Varios publicistas sacan de esto tema para contestar la legitimidad de la *pena de muerte.* Pretenden que esta pena *no repara* en nada el perjuicio causado; que no es, por ningún concepto, *saludable;* que tiene, además, el defecto de no poder ser *graduada* según las responsabilidades tan diversas de aquellos á quienes se aplica. Y deducen que la sociedad no puede arrogarse ese derecho exorbitante de llevar un hombre al cadalso.

Estos inconvenientes son graves, seguramente; pero, aun siendo más ó menos inherentes á todo castigo impuesto por los tribunales humanos, no son suficientes para poner en duda la legitimidad de la pena capital.

Es cierto que la sociedad tiene el derecho y el deber de defenderse contra los perturbadores del orden público; que se cometen crímenes particularmente monstruosos que sólo puede castigar eficazmente por medio de la pena capital impuesta al culpable; que hay pasiones brutales y violentas que sólo pueden ser contenidas por temor al último suplicio; por consiguiente, tiene, pues, el derecho de recurrir á él como un medio supremo, pero absolutamante necesario para su conservación. No porque la necesidad ó la fuerza de las cosas sea la fuente misma de su derecho, sino porque esa necesidad la autoriza y la obliga á tener que hacer uso de él.

Todo lo que se puede concluir de los argumentos que se oponen, es que semejante pena debe reservarse sólo para ciertos crímenes atroces; que debe ser purgada de todo lo que la agrava inútilmente, esperando que el progreso de las costumbres permita abolirla sin peligro para la seguridad pública.

De todos esos derechos, el más formidable es el *derecho de guerra.* Sin entrar en las múltiples y complejas consideraciones á que se presta el desenvolvimiento de tan vasto y trascendental motivo, que no condicen, por otra parte, con el espacio é importancia de un curso elemental, nos limitaremos á establecer algunos principios.

El derecho de guerra.

Es evidente que, en sí, la guerra no es un bien; que no constituye el estado normal que debe reinar entre las naciones y cuya paz no vendría á ser más que una suspensión pasajera, como lo suponía el derecho antiguo. No es tampoco la condición de la vida de los Estados, el gran factor del progreso nacional, como pretenden Proudhón, Cousín y los partidarios acérrimos de la lucha por la vida.

La guerra, en sí, es un mal, un desorden, el más cruel de los azotes; es, como se ha dicho, hija de la justicia de Dios y de la injusticia de los hombres.

Pero, por otra parte, tampoco es necesariamente inmoral, un crimen de lesa humanidad, como lo pretenden J. J. Rousseau, el abate de Saint-Pierre y la escuela humanitaria. En realidad, puede ser legítima, y, á veces, hasta necesaria; pues, dada la naturaleza de las pasiones humanas, la paz perpetua es una utopía, y el cañón será, por mucho tiempo todavía la *ultima ratio regum.*

La guerra no es, en suma, más que el *derecho de legítima defensa* aplicado á la sociedad; por eso está sometida á las mismas condiciones y á las mismas reglas morales.

1. Ante todo debe ser emprendida por un *justo motivo.* Estos motivos se reducen á dos:

a) Impedir por la fuerza la violación de un derecho esencial de la sociedad: es el caso de la *guerra defensiva;*

b) Reivindicar por la fuerza el respeto de un derecho lesionado: es el caso de la *guerra ofensiva.*

Luego ni el interés, ni la necesidad de extenderse ó de abrirse nuevos mercados, ni los deseos de ambición, de conquista ó de venganza son motivos legítimos para hacer la guerra: *Non occides, non furáberis* se ha dicho á los Estados lo mismo que á los particulares.

2. La guerra debe, además, ser *necesaria,* es decir, que

antes de recurrir á ella, es indispensable haber agotado todos los medios de conciliación.

3. Es preciso también tener presente que la guerra es un medio, no un fin, y que el único objeto que deben proponerse los beligerantes, es el *restablecimiento de la paz. Sic bellum suscipiatur,* dice Cicerón, *ut nihil aliud quam pax quæsita videàtur.* Y Santo Tomás: *Illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt.*

El objeto no es, pues, precisamente destruir, arruinar para siempre, suprimir á su adversario, sino solamente ponerlo á merced del vencedor, obligarle á solicitar la paz; y puede definirse la guerra así: *el arte de forzar á un gobierno enemigo á celebrar una paz justa.*

4. En fin, la guerra debe ser sostenida de conformidad al derecho natural y al derecho de gentes. No todo es permitido pues, en la guerra, sino sólo ese grado de violencia que es necesario para alcanzar el objeto que se propone legítimamente, *servato moderamine inculpatæ tutelæ.* El derecho de gentes y la conciencia pública han condenado siempre ciertos medios bárbaros, tales como el empleo de armas envenenadas, el degüello de los prisioneros, el incendio de las plazas abiertas, el envenenamiento de las fuentes públicas, las violencias contra los ciudadanos inofensivos, etc.

Agreguemos que el sueño de Leibniz era disminuir en lo posible los peligros de la guerra y terminar pacíficamente las diferencias entre naciones cristianas recurriendo al arbitraje de la Iglesia.

APÉNDICE

Ley civil y ley moral.

Ya lo hemos dicho: Platón, perdiendo de vista las múltiples diferencias que distinguen á la ley civil y á la ley moral, ha venido á identificarlas y á confundirlas. Á su vez, Maquiavelo ha desconocido la relación necesaria que las une, al punto de separarlas y proclamarlas independientes úna de ótra.

Eso es un doble error. La verdad es que esas dos leyes, aunque esencialmente *distintas*, no por eso dejan de estar menos *unidas*.

Luego ni confusión ni separación, sino distinción y unión, tal es la verdadera fórmula de sus relaciones.

I.—Las *diferencias* son evidentes.

1. Considerada del punto de vista de su *naturaleza* y de su *origen*, la ley

moral resulta inmediatamente de la naturaleza humana; es innata, objetivamente necesaria, promulgada por la conciencia y, por consiguiente, universal, inmutable, idéntica entre los pueblos de todos los tiempos; puédese violarla, pero no substraerse á ella, porque nadie puede despojarse de su naturaleza.

Al contrario, la ley civil es positiva, de origen humano; está escrita, es variable según los siglos y los países; así, para escapar á sus prescripciones, basta con abandonar el país en el cual está en vigor.

2. Una consecuencia esencial, es que la ley moral es solo *constitutiva* del derecho; porque, imponiendo el deber, debe también garantizar el poder para cumplirlo; mientras que la ley civil no puede ser más que *declarativa* y *determinativa* del derecho. Su papel se limita á proclamar la existencia y á reglar las condiciones de su ejercicio; he ahí por qué los derechos civiles no son, en realidad, más que nuestros mismos derechos naturales, promulgados, sancionados, accidentalmente restringidos ó modificados por la autoridad competente, en vista de la libertad y del orden público que tiene la misión de proteger.

3. Estas dos leyes difieren también de *objeto* y de *extensión*.

El objeto de la ley moral es la salvaguardia del orden absoluto encaminando y coordinando todos nuestros actos libres al soberano bien por medio de la observancia de todos nuestros deberes. Teniendo la ley civil por objeto directo y esencial la conservación del orden público por la protección de los derechos, sólo puede alcanzar y reglar únicamente los actos que dependen de la justicia estricta, como susceptibles de lesionar los derechos ajenos y de comprometer el orden social.

Por otra parte, no pudiendo un derecho ser realmente lesionado sino por algún derecho material y palpable, se deduce que la ley civil no reglamente ni persiga más que los actos públicos consumados ó cuando menos intentados; de donde las máximas: *lex manum, non animam prohibet; leges in facta constituuntur; sola cogitatio furti non facit furem*, etc.; mientras que la moralidad, siendo sobre todo cuestión de intención, no espera que el acto público se verifique para intervenir; sus prescripciones alcanzan hasta el deseo y hasta los pensamientos más secretos; á sus ojos, resulta úno culpable desde que se le ha considerado como tal. *Potest aliquis nocens fieri quamvis non nocuerit. — Omnia scelera perfecta sunt quantum satis est culpæ etiam ante effectum operis.*—(Séneca, *de Constantia.)*

4. Como se ve, el *dominio* de la moral es incomparablemente más extenso que el de la legalidad, y ésta debe tolerar una infinidad de cosas que aquélla prohibe expresamente. Es verdad que, á su vez, la ley civil ordena y prohibe ótras que son moralmente indiferentes, y esto con el objeto de proteger más eficazmente los derechos que están bajo su amparo. Así, por ejemplo, prohibe testar sin testigos, ordena que haya siempre una prueba escrita de toda obligación de alguna importancia, decreta la prescripción de ciertos derechos después de una inacción suficientemente prolongada, etc.

Pero, por otra parte también, al prescribirnos la ley moral vivir en sociedad y, por consiguiente, obedecer á la autoridad, resulta que ordena y veda implícitamente todo lo que está ordenado y prohibido por la ley civil, sin que la recíproca sea verdadera. El dominio del derecho y de la justicia humana se halla, pues, contenido en el de la moralidad, y se puede decir con Bentham que *la legislación tiene el mismo centro, pero no la misma circunferencia que la moral.*

5. Diferencia de *jurisdicción*. La ley civil es aplicada é interpretada por los tribunales humanos; la ley moral es de la jurisdicción del tribunal de Dios y de la conciencia. Ahora bien, los jueces humanos, no pudiendo penetrar el secreto de los corazones, quedan reducidos á presumir las intenciones y las responsabilidades, á juzgar por apariencias, á menudo engañosas, á partir de prin-

cipios que no son siempre la expresión exacta de la verdad; ó sea otras tantas ocasiones de error que hacen que la justicia de los hombres sea tan falible como los que la aplican. Al contrario sucede con la conciencia, porque teniendo la intuición directa de los motivos que nos impulsan á obrar, del grado de conocimiento y de libertad de que gozamos, nos permite también apreciar nuestras responsabilidades en su justo valor.

De ahí divergencias siempre posibles, hasta frecuentes, entre lo que se llama el *fuero externo* y el *fuero interno*, es decir, entre las decisiones de los jueces humanos y los dictados de la conciencia. Se puede ser civilmente responsable, jurídicamente culpable, siendo moralmente inocente; del mismo modo que puede haber falta moral sin que exista culpabilidad legal.

6. Diferencia de *sanción*. La ley civil está protegida por la sanción social, por la coerción jurídica; ahora bien, sabemos que esta sanción es siempre incompleta, con frecuencia, esquivada, y, á veces, hasta injustamente aplicada; mientras que la sanción de la ley moral, tomada en su conjunto, es infalible, absolutamente justa, eficaz y definitiva, porque es aplicada por Dios mismo, que posee á la vez, el conocimiento perfecto de las responsabilidades en las cuales se ha incurrido, la justicia infalible que mide las recompensas y los castigos, y el poder infinito para discernir aquéllas y aplicar éstos.

II. – Después de las diferencias que distinguen, hay que señalar las *relaciones* que unen. En general, puede decirse que la ley civil y la ley moral tienen necesidad de unirse, puesto que su existencia, aisladamente, resultaría, sino imposible, harto difícil. La ley moral es el principio y el fin; la ley civil es la consecuencia y el medio.

1. Y, por lo pronto, es la ley moral la que da á las legislaciones humanas toda su fuerza obligatoria; pues, como ya hemos dicho, imponiéndonos el deber de vivir en sociedad, nos manda, por eso mismo, obedecer á la autoridad social. De ahí se desprende que la ley civil no podría ponerse en oposición con la moral; que aquélla no puede prescribir nada de lo que ésta prohibe, ni prohibir nada de lo que ésta ordena, so pena de dejar de merecer el nombre de ley, para no ser más que el capricho de un hombre.

2. La ley moral es también la razón última de la ley civil, no, sin duda, porque ésta tenga por objeto directo velar por la observancia de aquélla, sino porque, al proteger los derechos y las libertades, coloca al ciudadano en la situación más favorable para cumplir libre y fácilmente con todos sus deberes y realizar así, en cuánto dependa de él, el ideal de su naturaleza.

Hay que añadir que, por el temor de sus castigos, refrena muchas pasiones groseras y violentas, que el respeto al deber ó la perspectiva de las sanciones moral y religiosa no bastarían á contener; del mismo modo que, á su vez, por la influencia de su autoridad, la ley moral da á las leyes civiles la más seria garantía de su observancia.

3. Se ve que estas dos leyes se prestan auxilio mutuo: si la moral, sin la protección de la ley civil, resulta poco menos que impracticable, ésta, á su vez, no puede ser observada sin un cierto fondo de moralidad. De hecho, *quid leges sine moribus*? La misma existencia de una sociedad es inconcebible, sean cuales fueren la sabiduría y fuerza de sus instituciones, sin cierta dosis de obediencia, de buena fe, de equidad y de valor. *Suprimid la justicia,* dice San Agustín, *¿qué son los imperios? grandes compañías de bandoleros.*

Guardémonos, pues, de romper el lazo que une la legislación á la moral; separarlos, es oponerlos entre sí, y oponerlos, es destruirlos; viceversa, si se les mantiene estrechamente vinculados, la legislación, que extrae de la moral su savia y su vida, llega á ser para ésta, á su vez, una protección eficaz y la condición de su desarrollo.

CAPÍTULO V

Deberes del ciudadano para con el Estado.

De todo lo que hasta aquí se ha dicho, resulta que el Estado no es una pura abstracción, sino una persona moral que tiene su misión que cumplir, que está dotada de derechos y sometida á deberes. Bajo su protección las familias se constituyen y se desarrollan, los individuos nacen y crecen; es el Estado quien protege todos los derechos contra los enemigos del interior y del exterior; él es el que emprende las grandes obras para la prosperidad común. En una palabra, le debemos mucho, y por eso tiene un derecho incontestable á nuestro reconocimiento y á nuestros servicios; por eso se pueden asimilar los deberes de los ciudadanos para con el Estado á los deberes de los hijos para con sus padres. Como la piedad filial, el *patriotismo* es á la vez un *sentimiento* que la psicología debe analizar y un *deber* que corresponde á la moral precisar.

Ya lo hemos dicho: el Estado está investido, ante los ciudadanos, de ciertos derechos indispensables para el cumplimiento de su misión; ahora bien, esos derechos suponen necesariamente en los ciudadanos *deberes* correspondientes para con el Estado. Tales son:

1. La *obediencia á las leyes* y el respeto á las autoridades;
2. El deber de dar á la niñez cierta *educación;*
3. La obligación de cooperar á los gastos públicos por el *impuesto;*
4. Concurrir á la defensa de la patria por medio del *servicio militar;*
5. Tomar, en fin, parte en la administración de la cosa pública por el *voto,* de conformidad con la constitución política.

ART. I. — *La obediencia á las leyes.*

1. El primero de nuestros deberes para con el Estado, aquel en que se compendian todos los demás, es la obligación de obedecer á la ley y á los magistrados que mandan en su nombre; y esto, no solamente por temor á las sanciones penales, sino por conciencia y por deber.

Porque toda infracción á las leyes civiles es un atentado contra la sociedad y, por consiguiente, contra el orden de Dios mismo, según la palabra de San Pablo: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.*

2. Tanto más cuanto que la ley verdaderamente justa no es la expresión de un capricho ó de una voluntad despótica que manda teniendo en vista su utilidad propia, sino una medida de interés general, impuesta para el bien de los subordinados. Es un freno, sin duda, pero no un grillete; pues si obliga, es para proteger los derechos y garantizar las libertades.

3. Es verdad que todo ciudadano puede trabajar en el mejoramiento de la ley, y, con tal que no salga de las vías legales, le asiste el derecho de persuadir á sus conciudadanos y de solicitar su concurso; pero, en tanto que exista, y que no contraríe en nada á la moral, le debe obediencia y respeto, lo mismo que á la autoridad de que emana.

Art. II. — *La educación de los niños* [1].

Hemos hablado ya de la *educación* como un derecho y un deber de los padres para con sus hijos; réstanos

[1] Cuando se habla de la educación como de un deber para con el Estado, no se pretende que el ciudadano esté obligado á confiar al Estado la educación de sus hijos, tal como lo quería Platón y como lo practicaban los espartanos.

Es simplemente absurdo sostener con Dantón que *el niño pertenece al Estado antes de pertenecer á sus padres.* Ante todo, el niño pertenece á los que le han dado el ser, y sólo sus padres tienen lo necesario para educarle como conviene, á saber: la más tierna y más abnegada afección, la autoridad más natural y más sagrada, y, agreguémoslo, el interés más grande y más directo en el mejor desempeño de este deber.

Por otra parte, erigir la educación en servicio público, quitar el hijo á su familia para entregarlo al Estado, es imponer á éste una carga absolutamente superior á sus fuerzas, envilecer á aquélla eximiéndola de sus responsabilidades más naturales, de sus más imperiosos deberes, y, sobre todo, comprometer el porvenir del niño mismo, que se confía á una solicitud venal, oficial, impersonal, sin afección, sin convicciones. Concluimos, que la educación es un deber y un derecho esencial, no del Estado, sino de la familia.

¿Quiere esto decir que el Estado pueda y deba desentenderse de la educación de la infancia? No, seguramente; debe favorecerla con todo su poder, estimulando el desenvolvimiento de las letras, de las ciencias y de las artes. Tiene sobre ella un derecho incontestable de vigilancia y de fiscalización en todo lo que se refiere á la higiene, á la moralidad y á la seguridad públicas. Puede y debe intervenir para reprimir los abusos, estimular la negligencia culpable de ciertos padres y resguardar el derecho de los hijos, asegurándoles el mínimum de educación indispensable para llenar sus deberes de hombres y de ciudadanos.

hablar aquí considerándola como un deber del ciudadano para con el Estado.

Efectivamente, la educación no sólo tiene por objeto formar hombres; debe también formar miembros útiles al Estado. Es, pues, un deber para todo ciudadano dar á sus hijos un mínimum de educación, educarlos en el amor á la patria, iniciarlos, desde la infancia, en el conocimiento de su historia, de sus instituciones, de su espíritu, á fin de prepararlos para comprender, amar y servir mejor al país donde están llamados á vivir.

Art. III. — *El impuesto.*

Otro deber esencial del ciudadano para con el Estado, es el de contribuir á las cargas públicas por medio del *impuesto.*

El impuesto se define así: *la cuota asignada á cada miembro de la sociedad para subvenir á los gastos colectivos que exige el funcionamiento del Estado.*

1. En efecto, el Estado está encargado de mantener el orden público, de proteger los derechos y las libertades de todos; desempeña su misión por intermedio de agentes de toda especie, de funcionarios de distintas categorías, los cuales prestan á la sociedad servicios tan útiles y, por consiguiente, tan merecedores de un sueldo como los del labrador, el médico ó el albañil, puesto que sin ellos éstos serían imposibles ó improductivos. Ahora bien, el Estado no tiene otros recursos sino los que le proporcionan sus miembros; tiene el derecho, pues, de exigir, y éstos tienen el deber estricto de pagar el impuesto que permitirá retribuir esos servicios.

No hay, pues, razón para calificar el impuesto de expoliación, como una presa que se abandona forzosamente á la rapacidad de los gobernantes, y que ha sido definido: *el sacrificio que se hace de una parte de sus bienes, para conservar la ótra.* No; el impuesto es una deuda de justicia, la retribución de un servicio público; es, dígase lo que se quiera, un gasto fecundo y productivo, y es una injusticia y una deslealtad, por parte de los ciudadanos, pretender defraudar la ley ó buscar los medios de eludirla.

2. Pero si todos los miembros de la sociedad están obligados á contribuir á las cargas públicas, no se des-

prende de eso que deban verificarlo todos en la misma proporción. En principio, cada uno debe pagar un servicio en relación al provecho obtenido; ahora bien, es evidente que un propietario acaudalado ó un gran industrial, que tienen valiosos intereses que resguardar, beneficien en grado mayor de la protección de la ley y de los servicios públicos, que el que sólo posee sus dos brazos; por eso, deben contribuir también con una cuota más elevada.

3. Se distingue el impuesto *directo,* así llamado, porque se cobra directa y nominalmente á cada ciudadano: tales son la cuota personal, la contribución territorial, las patentes, los derechos de venta ó de transmisión de propiedad, etc.; y el impuesto *indirecto* que se saca de las mercaderías, y, por consiguiente, sólo afecta *indirectamente* al ciudadano que las compra; tales son los derechos de aduana, de impuestos sobre comestibles, de estancos, etc.

Art. IV. — *El servicio militar.*

Además del deber de subvenir á los gastos públicos, el ciudadano tiene el de concurrir á la defensa de la patria por medio del *servicio militar.* Después del impuesto pecuniario, hay que pagar el *impuesto de sangre.*

1. En efecto, la patria tiene sus enemigos en el exterior y en el interior, á los cuales debe siempre hallarse en estado de resistir victoriosamente; ahora bien, ella no cuenta más que con sus hijos para protegerla; es, pues, para éstos un deber estricto, una deuda sagrada, si son celosos de sus derechos, de su honor, de su independencia y de su integridad, el estar dispuestos á defenderla aún á costa de su sangre, y, para hacerlo eficazmente en la hora del peligro, el prepararse durante la paz. *Pro qua quis bonus dubitet mortem appetere, si ei sit profuturus?,* dice Cicerón.

Es, pues, una injusticia, una ingratitud y una cobardía tratar de substraerse al servicio militar por la deserción, por la mutilación ó la simulación. Por lo demás, el sentimiento patriótico sirve aquí de un precioso incentivo para ayudarnos á cumplir valerosamente con este deber, que, á veces, puede llegar á ser heroico.

2. La obligación de servir á la patria, de concurrir á su prosperidad, á su grandeza y á su defensa, por medios

materiales ó espirituales, intelectuales ó morales, es absolutamente universal, y nadie, sin ser criminal, pretende substraerse á ella. En cuanto al servicio militar propiamente dicho, como no todos son aptos para él, es menester admitir, en interés del país, que deben ser exceptuados aquellos que le presten otros servicios más importantes é incompatibles con la profesión de las armas.

Art. V. — *El voto.*

1. Otro deber del ciudadano para con el Estado, es el de tomar parte en la gestión de la cosa pública, si no directamente, ejerciendo con probidad y dedicación las magistraturas y las funciones de que pueda hallarse revestido, indirectamente á lo menos, eligiendo á los que tendrán á su cargo el dictar las leyes; ése es el objeto del *voto.*

En una república, todo ciudadano, que reuna ciertas condiciones de edad y de honorabilidad fijadas por la Constitución, queda investido del derecho de votar.

2. El voto es no solamente un derecho, sino también un deber que exige ser llenado con inteligencia, valor é imparcialidad; porque cada ciudadano está obligado á elegir á los que, en conciencia, estime más capaces para administrar los asuntos públicos.

3. Á su vez, todo ciudadano elegido se halla investido, por esa razón, de nuevos derechos políticos, derecho de petición, de interpelación, de discusión, de votar las leyes, etcétera, que le imponen nuevos deberes de los cuales haremos aquí caso omiso.

Art. VI. — *La abnegación por la patria.*

Se entiende por esto, la disposición en cuya virtud debemos hacer por la patria todos los sacrificios posibles, servirla, no sólo dentro de los límites de la ley y de la estricta justicia, sino también con amor y abnegación.

De hecho, la patria representa todo lo que nos es querido en este mundo: nuestros hogares, nuestros altares, nuestros antepasados, el suelo que nos ha visto nacer, nuestras tradiciones, nuestra historia, etc.; ahora bien, todo eso puede y debe ser amado con pasión.

Sin embargo, esa pasión, por muy ardiente que sea,

debe permanecer encerrada dentro de los límites marcados por la razón, so pena de degenerar en *fanatismo* egoísta y feroz, que lo sacrifica todo al interés de su país, ó en *patriotería* ridícula, que admira devotamente todo lo que se hace en su patria y desprecia lo que hacen los demás.

Tales son los deberes del ciudadano para con el Estado: en su riguroso y fiel cumplimiento, y no en vanas protestas, es en lo que consiste el patriotismo; pues el verdadero amor se prueba con hechos y no con palabras.

APÉNDICE

El patriotismo.

La cuestión del patriotismo ha recibido en la historia de la filosofía las soluciones más opuestas. Unas veces se ha negado que tengamos deberes especiales para con nuestra patria: es la teoría humanitaria y cosmopolita; ótras se han exagerado esos mismos deberes al punto de reducir á ellos la moral entera: es el particularismo estrecho y salvaje de los griegos y de los romanos.

Los dos son, evidentemente, dos graves errores; porque, si el patriotismo es legítimo y fundado en razón, no nos debe hacer olvidar lo que debemos á Dios, á la humanidad, á la familia, á nosotros mismos. Expliquemos cómo el espíritu humano ha llegado á sostener sucesivamente opiniones tan contrarias.

I.—Una de las mayores lagunas de la moral pagana, es no haber comprendido el orden providencial que concierta todos los intereses y hace solidarios todos los amores; el haber visto antagonismo y contradicción donde sólo reina unidad y armonía.

1. Á los ojos de los mayores ingenios de la antigüedad, el amor á la familia y á la humanidad es incompatible con el verdadero patriotismo; por eso creen no poder salvar éste sin sacrificar aquélla. Ésta es una de las ideas fundamentales de la *República* de Platón; conocida es la salvaje energía con que se había realizado en Esparta y en varios Estados de la antigua Grecia.

Lo mismo sucedía en Roma. Para el ciudadano romano, la cosa pública era un dios; ahora bien, un dios no nos debe nada y nosotros le debemos todo: cuerpo y alma, vida y bienes, nosotros mismos y nuestros hijos. La moral entera se halla así absorbida en el patriotismo; el interés del Estado llega á ser el único objeto, la única fuente y la única medida de todo derecho y de todo deber.—*Salus pópuli suprema lex esto!*

Con mayor razón el interés del Estado no está limitado al exterior. ¿Y cómo lo estaría? Fuera de la patria y de los ciudadanos, no hay hombres ya, sino bárbaros destinados á servir ó á desaparecer, enemigos con quienes todo es permitido, y con los cuales se vive naturalmente en estado de guerra.

Así, pues: despotismo de la nacionalidad, desprecio absoluto de la humanidad, es el término á donde viene á dar fatalmente el particularismo pagano;

y para ser buen ciudadano, hay que despojarse de la condición de hombre. Esto nos hace recordar los hermosos versos que Corneille pone en boca de Curiacio:

Gracias doy á los dioses por no ser romano,
Y conservar así algo en mí de humano.

2. Semejantes excesos debian provocar una reacción en sentido contrario, que desgraciadamente traspasó sus límites y no hizo más que reemplazar una exageración con ótra. Al estrecho y fiero particularismo de la antigua Roma, pronto sucedió el cosmopolitismo vago de los estoicos del tercer período. Para los primeros, no existian hombres, sino sólo ciudadanos; para los segundos, sólo existieron hombres, y, después de haberlo sido todo, la patria ya no fué nada. Epicteto, Arriano, Marco Aurelio, colocan la idea de patria en el número de las preocupaciones: según ellos, el patriotismo es un sentimiento facticio y condenable, que empequeñece el corazón encerrándolo en los límites de una frontera. Escuchad á Arriano: *Yo soy de Atenas,* decis, *ó de Corinto; tanto valdria decir que sois de ese rinconcito de tierra donde vuestro cuerpo ha sido depositado por vez primera. ¡No! sois ciudadano del mundo.* Séneca habia dicho ya: *Patria mea totus mundus est.*

Á fines del siglo décimoctavo, viéronse reaparecer los mismos errores; pero el principio era distinto. Mientras que los estoicos partian del desprecio de la sensibilidad, J. J. Rousseau y los humanitarios establecieron el dogma de la fraternidad universal sobre una sensibilidad falsa y pretensiosa. Calificóse de brutalidad el valor militar, y de egoismo el cuidado de los intereses nacionales. Estos corazones sensibles, que pretendian abrazar al mundo entero, tenian amigos en China y en el Canadá, y llevaban á sus hijos al hospital.

Todavía hoy, bajo la influencia de ciertas preocupaciones, vemos la idea misma de la patria ser blanco de los más vivos ataques. Sólo quiere verse en ella un sentimiento egoísta y artificial; una preocupación propia para mantener la barbarie y el odio entre las naciones; un resto del paganismo destinado á desaparecer para dar lugar á un amor amplio é igual de la humanidad entera [1].

II. — Ya lo hemos dicho: el patriotismo es, á la vez, un sentimiento y un deber. En psicología, hemos comprobado la existencia de ese sentimiento y analizado sus orígenes: en moral, hemos expuesto la naturaleza y extensión de ese deber. Sólo nos falta responder á las objeciones, demostrando que el patriotismo no se opone ni á la justicia ni á la humanidad.

---

[1] ¿Y por qué odiarnos y poner entre las razas
Esos límites y esas aguas que el ojo divino aborrece?
¿Vemos acaso alguna señal de fronteras en el cielo?
¿Hay en su bóveda alguna muralla, algún límite, centro alguno?
Naciones, palabra fastuosa para decir Barbarie,
¿Se detiene el amor donde se detienen vuestros pasos?
Rasgad esas banderas; otra voz os grita:
Sólo el egoismo y el odio tienen patria;
La Fraternidad no la tiene.

Y mas lejos:

Las únicas fronteras son los límites del talento;
.....
Cada uno es del país de su inteligencia.
Soy compatriota de todo hombre que piensa.
La Verdad, ésa es mi patria.

LAMARTINE *(La Marsellesa de la Paz.)*

1. Se acusa al patriotismo de fomentar el odio y la antipatía hacia el extranjero, de suscitar la guerra entre las naciones.

Primeramente sería necesario establecer que esos odios y esas guerras son la consecuencia natural y necesaria del mismo patriotismo racional, y no más bien de su exageración, de sus extravíos.

En realidad, lejos de conducir á la barbarie y á la guerra, esas vastas individualidades colectivas, llamadas naciones, han concurrido precisamente á separarnos de esos dos escollos. Son ellas las que continúan, agrandándolo, el papel que primitivamente desempeñaron la familia, la tribu, la ciudad, la casta, y la raza. Protegen el derecho contra la violencia, la debilidad contra la fuerza injusta; ellas centuplican, uniéndolas, las fuerzas dispersas; ellas consagran la verdadera libertad y la verdadera igualdad.

Más aun, conservando su fisonomía, su carácter y su vida propia, su papel histórico y su influencia especial, las naciones contribuyen, cada una por su parte, al progreso universal.

2. Se pretende que el patriotismo pone en jaque el amor á la familia y á la humanidad. Es olvidar que el mismo amor á la familia es la fuente del patriotismo verdadero, como éste es, á su vez, la condición necesaria de la filantropía racional y de la fraternidad humana.

En efecto, el amor se desarrolla siguiendo las mismas leyes que el conocimiento; su marcha natural es ir, como éste, de lo pequeño á lo grande, y extender poco á poco su radio de acción. Del mismo modo que la inteligencia procede por análisis y no podría abarcar el universo hasta no haberlo estudiado en sus detalles, así nuestro corazón comienza por apegarse á lo más cercano: por de pronto, á sí mismo, luego á los padres y á los que nos rodean; después, tomando fuerzas, robusteciéndose, hállase capaz de extender su amor á los conciudadanos y, en fin, á la humanidad entera.

Tal es el orden del amor, porque tal es precisamente el orden de las cosas. De hecho, si yo soy francés, por ejemplo, es, primeramente, porque soy de tal ciudad y de tal familia; la familia, después de todo, no es más que una patria abreviada, como ésta no es más que una familia agrandada, y la humanidad, una extensión de la patria.

3. Entre estos tres amores no existe, pues, oposición, sino subordinación; no hay contrariedad, sino solidaridad; se alumbran y calientan en el mismo hogar, viven de la misma vida, crecen y mueren juntos; por eso deben coexistir y armonizarse en toda alma bien nacida. Pretender suprimir la familia para fortificar el patriotismo, como quería Platón, ó elevarse al amor á la humanidad sin pasar por el amor á la patria, como pretenden ciertos autores modernos, es tergiversar el orden de la naturaleza; es, en suma, tan absurdo, como si, para engrosar el río, se comenzase por agotar su fuente. "Os engañáis sobre la naturaleza del amor y sobre las leyes de su desenvolvimiento, decíale Aristóteles á Platón; el amor no es bastante vasto para abrazar desde luego tan grande objeto. No tenéis más que un poco de miel, y la arrojáis al mar?"

Bacon tiene razón: "El amor á la patria empieza en la familia, y las virtudes domésticas son el mejor aprendizaje de las virtudes civiles"[1].

---

[1] Los legisladores de 1795, en la *Declaración de los deberes*, art. 4, reconocen que: "Nadie es buen ciudadano, si no es buen hijo, buen padre, buen hermano, buen amigo, buen esposo." De hecho ¿cómo puede el hombre amar á su patria como á una madre y á sus conciudadanos como hermanos, si no ha sentido en el alma la piedad filial y la afección fraternal? ¿Y cómo podrá sacrificarse por su país, si no está preparado para ello por medio de los sacrificios cotidianos que exige la vida doméstica?

Y Cicerón, con lisura y franqueza, ha marcado la jerarquía y el progreso natural de nuestras afecciones cuando recomienda que sigamos el orden natural: *ut, profectus, a caritate domesticorum ac suorum, serpat longins et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate.* — *(De Finibus,* II, 14.)

4. He ahí por qué el amor á la humanidad que no se apoya en el patriotismo, nunca será más que una ilusión, una virtud de teatro, un tema de declamación. "Desconfiad, dice J. J. Rousseau, hablando sin duda de sí mismo, desconfiad de esos cosmopolitas que van á buscar lejos deberes que desdeñan llenar en su patria." Esa pretendida filantropía no es, en realidad, más que un egoismo disfrazado, y si se jacta de querer á todo el mundo es para excusarse de no amar á nadie.

— Diremos, en conclusión, que el patriotismo no es una preocupación; que tiene sus fundamentos en la naturaleza de las cosas, como tiene sus raíces en lo más profundo de nuestros corazones; que el amor á la familia, lejos de ahogar el patriotismo, es, al contrario, su más enérgico estimulante. Porque (la experiencia y la historia lo prueban) los más generosos y heroicos, por su abnegación á la patria, han sido siempre también los que, con más denuedo y conciencia han combatido en defensa de sus hogares. — *Pro aris et focis!* Tal ha sido el primer grito y la primera fórmula del patriotismo.

Reaccionemos, pues, contra esa corriente de egoismo, que se encubre con los hermosos nombres de humanidad y filantropía; conservemos el culto á la patria; pero que sea un culto racional, tan distante del fanatismo exclusivo de los paganos como del cosmopolitismo vago y empalagoso de ciertos modernos; sobre todo, que sea un culto verdadero y sincero que se traduzca por hechos.

Ya se ha dicho, y es verdad, el patriotismo es lo que produce las virtudes que más honran á la humanidad: el reconocimiento, el olvido de sí mismo y la abnegación sublime. Es el amor á la patria el que hace erguir la cabeza al labrador inclinado sobre su surco; el que mantiene al soldado inmóvil en su puesto y le hace arrostrar la muerte sin palidecer. Es él el que ha inspirado á los poetas de todas las edades sus más hermosos versos, sus mejores poemas.

CAPÍTULO VI

LA DEMOCRACIA

La democracia puede definirse: el gobierno del pueblo por el pueblo.

Es el régimen en el cual estando todos los ciudadanos investidos de derechos políticos, participan todos en la confección de las leyes y en el gobierno de su país.

En un país de grande extensión y cuya población está diseminada sobre un vasto territorio, el gobierno directo del pueblo por el pueblo es materialmente imposible; la democracia reviste entonces la forma representativa, es decir, que el pueblo se gobierna por representantes que

elige. Así, en Francia, el gobierno está constituído por la Cámara de Diputados, el Senado y el Presidente de la República elegido por siete años por las dos Cámaras reunidas en Congreso.

En una democracia, teniendo todo ciudadano el derecho de elegir los gobernantes ó de ser elegido él mismo, participa á la vez del poder y de la obediencia; pues si está sometido á la ley, directa ó indirectamente ha contribuído á hacerla; es esto lo que le distingue del *súbdito* ó *vasallo* que obedece sin mandar, y del *soberano* ó *señor* que manda sin obedecer.

Art. I. — *Ventajas del régimen democrático.*

En sí, la democracia, legítimamente establecida y equitativamente practicada, realiza las condiciones de un buen gobierno.

1. Concede á los gobernados el mayor grado de libertad compatible con el orden público, dándoles, al mismo tiempo, el sentimiento de su dignidad y de su responsabilidad.

2. Haciendo profesión de no admitir otra distinción que el mérito personal, ni otra superioridad que la de los servicios y los talentos; abriendo con verdadera amplitud y resueltamente las más altas funciones á todos, cede la mayor parte á la acción de los individuos, permitiéndoles así que concurran á la obra común con el máximum de esfuerzo y de utilidad social.

3. Si, como dice Stuart Mill, la mejor organización social es aquella en la cual los derechos individuales corren menos riesgo de ser desconocidos, es menester hacer justicia á la excelencia de este régimen en el cual cada uno es admitido á hacer valer sus derechos; no siendo ninguna protección más eficaz que la que úno se asegura á sí mismo, y no reemplazando nada la libre vigilancia ejercida por los interesados en sus propios asuntos.

4. La libre discusión, el poder de la opinión, la vigilancia encarnizada que ejercen los partidos rivales únos sobre ótros, son, en suma, favorables al orden y á la justicia. Sin duda las pasiones y las ambiciones son tan vivas en el pueblo soberano como en el monarca absoluto; pero aquí las pasiones se contienen y se neutralizan por su oposición misma, y puede esperarse que, al eliminar

los intereses individuales y divergentes, la razón acabará por tener la última palabra.

5. El gobierno popular tiene también la ventaja de desarrollar en los individuos la iniciativa privada, la acción enérgica que reprime los abusos y conquista, después de ruda lucha, las reformas necesarias. Combate el egoísmo y la apatía, inclinados siempre á absorberse en los intereses de la familia ó del individuo; levanta los espíritus y los corazones hasta la consideración de los intereses generales de la comunidad.

—He ahí por qué el régimen democrático aparece á muchos como el último término de la evolución política de los pueblos, como la forma de gobierno que conviene más y mejor á los pueblos adultos.

«La democracia—no digo la demagogia,—regocíjense ó laméntense de ello, es la reina del porvenir... Es el último término de esa ascensión peligrosa, pero necesaria y admirable, mediante la cual el cristianismo ha tomado al pueblo caído, sin derechos, encadenado, esclavo, y de ese esclavo ha hecho, por de pronto, un siervo, y de ese siervo, un hombre libre, el ciudadano de una comuna, y, en fin, del ciudadano libre un ser, cada vez más apto para todas las funciones públicas.» — El abate Bougaud, (*El Cristianismo y los tiempos presentes,* t. I, cap. VIII.)

Sea lo que se quiera de esta apreciación, el hecho es que, después de un siglo, particularmente, todos los gobiernos marchan hacia la democracia. Vemos á las monarquías absolutas transformarse paulatinamente en liberales y parlamentarias; las monarquías liberales convertirse en repúblicas, y éstas hacerce cada vez más democráticas por la extensión progresiva del derecho de sufragio [1].

ART. II. — ***Peligros de la democracia.***

Con todo eso, hagámoslo notar, no basta decretar el sufragio universal y soltar las riendas de pronto á las libertades para realizar de golpe el mejor orden posible. No todos los pueblos están maduros para la democracia, y la carga de la libertad política no es para hombros débiles; en todo caso, hay que saber graduarla á las fuerzas y al temperamento del pueblo á quien se aplica. Precisa-

[1] A. de Tocqueville veia en el progreso de la democracia "el hecho más continuo, el más permanente y el más antiguo que se conoce en la historia."

mente porque representa la última etapa de la evolución política, el gobierno popular exige una larga preparación, y los Estados que á ello se arriesgan, prematuramente, se exponen á los peores peligros. Fácil es comprenderlo.

1. En el régimen democrático, todas las energías individuales están llamadas á ejercerse sin trabas, y siendo los medios de represión menos abundantes y menos enérgicos, el desorden tiene más ancho campo hallando el vicio formidables facilidades de expansión.

2. Por otra parte, la supresión de todas las barreras, la admisión de todos á las funciones públicas, ofrece el grave peligro de abrir la puerta á las ambiciones menos justificadas. En vez de los más capaces y más dignos, que son los llamados, preséntase la multitud, la turbamulta, siempre mediocre, llena de pretensiones siempre. Para uno que alcanza éxito, fracasan mil. Así, ¡cuántas decepciones, qué sinnúmero de envidias, qué montón de recriminaciones contra la sociedad; cuántos descalificados, cuántos descontentos! Porque está en la naturaleza del hombre que nadie esté contento con su suerte ni descontento con sus virtudes y sus talentos; y muy pocos son lo bastante razonables para repetir la frase del espartano que acababa de ser derrotado en una elección: Soy feliz por ver que hay en mi patria trescientos ciudadanos mejores que yo. Y es que, á fuerza de repetir que todos pueden llegar á todo, cada uno acaba por convencerse que, en efecto, es capaz para todos los empleos y digno de todos los honores; cada cual se apresura empujando al que está adelante; todo se improvisa, y la democracia no es entonces, según una frase famosa, más que «el reinado de las mediocridades.»

3. En fin, el gran peligro de todo régimen fundado en el sufragio popular, es la tentación de substituir á la autoridad imprescriptible del derecho, con la ley brutal del número, y de caer así en la peor de las tiranías, que es la de las mayorías.

— He ahí por qué, si los excesos del despotismo han causado la desgracia de las sociedades antiguas, el peligro de las sociedades modernas podría muy bien existir en el abuso de la democracia; porque en vez de darnos, como se jacta, la igualdad en la libertad, á veces no alcanza otro resultado que el de hacernos á todos iguales en la esclavitud.

ART. III. — *Condiciones de una buena democracia.*

¿En qué condiciones realizará la democracia su programa y dará todos sus frutos? ¿Y cómo puede prepararse eficazmente un pueblo á gozar de la libertad política?

Digámoslo sin ambajes; un pueblo no es capaz de instituciones libres, ni apto para servirse de ellas, si no ha alcanzado un nivel superior de moralidad.

1. En efecto, estando en una democracia menos contenidas las libertades, y apareciendo el poder más desarmado ó más tímido frente á las revueltas del egoísmo, el orden no es posible, en tanto que la conciencia y la honradez de cada uno no estén en estado de suplir á lo que falta á ese poder público; porque, según la frase de Joubert, «es menester que los hombres sean, ó los esclavos del deber ó los esclavos de la fuerza.»

2. Por otra parte, se concibe que, donde la justicia y las leyes dependen de todo el mundo, no hay salvación posible si la mayoría no es honrada.

De hecho, esa participación de todos en el gobierno del país crea á cada úno deberes proporcionados á sus derechos; y el primero de estos deberes es tener en vista, no su interés particular, sino el bien general. Luego, para discernir el bien general, le es menester á cada ciudadano un grado de inteligencia, y, para preferirlo al suyo propio, un grado de virtud y de abnegación que los otros regímenes sólo exigen á un reducido número de individuos.

«No es necesaria, dice Montesquieu, mucha probidad para que un gobierno monárquico ó un gobierno despótico se mantengan; la fuerza de las leyes en el úno, el brazo del príncipe tendido siempre en el ótro, reglan y contienen todo. Pero en un Estado popular, es menester un resorte más, que es la virtud; es indispensable que el ciudadano sepa preferir siempre el interés público al suyo propio.»

Ahora bien, es una grave cuestión decidir cuándo la masa de un pueblo ha alcanzado ese grado necesario de virtud moral y de consagración á la cosa pública. Y muchos se preguntan si ciertos pueblos lograrán alcanzarlo. Las masas no están llamadas á gobernarse por sí mismas; su acción se limita á elegir sus representantes; y para

esta elección es menester que no se reconozcan otros motivos de preferencia que las virtudes y los talentos; y esto mismo supone, de su parte, cierta dosis de rectitud y de perspicacia.

3. La conclusión es que, si teóricamente el régimen democrático ofrece preciosas ventajas, como en la práctica la bondad de las instituciones depende en gran parte de la honradez de los que las ejercen, también es, cuando se adopta prematuramente, el régimen que expone á más grandes peligros y que ofrece mayores desengaños.

«He creído, y creo todavía en la posibilidad de la democracia cristiana, dice Ozanam; en ninguna otra cosa más creo en materia política... Lo que sé de historia me da pie para creer que la democracia es el término natural del progreso político y que á ese fin Dios dirige el mundo; pero confieso que lo conduce por caminos escabrosos, y que, si creo en la democracia, es á pesar de los excesos que podrían alejar de ella á las gentes honradas». — *Corresp.*, tomo II.)

APÉNDICE

Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Tal es la divisa del régimen republicano, el ideal al cual hace profesión de tender el Estado democrático: *Libertad*, en la más completa expansión de todas las facultades y en la emancipación de todas las actividades legítimas; *Igualdad*, en la participación de todos á los mismos derechos y en la obediencia á los mismos deberes; *Fraternidad*, en fin, en el amor y en la confianza recíprocos para la asistencia mutua[1].

I. *Libertad* desde luego; no independencia, de que nunca será capaz la criatura humana; no anarquía ó licencia, que no son, de hecho, más que otras tantas formas de la tiranía y de la esclavitud; porque, según la frase de Bos-

[1] Hagamos notar que esta divisa no es una conquista de la ciencia ó del espíritu modernos; es esencialmente de origen cristiano. El cristianismo es el que ha implantado en el mundo esas tres grandes ideas; sólo él puede darles un sentido, sólo él es capaz de realizarlas para el mayor bien de la humanidad. ¿No se acaba de confesar recientemente que la "*Declaración de los derechos del hombre* no es más que una transposición del Evangelio al lenguaje político moderno?" — (F. Buissón.)

Tocante á la ciencia contemporánea, veremos de qué medios se vale para conciliar la libertad con su determinismo, la igualdad con la selección natural y su teoría del "superhombre", la fraternidad, en fin, con esa lucha por la vida que acaba con la eliminación de los débiles por los fuertes y de la cual hace la condición del progreso futuro.

suet: "donde todo el mundo hace lo que quiere, nadie hace lo que quiere;... donde todo el mundo es señor, todo el mundo es esclavo". — No, la verdadera libertad supone la existencia de una ley y de un deber, pues consiste esencialmente en el derecho de hacer lo que juzgamos necesario ó útil para el cumplimiento de nuestro deber. Ahora bien, la razón de ser de la ley y de la sociedad civil consiste precisamente en garantizarnos ese derecho y esa libertad.

El Estado democrático tiene por misión asegurar al ciudadano una doble libertad: libertad civil y libertad política.

1. La *libertad civil* consiste en poder hacer todo lo que no perjudica al prójimo; de otro modo, todo lo que no está prohibido por la ley civil, toda vez que ésta sólo puede prohibir los actos perjudiciales á la sociedad y á los individuos. El régimen popular pretende llevar hasta sus últimos límites el ejercicio de esta libertad: libertad de vivir y de moverse sin trabas de ninguna especie; libertad de adquirir y de poseer sin restricción ni límites; libertad de trabajar, de elegir su profesión, de ejercerla acá ó acullá, donde lo juzgue conveniente; libertad de asociarse para hacer su trabajo más fecundo: es la abolición de la esclavitud, de la servidumbre, del monopolio, de las corporaciones regimentadas y hereditarias; libertad de pensar y de manifestar sus opiniones, de difundirlas por medio de la palabra, de la pluma, ó por la prensa, "salvo la responsabilidad del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley": es la supresión de la censura y de la autorización previa. Notemos, en fin, la libertad religiosa expresamente garantizada por la *Declaración de los derechos del hombre:* "Nadie debe ser molestado ni aun por sus opiniones religiosas, con tal que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley."

Tales son las principales libertades civiles que la democracia reconoce y pretende garantizar al ciudadano moderno.

2. La *libertad política* es la que asegura á todo ciudadano el derecho de participar del gobierno de su país. Sin duda, este derecho no es esencial á la libertad civil, y, en hecho, ésta puede existir bajo los regímenes más autoritarios; sin embargo, no se puede negar que sea más eficazmente garantizada por este régimen, que concede á cada ciudadano el derecho de velar, por sí mismo ó por medio de sus representantes, por la protección de sus intereses y por la defensa de sus libertades.

En efecto, si el monarca puede querer el bien de sus súbditos, también lo quiere á su modo y sin consultarles; considerados éstos siempre como menores, siempre bajo tutela, más ó menos restrictiva, las libertades que se les concede, son siempre precarias y revocables á voluntad. Bajo el régimen democrático, por el contrario, el ciudadano no es ya el súbdito de un señor; es mayor, toma parte en el gobierno y en la autoridad. La ley á la cual está sometido, es su obra ó la de sus mandatarios; fiscaliza su aplicación, puede reclamar su anulación ó su modificación en mejora de sus intereses. Vota el impuesto, discute su necesidad, determina la cuota, y vigila su empleo. Tiene el derecho de pedir cuentas á todo agente público de su administración.

II. *Igualdad*, la verdadera democracia consiste esencialmente en un constante y perpetuo esfuerzo de las buenas voluntades hacia una igualación progresiva de las condiciones de los hombres.

Sin embargo, hagámoslo notar, en el lema republicano, la igualdad sólo viene en segundo lugar; la libertad es lo que, ante todo, importa asegurar, porque la igualdad en la esclavitud no tendría valor alguno

1. "Los hombres nacen y son libres é iguales en derechos". Así principia la *Declaración*. Al proclamar la igualdad, no entiende la democracia establecer entre todos los ciudadanos una igualdad concreta y absoluta, tan contraria al derecho como á la naturaleza de las cosas Es evidente, en efecto, que bajo

todos los regímenes, los hombres son muy desiguales en fuerzas físicas, en aptitudes intelectuales, como en mérito moral. Así, pues, si todos los hombres fuesen iguales, las elecciones no tendrían razón de ser: bastaría sacar á la suerte diputados y ministros.

Ni tampoco reconoce la democracia en todos los ciudadanos derechos reales, objetivamente iguales: eso sería la negación de toda jerarquía social, y, por consiguiente, de la sociedad misma. La constitución democrática declara solamente que los derechos de todos, sean cuales fueren, serán igualmente respetados, igualmente protegidos; que todos los ciudadanos serán en adelante iguales ante la ley y sujetos al mismo código. En una palabra, decreta la *igualdad civil.*

De hecho, el antiguo régimen reconocía distinción de clases, admitía privilegios de nacimiento, prerrogativas hereditarias. No todos eran juzgados por la misma ley, sometidos á los mismos impuestos, y capaces de las mismas funciones. Bajo el régimen popular han desaparecido las barreras, se han abolido todos los privilegios; no más nobles ni plebeyos: no más favoritismo ni excepciones; no debe existir más que justicia é igualdad para todos.

Desde luego, "todos los ciudadanos son igualmente admitidos á todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que sus virtudes y sus talentos". Las dignidades sociales no tienen otro fundamento que la utilidad común; no existe otra superioridad efectiva que la del funcionario en el ejercicio de sus funciones. En una palabra, la democracia no reconoce más que ciudadanos capaces de los mismos derechos, y sometidos á los mismos deberes.

2. Además de esa *igualdad civil,* la democracia proclama también la *igualdad política,* llamada á ser su complemento y garantía. Lo que constituye propiamente la igualdad política, es el *sufragio universal,* en cuya virtud todo ciudadano mayor de edad está investido del derecho de participar del gobierno de su país, ya sea, desde luego, indirectamente, eligiendo los que juzgue más dignos y capaces de representarle y de gobernar en su nombre, ya sea directamente, si, habiendo sido elegido él mismo, es llamado para ejercer efectivamente alguna fracción del poder.

La democracia moderna lleva la pasión por la igualdad al punto de atribuir á todos los sufragios, sean cuales fueren, un valor igual, de modo que el voto del ignorante y del incapaz tiene para ella tanto peso como el del ciudadano más inteligente y más experimentado. Pero hay que confesarlo; esa ficción que consiste en hacer del número el único árbitro de la justicia y del derecho, es el lado más controvertible y el mayor peligro que entraña el régimen popular. El único remedio, lo hemos dicho ya, es el de generalizar bastante la instrucción y la práctica de las virtudes cívicas para estar seguro, de antemano, que la mayoría será siempre intérprete incorruptible de la justicia y de la verdad.

III. *Fraternidad* en fin, que constituye la perfección y el fin superior de toda sociedad. El Estado democrático pretende, por el goce de los mismos derechos y la observancia de los mismos deberes, establecer entre todos los ciudadanos un lazo tan estrecho de solidaridad y de reciprocidad, que se consideren mutuamente como los miembros de una misma familia, como hermanos, amándose los únos á los ótros, siempre dispuestos á socorrerse y resueltos á permanecer indisolublemente unidos tanto en la buena como en la mala fortuna para el mayor bien de todos y grandeza de la patria común.

Por lo demás, no lo olvidemos, en la República como en cualquier otro régimen, la *autoridad* de la cual se habla menos, sigue siendo siempre la condición esencial y el principio de todo orden y de todo bien social. Sin una autoridad respetada, la libertad degenera bien pronto en licencia y en anarquía; la igual-

dad no es más que el achatamiento de todos en una misma y vergonzosa servidumbre; tocante á la fraternidad, bien pronto no se conoce ótra que la que tuvo Caín con Abel.

Agreguemos, para terminar, que, para ser eficaz, ese lema arrogante no solamente debe resonar en los discursos oficiales, figurar en las piezas de moneda ó en el frontispicio de los edificios públicos, sino que debe hallarse inscripto "en los corazones" de todos los ciudadanos.

Reproducimos aquí el texto de la *Declaración de los Derechos del hombre*, tal como figura al frente de la Constitución de 1791. Se verá qué sentido y qué espíritu daban los fundadores de la democracia francesa á la libertad, á la igualdad y á la fraternidad.

Declaración de los Derechos del hombre.

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido ó el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, á fin de que esta declaración, constantemente presente á todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; á fin de que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, pudiendo ser en cada momento comparados con el objeto de toda institución política, sean más respetados; á fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en lo sucesivo sobre principios simples é incontestables, concurran siempre al sostenimiento de la constitución y á la felicidad general.

En consecuencia, la Asamblea nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano:

Art. 1.—Los hombres nacen y son libres é iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden ser fundadas en la utilidad común.

Art. 2.—El objeto de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales é imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia á la opresión.

Art. 3.—El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación; ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer autoridad que no emane expresamente de ella.

Art. 4.—La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique á ótro; así el ejercicio de los derechos naturales de todo hombre no tiene más límites que los que aseguran á los demás miembros de la sociedad el goce de esos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

Art. 5.—La ley sólo tiene el derecho de prohibir las acciones perjudiciales á la sociedad. Todo lo que no está prohibido por la ley, no puede ser impedido, y nadie está obligado á hacer lo que la ley no manda.

Art. 6.—La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho de concurrir personalmente, ó por medio de sus representantes, á su formación. Debe ser igual para todos, tanto en la protección como en el castigo. Todos los ciudadanos son iguales ante la ley é igualmente admisibles á todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad, y sin otra distinción que sus virtudes y sus conocimientos.

Art. 7.—Nadie puede ser acusado, preso, ni detenido, sino en los casos determinados por la ley, y según las formas por ella prescritas. Los que soliciten, despachen, ejecuten ó hagan ejecutar órdenes arbitrarias, serán castigados; pero todo ciudadano citado ó preso en virtud de la ley, debe obedecer al instante; haciéndose culpable en caso de resistencia

Art. 8.—La ley no debe establecer más penas que las estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito, y legalmente aplicada.

Art. 9.—Siendo considerada como inocente toda persona hasta tanto no haya sido declarada culpable, si se juzga indispensable detenerla, será severamente reprimido por la ley todo rigor que no sea absolutamente necesario para asegurarse de su persona.

Art. 10.—Nadie debe ser molestado ni aun por sus opiniones religiosas, con tal que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley.

Art. 11.—La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; todo ciudadano puede, pues, hablar, escribir, imprimir libremente, salvo la responsabilidad del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.

Art. 12.—La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita una fuerza pública; esa fuerza queda, pues, instituida para mayor ventaja de todos, y no para la utilidad particular de aquellos á quienes está confiada.

Art. 13.—Para la conservación de la fuerza pública, y para los gastos de administración, es indispensable una contribución común; la cual debe ser igualmente repartida entre todos los ciudadanos en razón de sus medios.

Art. 14.—Todos los ciudadanos tienen el derecho de comprobar por sí mismos ó por medio de sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de consentirla libremente, de vigilar su empleo, de determinar su cuota, su reparto, su recaudación y su duración.

Art. 15.—La sociedad tiene el derecho de exigir rendición de cuentas á todo agente público de la administración.

Art. 16.—Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de los poderes determinada, carece de constitución.

Art. 17.—Siendo la propiedad un derecho sagrado é inviolable, nadie puede ser privado de ella, sino en el caso que la utilidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente, y mediante la condición de una justa y previa indemnización.

METAFÍSICA

PARTE PRELIMINAR

1. La Metafísica, llamada por Aristóteles *filosofía primera,* es propiamente *la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios.* (Vuélvase á leer, *Introducción,* capítulo III, art. II, n.° 4). — En cuanto al nombre mismo de *Metafísica,* debe su origen á una coincidencia altamente fortuita. Como la filosofía primera de Aristóteles, que hace serie con sus tratados de física, empezaba por estas palabras: Περι τῶν μετὰ τὰ φυσικά, el uso, autorizado por el doble sentido del vocablo μετα *(por encima* y *después),* ha conservado el nombre de *metafísica* á la parte de la filosofía que trata de las cosas que van mas allá de la experiencia.

2. La metafísica se define también la ciencia del *ser* por oposición al *parecer,* la ciencia de lo *absoluto* con relación á lo *relativo,* de lo *incondicional* (τὸ ἀνυποθετόν, como lo llama Platón), es decir, de lo que no supone nada, de lo que existe en sí, por oposición á lo que es *condicionado* y *dependiente,* á lo que existe en ótro y por ótro. En efecto, en el estudio de la realidad, se pueden distinguir como tres zonas ó regiones concéntricas:

a) Una región exterior y toda de superficie, que es la de las cualidades y de los fenómenos perceptibles á los sentidos y á la conciencia: es la esfera de la experiencia pura;

b) Una región mixta, que depende, á la vez, de la experiencia y de la razón, que constituye el dominio de la ciencia propiamente dicha: es la región de las *causas,* facultades ó propiedades; pues las cualidades y los fenómenos no se explican más que por una cierta actividad inherente á las cosas;

c) Á su vez estas propiedades y estas causas suponen una realidad substancial y permanente, principio de la actividad, y al mismo tiempo sujeto de inherencia para las cualidades: es la región del *ser* y no la del *parecer;* de lo que existe absolutamente en sí y no ya condicional y relativamente. Es el dominio de la razón pura, el objeto propio de la metafísica.

3. Sin embargo, y se comprende, ese *ser,* que existe *en sí,* que es la razón y la explicación de los fenómenos que suceden en él ó que emanan de él, es imperfecto, y, desde luego, no existe *por sí;* bajo este respecto, es relativo y dependiente de otro ser verdaderamente absoluto, necesario, eterno, de Dios, en una palabra, que, siendo causa primera y principio primero de todo lo que existe, constituye por excelencia el objeto de la metafísica; de ahí el nombre de *teología* que Aristóteles da á veces á la *filosofía primera.*

Antes de hablar de la importancia de semejante estudio y del método que le conviene, hay que contestar á la objeción relativista que niega su posibilidad.

Ciertos filósofos pretenden que, siendo todo conocimiento necesariamente relativo, no podríamos ultrapasar la esfera del fenómeno para penetrar hasta el ser y la substancia, y menos aun dejar el terreno de lo relativo para elevarnos hasta lo absoluto, y, por consiguiente, que el problema metafísico está necesariamente fuera del alcance del entendimiento humano.

Esta cuestión del valor del conocimiento, promovida ya por los antiguos escépticos, ha adquirido una gran importancia merced á los análisis sutiles de Kant; por eso hoy es el preliminar obligado de toda metafísica. Vamos á tratarla con el desarrollo que se merece.

Sección I. — LEGITIMIDAD DE LA METAFÍSICA.—VALOR Y LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

La teoría de la *relatividad del conocimiento* se presenta bajo dos formas muy distintas.

Por una parte, el positivismo sostiene que lo absoluto es, *por su naturaleza misma,* inaccesible á nuestra inteligencia, que la ciencia se limita necesariamente á conocer

lo *relativo,* es decir, el fenómeno con sus relaciones empíricas de coexistencia y de consecuencia.

Por otra parte, el *criticismo* pretende que todo conocimiento, sean cuales fueren su forma y su objeto, siendo esencialmente *relativo al sujeto* y á sus medios de conocer, no alcanza jamás las cosas tales como son en sí, sino tales como se le presentan. Si el interior de nuestro ojo estuviese teñido de amarillo ó de verde, lo veríamos todo, necesariamente, de color amarillo ó verde; así sucede, no solamente con nuestros sentidos, sino también con nuestra razón y con nuestra conciencia misma. Tal es la tesis *criticista.*

Como se ve, ambos sistemas concluyen en la relatividad del conocimiento y, por consiguiente, en la imposibilidad de la metafísica; pero, para el primero, esta imposibilidad procede del *objeto* que hay que conocer, siendo lo absoluto esencialmente incognoscible: es el relativismo *objetivo;* para el segundo, la imposibilidad proviene del *sujeto* inteligente, no pudiendo la inteligencia humana conocer nada absolutamente: es el relativismo *subjetivo.*

CAPÍTULO I

EL POSITIVISMO Ó RELATIVISMO OBJETIVO

ART. I. — *Exposición.*

§ 1. — 1. La escuela positivista, fundada por Augusto Comte (1778-1857), representada en Francia por Taine y Littré; en Inglaterra por Hámilton, Stuart Mill, H. Spéncer, A. Bain; en Alemania por C. Vogt y Büchner, admite que el espíritu humano es capaz de alcanzar las verdades del orden experimental, es decir, los hechos y sus leyes, que no son más que hechos generalizados; pero que la naturaleza íntima de las cosas, las substancias, las causas y los fines, lo absoluto, en una palabra, permanecen, para él, fatalmente desconocidos. En consecuencia, la ciencia humana debe limitar sus esfuerzos al estudio de los fenómenos y de su *cómo,* es decir, de sus relaciones empíricas de concomitancia y de consecuencia sin preocuparse nunca de su *por qué.*

La *causa,* en el sentido positivista, no es más que «la particularidad que tiene un hecho, de ser seguido constantemente por otro hecho.» (Taine, *la Inteligencia).* Tocante á la existencia de la materia, del alma, de Dios, todas esas cuestiones pueden ser objeto de hipótesis, de creencias, de esperanzas, pero no de certeza científica. «La ciencia, dice H. Spéncer, lleva al espíritu á reconocer cada vez más que el universo es un problema insoluble; que el principio, el fin, la esencia de las cosas se le escapan absolutamente.» De donde el nombre de *agnosticismo* que toma también este sistema[1].

2. Se ve qué actitud especial adopta el positivismo y en qué difiere del materialismo y del ateísmo. ¿Existen en la naturaleza causas, fines, substancias? Dios, el alma, lo absoluto, ¿existen ó son puras quimeras? El ateo y el materialista tienen sobre todos esos puntos una opinión resuelta; niegan; por eso son metafísicos á su manera. El positivista no se pronuncia ni en pro ni en contra; hace abstracción y pretende permanecer neutral; se limita á repetir que, estando estas nociones, por su naturaleza misma, fuera del alcance de nuestra inteligencia, jamás podremos saber nada con certeza, y que, desde luego, el mejor partido es abstenerse. Como dice espiritualmente Bersot, el positivismo es *un ayuno, una abstinencia de metafísica.* Veremos más adelante hasta qué punto se mantiene fiel á este programa.

§ 2.—¿Qué argumentos invoca el positivismo en favor de su sistema?

1. A. Comte apela desde luego, á una pretendida ley histórica, tomada de Turgot, y que designa con el nombre de *ley de los tres estados.* Á darle crédito, el espíritu humano sigue una marcha necesariamente progresiva.

a) Comienza por atribuir las causas de los fenómenos á agentes sobrenaturales: es el *estado teológico* (fetichismo, politeísmo, monoteísmo). Pero reconoce bien pronto que estas voluntades libres y caprichosas no podrían darse cuenta de la regularidad de los fenómenos;

b) Por eso á estas potencias sobrenaturales substituye

[1] Seis siglos antes de nuestra era, Confucio inaugura ya el agnosticismo cuando recomienda á sus discípulos *que no piensen en las cuestiones de origen, que respeten á los seres superiores al hombre, si existen, pero que los tengan lejos de sí.*

cualidades ocultas, entidades encubiertas bajo los fenómenos y destinadas á explicarlos: es el *estado metafísico.* Nueva decepción; pues esas cualidades ocultas y esas entidades escapan fatalmente á toda comprobación experimental;

c) En fin, después de muchos siglos de labor y de errores, el espíritu humano comprende que toda investigación acerca de las causas y de las substancias resulta necesariamente estéril, y que debe limitarse á la observación de los hechos y de su encadenamiento: es el *estado positivo,* el único definitivo y verdaderamente científico.

Según A. Comte, esos tres estados son no solamente sucesivos, sino exclusivos el úno del ótro; esta ley es fatal, y se observa en cada una de las seis ciencias que, en la teoría positivista, circunscriben el campo del saber humano.

2. Después de estas consideraciones preliminares, el positivismo llega á un argumento directo: niega que dispongamos de ninguna facultad apropiada al conocimiento de lo absoluto; sienta como principio que todos nuestros medios de información se reducen á la experiencia, y que *sólo es cierto lo que ha sido experimentalmente comprobado*[1].

Ahora bien, es evidente que lo absoluto, si existe, no podría ser justificado experimentalmente; es, pues, incognoscible por naturaleza, y la metafísica, que pretende hacer de él su objeto, es una ciencia ilusoria y quimérica.

[1] Señalemos aquí una divergencia notable entre el positivismo francés y el positivismo inglés.

Para el primero, no existe otra experiencia que la de los *sentidos exteriores,* y, por lo tanto, ningún otro objeto de ciencia sino los fenómenos sensibles. Según él, "todos los hechos, sean de la naturaleza que fueren, están sometidos al mismo método de comprobación, y toda realidad, para ser reconocida, debe ser directamente observable por los sentidos."

Al contrario, el positivismo inglés considera la observación *interna* como la única fuente de la experiencia. Á comprenderlo, cualquiera que pretende atenerse á la experiencia, no debe admitir nada exterior á la sensación y á la conciencia, pues *no se observa verdaderamente más que sus estados de conciencia.* Por eso reduce la ciencia á un sistema de ideas y de sensaciones ligadas entre sí por las leyes de la asociación.

Sin embargo, como, para H. Spéncer, Stuart Mill y ótros, la sensación y todos los fenómenos de conciencia se resuelven en elementos inconscientes, que no son en definitiva más que fenómenos fisiológicos muy sutiles y muy delicados, es decir, movimientos y modificaciones de materia, se deduce de ello que las dos formas de positivismo vienen á dar lógicamente en el materialismo científico.

3. El positivismo explota también las contradicciones de los metafísicos que, después de más de veinte siglos de discusiones, no han podido todavía ponerse de acuerdo sobre un solo punto siquiera. Prueba incontestable, según él, que los problemas que discuten, no son susceptibles ni de evidencia ni de certidumbre.

«La filosofía, dice Montaigne, es el más sublime esfuerzo de la ciencia humana; pero, ¿qué produce ese esfuerzo? Un vano conflicto de opiniones igualmente inciertas, una lucha ruidosa y estéril, pura batahola de sesos.»

4. El último argumento es debido á Hámilton. Según este filósofo, el conocimiento de lo absoluto es para nosotros una imposibilidad lógica, una verdadera contradicción. En efecto, dice, todo conocimiento es necesariamente relativo al sujeto cognoscible; nosotros no conocemos, pues, nada en sí y absolutamente, sino solamente con relación á nosotros mismos, relativamente á nuestras facultades y á nuestra constitución mental. Ahora bien, un conocimiento relativo de lo absoluto es un puro contrasentido, no pudiendo ser conocido éste más que absolutamente. Lo absoluto, si existe, nos es, pues, desconocido por su naturaleza misma.

Art. II. — *Discusión.*

§ 1. — Valor de los argumentos positivistas.

1. Y, desde luego, tocante á la pretendida *ley de los tres estados,* se puede admitir, sin duda, que, en tal ó cual época de la historia, el espíritu humano ha presentado ciertas tendencias más ó menos sostenidas por la fe religiosa, por la metafísica ó por la observación; pero es falso que sea esto, en el orden que asigna A. Comte, una ley fatal de evolución científica; y, sobre todo, es falso, que una cualquiera de esas tendencias sea necesariamente exclusiva de las ótras, y que la comprobación de los hechos y de su encadenamiento sea compatible con la investigación de sus causas y de sus fines. ¿Quién negará, por ejemplo, que Aristóteles haya unido al más vasto espíritu metafísico el más fino y penetrante espíritu de observación; ó que los más grandes sabios modernos, Képler,

Leibniz, Pascal, Ampère, Pasteur, etc., hayan sido al propio tiempo grandes y fervorosos creyentes?[1]

2. El positivismo afirma «que sólo es verdadero lo que puede ser verificado experimentalmente, y que la única experiencia es la que procede de los sentidos». Esta aserción no sólo es gratuita, sino también contraria directamente á las conclusiones más ciertas de la psicología. Sabemos, en efecto, que, además de las percepciones sensibles, la experiencia comprende también los datos de la conciencia; que si la causa y la substancia son inaccesibles á los sentidos externos, la conciencia alcanza directamente una causa y una substancia que no es otra cosa sino nosotros mismos.

Sabemos, además, que por encima de la experiencia de los sentidos y de la conciencia, poseemos una facultad *à priori* que tiene precisamente por objeto lo necesario, lo absoluto. Sin duda, la razón no nos da la intuición directa del ser en sí, como lo pretenden los ontologistas; no es menos cierto también que, por medio de los datos que le suministra la experiencia y en particular la conciencia, se eleva espontáneamente á los principios universales de causalidad, de substancia, etc., y de ahí, por el raciocinio, á la determinación de las causas particulares y hasta la necesidad de una causa primera y trascendental, de un ser independiente y absoluto. Es falso, pues, sostener que lo absoluto nos es desconocido, á falta de una facultad que le sea proporcionada.

3. En cuanto á las contradicciones que el positivismo echa en cara á la metafísica, provienen, no de la futilidad de su objeto, ni de la impotencia radical del espíritu para posesionarse de él, sino de la dificultad de los problemas que agita y, digámoslo, muchas veces también de los métodos defectuosos seguidos por los metafísicos.

[1] Bien lejos que el progreso de la ciencia consista en substituir la observación del *cómo* á la averiguación del *por qué*, como pretende el positivismo, Ampère nota, al contrario, que toda indagación científica es, en su origen, de orden descriptivo; comprueba el orden y la sucesión de los fenómenos; sólo más tarde llega á ser de orden racional y filosófico, no limitándose ya á juntar y coordinar los materiales, sino pasando á las relaciones de causalidad.

Así, para citar un ejemplo, cuando se ha tratado de la caída de los cuerpos y de la ascensión de los líquidos en el vacío, se ha empezado por comprobar los hechos y sus leyes empíricas; la investigación y el descubrimiento de las causas, es decir, de la atracción universal y de la presión atmosférica, sólo han venido después, y han constituido un progreso considerable.

Es, pues, soberanamente injusto hacer responsable de esto á la ciencia misma. ¿Qué se diría del que condenase la astronomía, la química y la medicina á causa de las extravagancias de los astrólogos, de los alquimistas y de los empíricos?

Por lo demás, el desacuerdo entre los metafísicos dista mucho de ser tan radical como el positivismo lo quiere dar á entender. Existe cierto número de verdades metafísicas verdaderamente incontestables y admitidas por todos los filósofos dignos de este nombre: tales son el principio de contradicción y sus derivados inmediatos, el principio de razón ó de causalidad, etc.

4. En fin, si el razonamiento de Hámilton tuviese algún valor, habría que convenir en que lo absoluto no solamente es *incognoscible,* sino también *inconcebible;* que, lejos de hacer de él el objeto de una ciencia, ni siquiera podríamos adquirir una idea de él. Ahora bien, como lo nota H. Spéncer, «decir que no podemos conocer lo absoluto, es afirmar implícitamente su existencia; es probar que lo absoluto está presente á nuestro espíritu, no como nada, sino como algo». Más aun, «de la necesidad misma de pensar en relaciones, resulta que lo relativo mismo es inconcebible si no está en relación con un no-relativo real... Á menos de admitir un no-relativo real, el relativo mismo se convierte en absoluto y nos reduce á la contradicción. Imposible nos es, pues, librarnos de la conciencia de una realidad oculta detrás de las apariencias y de esta imposibilidad resulta nuestra indefectible creencia en esa realidad.» — *(Primeros Principios.)*

§ 2. — Después de haber refutado los argumentos del positivismo, nos falta tomar la ofensiva y mostrar las imposibilidades y las contradicciones inherentes á ese sistema.

1. Digamos, desde luego, que, al exigir de nosotros el sacrificio de nuestra razón, el positivismo es soberanamente degradante para con la naturaleza humana, que destrona y condena, de antemano, á ignorar lo que tiene más necesidad de conocer: la naturaleza, el por qué y el fin de las cosas, en particular nuestros orígenes, nuestros deberes, nuestros destinos, Dios, en fin, que sólo puede colmar el abismo de nuestro corazón. Por más que se nos invite á la abstención sobre todos estos puntos, á la neu-

tralidad; la razón no puede resignarse á ello. El poeta lo ha dicho:

«No puedo; á pesar de mí lo infinito me atormenta; no podría pensar en él sin temor y sin esperanza... ¿Qué es, pues, este mundo, y qué es lo que venimos á hacer en él? Si, para vivir en paz, hay que echar un velo á los cielos, pasar como un rebaño con los ojos clavados en la tierra y renegar de todo lo demás, ¿dónde está entonces la felicidad?»

A. DE MUSSET *(La esperanza en Dios.)*

Por otra parte, confesar con M. Ribot que ésas son cuestiones que el hombre no puede ni abandonar ni resolver, es condenarnos porque sí á la desesperación.

2. Al proscribir la investigación de las causas, el positivismo pronuncia la sentencia de muerte de la ciencia. En efecto, toda ciencia, sea cual fuere, es, por definición, un conjunto de verdades ligadas entre sí por sus causas y sus principios. Como todo edificio, ella supone materiales: éstos son los hechos suministrados por la experiencia; y un plan, un orden que los une según sus relaciones necesarias: es el elemento absoluto dado por la razón. Luego, al pretender elevar la ciencia sobre las ruinas de la metafísica y fuera de todo dato racional, el positivismo, en realidad, la mina por su base, y el nombre mismo de *ciencia positiva* viene á ser un contrasentido.

Además, por más que el positivismo proclame el reinado exclusivo de la experiencia y del hecho, á cada instante se le sorprende en flagrante delito de metafísica. Así, raciocina, experimenta, induce, deduce, etc. Y es porque supone *à priori* que todo tiene su razón suficiente, que hay leyes, un orden, un plan en la naturaleza. Más aun, como base de la pirámide científica coloca las matemáticas; ahora bien, la verdad matemática no es ciertamente perceptible á los sentidos; las figuras que mide la geometría no son datos de la experiencia, sino concepciones ideales; los axiomas que ella invoca, no son simples hechos generalizados, sino intuiciones superiores de la razón. ¿Cómo concertar todo esto con el principio que *no hay nada cierto sino lo que ha sido experimentalmente comprobado?* (Vuélvase á leer en Lógica lo que concierne al *objeto de las ciencias matemáticas,* pág. 563.)

4. Finalmente, el positivismo se indigna y protesta cuando se le tacha de materialismo ó de ateísmo; pretende permanecer neutral y no pronunciarse acerca de la exis-

tencia de Dios, del alma, de la substancia, y un instante después define el alma: *el conjunto de las funciones del cerebro y de la medula espinal;* y declara que el mundo entero está constituído por la materia y las fuerzas de la materia; que *no se puede explicar el origen del mundo ni por muchos dioses ni por uno solo.* Sienta por principio que las substancias nos serán siempre desconocidas, que no sabremos nunca lo que es una fuerza, una sensación, un espíritu, una materia; afirma, sin titubear, que la sensación no es más que materia transformada, que el alma no es más que materia, ó tal vez puras sensaciones asociadas; lo que, entre paréntesis, equivale á afirmar que una incógnita es igual á otra incógnita. Tan cierto es que, en materia semejante, la neutralidad es imposible, y que no se puede descartar á Dios y al alma de la ciencia sin venir á colocarlos fuera de la realidad.

Es en vano que el positivismo se indigne y proteste; por lo mismo que pretende explicar los hechos sin la substancia, el hombre sin el alma, y el mundo sin Dios, cae fatalmente en el fenomenismo que niega la substancia, en el materialismo que niega el alma, en el ateísmo que niega á Dios.

CAPÍTULO II

EL CRITICISMO Ó RELATIVISMO SUBJETIVO

Otra forma más radical del relativismo es el criticismo de Kant. El positivismo admitía cuando menos que, si lo absoluto es incognoscible por naturaleza, nada se opone á que conozcamos lo relativo tal cómo es en sí, es decir, los fenómenos con sus relaciones de concomitancia y de consecuencia. Según Kant, no podemos conocer nada, en absoluto; nuestra inteligencia está conformada de tal modo, que todos nuestros conocimientos, sean cuales fueren, percepciones sensibles, juicios del espíritu ó intuiciones de la razón, son necesariamente relativos, es decir, no solamente inadecuados, sino también infieles, como deformados por el elemento subjetivo que se mezcla con ellos necesariamente.

ART. I. — *Exposición del criticismo.*

Hemos analizado ya el sistema de Kant en Psicología *(Principios directores del conocimiento,* Parte histórica, sección II, cap. III, pág. 335); todavía volveremos á hacer mención de él en la Historia de la filosofía; contentémonos con recordar brevemente aquí las conclusiones de la *Crítica de la razón pura.*

1. Todo conocimiento resulta necesariamente de la síntesis de dos elementos: una materia dada por la experiencia y una forma que el espíritu le da aplicándole sus propias leyes.

Estas leyes ó formas, dependiendo de nuestra constitución intelectual, tienen un valor puramente lógico y subjetivo, es decir, constituyen *para nosotros* una necesidad de pensar de cierta manera, pero no constituyen *para el ser* una necesidad de existir así y no de otra manera; de suerte que, si nuestro espíritu estuviese diferentemente constituído y regido por otras leyes, las cosas se le presentarían bajo otro aspecto, y podríamos concebir y afirmar lo que actualmente nos parece absurdo é inconcebible.

2. Cometemos, pues, una verdadera petición de principio deduciendo del fenómeno el nóumeno, es decir, de lo que nos parece lo que es realmente en sí. De hecho, no podemos saber si la realidad corresponde á nuestros pensamientos, y el yo se halla fatalmente encerrado en sí mismo sin ninguna relación posible con el no yo. La verdad, tal como la podemos alcanzar, consiste, pues, no en la conformidad de nuestras representaciones con las cosas, sino, únicamente, en la armonía de nuestras representaciones consigo mismas. De lo que se deduce que la metafísica es una ciencia ilusoria, un simple capítulo de psicología, puesto que, creyendo estudiar las leyes del ser, en realidad no hacemos más que analizar las leyes y las formas de nuestro entendimiento.

ART. II. — *Discusión del criticismo.*

§ 1. — Es evidente que, rehusando á los principios de razón todo valor objetivo, el criticismo se pone en oposición directa con la creencia invencible y espontánea del espíritu humano, que ha visto siempre en ello no solamente

leyes del pensamiento, necesidades subjetivas, sino también leyes del ser, necesidades ontológicas. Falta demostrar que la observación psicológica justifica plenamente la creencia universal.

1. En efecto, Kant supone erróneamente que el objeto pensado es necesariamente exterior al sujeto pensante, y, por consiguiente, que éste no puede alcanzar á aquél más que á través de ciertos intermediarios, por medio de ciertas formas, que es preciso verificar siempre, y cuyo valor se puede siempre poner en duda. Ahora bien, en el acto reflexivo de la conciencia, percibimos, en una intuición única, individual, no solamente el fenómeno, sino también la causa que lo produce, no sólo la modificación, sino también el sujeto á que se adhiere, es decir, el *yo*. Aquí, pues, no hay ningún intermediario posible, ninguna forma que venga á interponerse entre el fenómeno y su causa, y el conocimiento que tenemos de ésta es necesariamente tan inmediato, tan objetivo, tan absoluto como el conocimiento que tenemos de aquél. Ahora bien, estando la intuición del yo implicada en todo fenómeno psicológico, la identidad del sujeto inteligente y del objeto conocido se realiza más ó menos en todo pensamiento, y he ahí por qué, según la observación de M. Fonsegrive, los principios de razón se nos representan como leyes *no solamente del espíritu en tanto que piensa, sino también del espíritu en tanto que existe;* leyes que el espíritu no afirma sino porque ve en ellas la condición necesaria de la realidad de que él mismo forma parte, y que no podría negar sin negarse á sí mismo.

Por eso, en vez de decir con Kant: los principios de razón son leyes necesarias de nuestro espíritu, no son, pues, leyes necesarias de las cosas; hay que invertir la oración y decir: los principios de razón son leyes necesarias de las cosas, y he ahí por qué son también leyes necesarias de nuestro espíritu.

2. De hecho, si las leyes de nuestro espíritu no fuesen al mismo tiempo las leyes de toda realidad, ¿cómo explicar la conformidad que se manifiesta á cada instante entre lo subjetivo y lo objetivo, entre las intuiciones *à priori* de la razón y los datos de la experiencia? Por el cálculo predicen los astrónomos la vuelta de una estrella, de un cometa, de un eclipse en tal momento preciso de la duración, en tal punto determinado del espacio; si en esto no hay más

que una simple combinación de leyes puramente subjetivas, ¿por qué misterio mi sensibilidad hace surgir en mí la sensación de una estrella ó de un eclipse, justamente en el lugar y momento fijados *à priori* por mi razón? ¿Es el efecto de la espera ó del deseo? y basta esperar ó desear una cosa para verla aparecer?

3. Pero, dirá Kant, esa conformidad viene precisamente de que nosotros aplicamos á las cosas las leyes mismas de nuestro espíritu ¿Qué tiene de sorprendente que lo vea todo verde el que mira á través de anteojos de ese color?

En este caso, ¿cómo explicar el desacuerdo que existe á veces entre lo subjetivo y lo objetivo? Porque, es un hecho, los datos de la experiencia contradicen á menudo las previsiones y los cálculos de la razón. En tales casos, á lo menos, no es, pues, lo subjetivo quien impone sus leyes á lo objetivo, sino al contrario es el objeto el que corrige al pensamiento y le obliga á reconocer que, si no está de acuerdo con la realidad, es por haber violado alguna ley superior que rige á la vez al sujeto y al objeto.

4. Después, si basta al espíritu mirar y aplicar sus formas sobre los datos de la experiencia para ver los fenómenos agruparse y ordenarse por sí mismos siguiendo sus relaciones de causalidad y de finalidad, ¿de dónde proceden los trabajos y los percances de los experimentos? ¿y cómo explicar que los hechos tan pronto se prestan como se resisten á las construcciones de la razón? Estas dificultades y estas diferencias no pueden venir del sujeto que es siempre el mismo; es menester, pues, que procedan del objeto.

5. En fin, si los principios fuesen únicamente constructores de la experiencia, cualquiera de ellos no importa cuál debería poder aplicarse á cualquiera representación fuese la que fuese, porque una materia puramente pasiva se deja fundir en cualquier molde. No sucede así; ciertos términos pueden ser ligados por una relación de causalidad, mientras que ótros se oponen á ello absolutamente. Todo esto prueba que la organización y el encadenamiento de nuestros conocimientos no tienen un valor puramente subjetivo; que, lejos de sufrir pasivamente las leyes de nuestro espíritu, el objetivo le hace á menudo crueles desaires, le obliga á reconocer sus errores y á corregirlos para ponerse de acuerdo con él.

6. No es menos cierto, replicará Kant, que nosotros pensamos con nuestro espíritu, y que un espíritu diferentemente constituído pensaría de otro modo que el nuestro. —Nosotros preguntaremos que es lo que debe entenderse por un espíritu diferente del nuestro.

a) Sin duda, si nuestros órganos sensorios estuviesen distintamente conformados, obrarían diferentemente sobre las impresiones exteriores, y, por consiguiente, nos darían sensaciones diferentes; pero nada hay en eso que pueda modificar las leyes de la razón: después de todo, la misma verdad, la misma relación científica puede ser expresada por símbolos diferentes, y la idea del círculo, por ejemplo, ó la del triángulo conserva las mismas propiedades, tanto si nos viene por la vista, ó, como sucede con los ciegos, por medio del tacto;

b) Si Kant quiere decir que podría existir un espíritu para el cual el principio de identidad no fuese verdad, ó que no fuera regido por el principio de razón suficiente, se lo negamos absolutamente; semejante espíritu no sería un espíritu. Porque un espíritu piensa ó no existe; ahora bien, buscar la razón de las cosas es el acto propio de todo pensamiento, como el principio de identidad es su condición esencial. De esto se deduce que un espíritu puede muy bien ser diferente del nuestro en *grado,* pero no en *esencia,* y que lo que es verdadero para nosotros es necesariamente verdadero para toda inteligencia real ó simplemente posible.

§ 2. —Agreguemos que el criticismo no escapa á ese escollo fatal de todo relativismo, que es el contradecirse á sí mismo.

1. Así Kant, que nos reprocha que cometemos una petición de principio deduciendo de lo que nos parece lo que es, no se da cuenta que él mismo cae en el círculo vicioso más grosero sirviéndose de la razón para probar su impotencia. Que nos diga, pues, en qué la razón que critica tiene más autoridad que la razón que es criticada, y con qué derecho, si carece de valor, pretende imponernos sus conclusiones.

2. Por otra parte, después de haber proclamado que los principios de razón son puras formas subjetivas de nuestro entendimiento, Kant declara que los fenómenos suponen necesariamente la existencia de los nóumenos,

de los cuales son manifestaciones: «Porque, dice expresamente, *no pueden existir apariencias sin que algo aparezca*». Lo que equivale á reconocer el valor objetivo de los principios de substancia y de causalidad; y, desde luego, no se ve por qué, si los fenómenos tienen su razón de ser en los nóumenos, las relaciones que existen entre éstos no serían la razón de las relaciones que vemos entre aquellos.

La conclusión exige, ó bien suprimir los nóumenos, como han hecho los discípulos de Kant, ó bien buscar en ellos la explicación no solamente de la existencia de los fenómenos, sino también de sus leyes.

3. En fin, otra grave inconsecuencia reside en la oposición flagrante que existe entre las conclusiones de la *crítica de la razón pura* y las conclusiones de la *crítica de la razón práctica.*

Pregúntase úno, en efecto, con qué derecho reconoce Kant al principio de obligación un valor objetivo y absoluto que niega á los principios especulativos de identidad y de razón suficiente, cuando únos y ótros presentan los mismos caracteres de necesidad, de universalidad; cuando tanto los únos como los ótros están concebidos y formulados por una sola y misma facultad que es la razón.

Por más que diga Kant que el objeto de la ciencia y de la especulación pertenece al mundo de los fenómenos, mientras que el objeto de la acción y de la conciencia moral depende del mundo de los nóumenos; no consigue atenuar así la contradicción, que sería demasiado chocante, si las exigencias de la razón pura perteneciesen al mismo orden que las de la razón práctica. Es ésa una distinción absolutamente gratuita; es olvidar que, antes de convertirse en leyes de acción, los principios de la razón práctica deben ser conocidos y, como tales, participar de las condiciones de todo conocimiento. Luego aquí, también se presenta la alternativa: si las leyes de la razón práctica tienen un valor objetivo y absoluto, los principios de la razón pura lo tienen igualmente; y si las leyes de la razón pura son subjetivas y relativas, otro tanto debemos decir de las leyes de la razón práctica.

Hasta aquí hemos demostrado contra Kant el valor objetivo de la ciencia y, en general, de todo conocimiento. Para ser completa, una refutación del criticismo debería también demostrar la realidad objetiva de las ideas trascendentales de materia, de alma y de Dios. Remitimos esta

discusión á la metafísica especial, en la cual tendremos que tratar *ex profeso* de la existencia de esas tres realidades.

Después de haber establecido la legitimidad de la metafísica contra el relativismo que la niega, sólo nos falta hablar de una teoría que, sin confirmar especialmente la metafísica, la envuelve con todos nuestros conocimientos en una duda universal: es el *escepticismo.*

El escepticismo se distingue del relativismo en que no ataca tanto al valor objetivo del conocimiento como á su certeza. Niega que podamos estar legítimamente seguros de nada.

Esta cuestión de la certidumbre ha perdido mucho de su importancia, porque hoy nadie niega que podamos estar ciertos de algo, aunque no sea más que de nuestros propios pensamientos; por eso después de los sutiles análisis de Kant, el problema del conocimiento se reduce por completo á la cuestión de su objetividad. Con todo, el debate entre escépticos y dogmáticos merece siempre ser puesto de manifiesto, á causa del lugar importantísimo que ocupa en la historia del pensamiento humano.

CAPÍTULO III

EL ESCEPTICISMO

ART. I. — *Exposición.*

§ 1. — El escepticismo (de σκέπτομαι, yo examino) sostiene que nosotros no podemos estar legítima y científicamente seguros de nada. Según su parecer, todas las opiniones son igualmente inciertas; así el sabio debe abstenerse de afirmar y de negar nada, para permanecer en duda universal, que es el único estado legítimo y definitivo del espíritu humano.

El debate entre escépticos y dogmáticos se sostiene, no sobre la *existencia* de la certeza, sino sobre su *valor.* Con razón ó sin ella, estamos seguros, afirmamos muchas cosas sin temor de engañarnos; es esto un hecho que nadie niega, ni aun los escépticos. La cuestión estriba en saber

si este estado es legítimo; si, después de haber observado todas las reglas de la lógica, tenemos el derecho de suponer que todo juicio subjetivamente cierto es, por igual razón, objetivamente verdadero. El dogmatismo lo afirma, el escepticismo lo niega. Examinemos las razones que se exponen por una y otra parte[1].

§ 2. *Parte histórica.* — En la antigüedad, el escepticismo ha tenido por representantes:

1. Los *sofistas,* que florecían en Grecia, en el siglo IV antes de Jesucristo: Protágoras, Gorgias, Cricias, Hipias y muchos otros. En realidad, tenían menos de escépticos, propiamente hablando, que de retóricos, dispuestos á sostener indiferentemente el pro y el contra sobre cualquiera cuestión, por interés ó por pura afición; profesores de elocuencia que pretendían formar abogados capaces de pleitear todas las causas, hombres de Estado hábiles para sacar partido de todas las situaciones.

2. Pirrón (275-365) erige la duda en sistema; por eso *pirronismo* se ha hecho sinónimo de *escepticismo.* Con todo, la duda no es para él más que una introducción á la moral, un medio de llegar á la calma, á la indiferencia en todas las cosas.

Pirrón parte de este principio, que *nosotros no podemos conocer nada de la naturaleza de las cosas.* No porque dude de las apariencias; confiesa que la miel le parece dulce y que la nieve le parece blanca; pero ignora si las

[1] Hagamos mención, por vía de recuerdo, de una teoría intermediaria que admite con el escepticismo que nada podemos conocer con certeza, sosteniendo, sin embargo, que podemos ir más allá de la simple duda para llegar á la probabilidad; que si, de hecho, nada es cierto, cuando menos hay ciertas cosas que son más probables que ótras. Es el *probabilismo,* llamado también *escepticismo relativo.*

Ese sistema fué el de la *Nueva Academia,* representada por Arcesilao y Carneades (siglo III antes de J. C.) Cicerón parece haberse afiliado á él; en efecto, leemos en el *De officis: Ut cæteri alia incerta esse dicunt, sic ab aliis dissentientes alia probabilia, alia non probabilia esse dicemus.* San Agustín ha tachado con una palabra, ó frase, la inconsecuencia del probabilismo: *Nihil mihi videtur absurdius quam dicere se verisimile sequi eum qui verum quid sit ignoret.*

En efecto, decir que una cosa es más ó menos susceptible de ser probada, es reconocer que se acerca más ó menos á la certidumbre. Ahora bien, si no existe certeza legítima, ¿cómo es posible acercase á ella?

Como se ve, entre el escepticismo y el dogmatismo no hay término medio posible; hay que afirmar ó dudar, y el probabilismo no es, en suma, otra cosa que un escepticismo tímido é inconsecuente.

cosas son tales cómo parecen serlo. En realidad, razones de igual fuerza pueden ser invocadas en pro ó en contra de todas las opiniones (παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται.)

Los motivos de duda son: la variedad de las sensaciones, la diversidad de las leyes y de las costumbres, la contradicción de las creencias, etc.

La sabiduría nos ordena, pues, suspender nuestro juicio sobre todas las cosas: es la ἐποχή. De esta abstención resulta necesariamente la calma, la ἀταραξία, que es á la vez virtud y felicidad. «Cuando existe la persuasión de que no hay ni verdad ni error, ni bienes, ni males, se ahorra la inquietud de las investigaciones y la vergüenza de los deseos superfluos ó de los temores miserables.»

3. Los *nuevos escépticos.* Enesidemo (siglo I antes de Jesucristo), que enseñaba en Alejandría, reduce á diez los argumentos escépticos: δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς; Agrippa los redujo á cinco.

Sexto Empírico, médico, que vivía en el siglo III después de Jesucristo, desarrolla con un nuevo brío, en sus *Hypotyposis pyrrhónicas,* las razones que tenemos para dudar de todas las cosas.

— El escepticismo, desconocido en la edad media, reaparece en el Renacimiento con Montaigne y Charrón, y más tarde con Bayle, Lamothe le Vayer, etc.

En cuanto al escepticismo de Pascal, de Hubet, de Lamennais, es más bien un medio de controversia y de apologética, destinado á conducir los hombres á la fe, que, según ellos, es la única capaz de dar al espíritu el reposo y la certidumbre que necesita. En fin, Hume, llamado el, último de los escépticos, se inclina más al *idealismo fenomenista.*

En nuestros días, el escepticismo, propiamente dicho, casi no cuenta ya con partidarios; entre los modernos, adopta, con preferencia, la forma más especiosa del idealismo y del relativismo.

§ 3. *Argumentos del escepticismo.* — Se reducen á cuatro puntos capitales, que son: la *ignorancia,* el *error,* la *contradicción* de las opiniones y de nuestras facultades entre sí, en fin, la *imposibilidad* en que nos hallamos de probar la *aptitud* de nuestro espíritu para llegar á lo verdadero.

1. Todas las verdades se sostienen de tal modo que

para conocer verdaderamente una, habría que conocerlas todas. Ahora bien, el campo de la verdad es inmenso y nuestro espíritu muy limitado: de lo cual se deduce que, no conociéndolo todo, no podemos conocer nada[1]. «¿Cómo creer, dice Pascal, que podamos alcanzar la verdad, pegados ó, mejor dicho, perdidos, como estamos, en un rinconcito de esta tierra, cuando todo el mundo visible no es más que un punto en el amplio seno de la naturaleza? Suspendido entre los dos abismos del infinito y de la nada, incapaz de comprender lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, el hombre, por su misma desproporción, vese obligado á permanecer distante de la realidad.»

2. Es un hecho que nos engañamos á menudo, hasta cuando creemos haber dado en lo cierto; no hay, pues, criterio infalible de verdad, y, desde luego, nada nos garantiza que no nos engañemos siempre.

¡Cuántas veces, en nuestros ensueños, creemos ver objetos reales, experimentar verdaderas sensaciones! Y, al despertar, cuántas veces nos sucede confundir las ilusiones de nuestros sentidos y de nuestra imaginación con la realidad!

3. El espíritu humano está en perpetua contradicción consigo mismo; varía:

a) Según los *siglos;* en otro tiempo, tales acciones eran permitidas, y aún encomiables, al paso que hoy son miradas como censurables y criminales, y el error de hoy es la verdad de mañana;

b) Según los *países;* se conocen los amargos arranques de Pascal: *¡Valiente justicia la que una montaña ó un río limitan! Verdad aquende los Pirineos, error allende;*

c) Según los *individuos;* la edad, el sexo, la salud modifican profundamente las opiniones; lo que es hermoso para úno, es feo para ótro, y éste halla agradable lo que disgusta á aquél;

d) Más aun, el mismo individuo se contradice á sí mismo, según las facultades que consulta: la razón con-

[1] En la introducción á sus *Estudios de la naturaleza,* Bernardin de Saint-Pierre cuenta cómo habia concebido el plan de hacer la historia de un fresal que se extendia por sobre su ventana, y cómo llegó á darse cuenta que la historia de esa sola planta exigiría muchas más fuerzas de las que dispone el hombre, puesto que sería menester estudiar sus relaciones innumerables, no sólo con todos los insectos que la visitan, con todos los animales microscópicos que la habitan, sino también con el aire, con el sol y con toda la naturaleza.

tradice á los sentidos; los sentidos se contradicen entre sí, y la razón, como éstos, se contradice á sí misma. Ahora bien, dice Pascal, *contradicción es mala señal de verdad.* Claro está que si percibiésemos las cosas tales cómo son en sí, no habría más que una opinión entre los hombres de todos los siglos y de todas las épocas; pues la verdad es una é idéntica á sí misma.

4. En fin, el *dialelo* (δι' ἀλλήλων, *lo uno por lo otro)* es el argumento más especioso del escepticismo, el que resume y supone á todos los demás.

Puede formularse así: Antes de admitir la legitimidad de la certidumbre, habría que demostrar la aptitud de nuestro espíritu para conocer lo verdadero; ahora bien, semejante demostración implica un círculo vicioso, puesto que no puede hacerse sin el concurso de esas mismas facultades cuya legitimidad está en tela de juicio. Como dice Montaigne, «para juzgar de las apariencias de los objetos, tendríamos necesidad de un instrumento judicativo; para verificar este instrumento, nos sería indispensable la demostración; para verificar la demostración, otro instrumento, etc.; sería estar en el potro».—*(Ensayos,* II, 12.)

La certidumbre no tiene, pues, ningún valor científico.

Art. II. — *Refutación del escepticismo.*

§ 1. — *Crítica de los argumentos escépticos.*

1. No es verdad que, en el orden de la especulación, esté todo necesariamente ligado á todo, y, por consecuencia, que el conocimiento de una sola verdad suponga la ciencia de todas las demás. Las verdades más abstractas y más generales son independientes de las que lo son menos; se puede aprender las matemáticas sin el auxilio de la física, y la física sin el concurso de la moral ó de la historia.

Descartes tiene, pues, razón al decir que el niño que ha hecho su adición según las reglas, puede estar seguro de haber hallado, respecto á la suma que examinaba, todo lo que la inteligencia humana pudiera hallar.

En el orden de la realidad concreta suceden las cosas indudablemente de otro modo. Aquí todo se sostiene y se encadena: los seres y los hechos dependen, en efecto, los únos de los ótros hasta lo infinito; pero, ¿qué se deduce de ello? ¿Que no podemos absolutamente conocer

nada de ninguna manera? — No, sino solamente que no podemos conocer cosa alguna de una manera adecuada; es decir, en tanto cuanto pueda ser conocida, bajo todas sus fases y bajo todas sus relaciones.

De que *no sepamos todo de nada,* para emplear la frase de Pascal, no se deduce que no sepamos nada absolutamente.

2. En cuanto al argumento que se saca del error, es incontestable que nos engañamos *con frecuencia,* y (lo que es de la esencia del error) que creemos estar en lo cierto aun cuando afirmamos lo que no es. Pero, de semejante premisa se deduce precisamente que no nos engañamos *siempre.*

Después, si nos equivocamos á menudo, con frecuencia también reconocemos nuestro error; ahora bien, esto mismo no es posible sino cuando hemos descubierto la verdad, porque el error no se reconoce más que comparándolo con su contrario.

Para inferir legítimamente del hecho del error su universalidad, su necesidad, sería necesario demostrar que, lejos de ser accidental, el error participa de la naturaleza misma de nuestro espíritu ó de cualquier vicio radical y permanente, que lo hace incapaz de comprender la verdad. Es lo que no podría hacerse sin contradicción. Luego es verdad que, si el error es siempre posible, no es nunca necesario, y que, si la razón es *falible*, no está fatalmente destinada al error.—(Cf. Lógica, *Las causas del error.)*

3. Por muy perturbadora que sea la contradicción de las opiniones humanas, no hay que exagerarla hasta el extremo de sostener con el escepticismo que los hombres no están de acuerdo sobre ningún punto; porque, realmente, si la divergencia fuera tan absoluta y tan radical, ningún cambio de ideas, ningún lenguaje, ningún comercio, ninguna vida social serían posibles, pues todas esas cosas suponen necesariamente la comunidad de ciertos principios.

Y de hecho, no se puede negar que todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos no hayan admitido cuando menos los principios fundamentales de toda ciencia y de toda moralidad; como dice Fenelón, *la misma razón que me enseña que dos y dos son cuatro, enseña en este momento la misma cosa en China y en el Japón.* Y hasta los escépticos mismos, digan lo que quieran, suponen, cuando menos, la certeza de los principios de contra-

dicción y de razón suficiente, toda vez que pretenden dar las razones de su duda, y que la principal de estas razones es la imposibilidad de admitir al mismo tiempo dos aserciones contradictorias.

Además, hay que distinguir aquí los principios en sí mismos de las aplicaciones que de ellos se hacen; los primeros, siendo esenciales á la razón, son idénticos en todos los que la poseen, mientras que las aplicaciones teóricas y prácticas, dependiendo más ó menos de los intereses, de las preocupaciones, de las pasiones y de una infinidad de causas extrañas á la razón misma, son necesariamente variables según los tiempos, los pueblos y los países.—(Cf. Moral general, *Valor de la conciencia,* pág. 43.)

Tocante á las pretendidas contradicciones de los sentidos, sólo son aparentes, como ya lo hemos dicho en Psicología. —*(Percepción ext.,* cap. II, art. III, pág. 164.)

4. Falta el célebre argumento del *dialelo.*

a) Es muy cierto que la razón no podría, sin salir de un círculo vicioso, demostrarse á sí misma su legitimidad, es decir, la aptitud que tiene para llegar á lo verdadero, y su derecho de ser verídica ante la evidencia; pero, antes de deducir de eso la duda universal, el escéptico debería probar que *toda verdad es demostrable* y que *todo lo que no se demuestra, es incierto.* Ahora bien, ya hemos visto en Lógica lo absurdo de semejante suposición.—*(Mét. de las cien. matem.,* cap. IV, art. II, pág. 563.)

En realidad, ésta es una aserción que se destruye á sí misma, porque, por una parte, admitirla sin demostrarla, es contradecirse abiertamente, y por ótra, intentar su demostración, es condenarse de antemano á caer en el círculo vicioso ó en el progreso á lo indefinido;

b) Con todo, apresurémonos á decirlo, la demostración de la legitimidad de nuestra razón no es imposible darla sino porque es soberanamente *inútil.*

En efecto, toda demostración tiene por objeto hacer evidente una proposición no evidente por sí misma.

Ahora bien, la aptitud de la razón para comprender lo verdadero, es una verdad de una evidencia tan indiscutible que no sólo es el supuesto necesario de toda demostración, sino que se halla implícita en toda afirmación y en todo pensamiento, y que no se podría poner en duda sin abdicar de la razón, sin renunciar á la naturaleza humana.

Verdaderamente, quiéralo ó no el más desesperado de

los escépticos no puede reconocer que duda sin afirmar implícitamente tres cosas como indudables:

Un *primer hecho,* que es su existencia propia; porque, para dudar, es necesario existir;

Una *primera condición,* á saber, la legitimidad de su conciencia, que le indica que duda;

Finalmente, un *primer principio:* el principio de identidad ó de contradicción, que le impide decir ó pensar que está cierto cuando duda.

Son éstas, tres verdades primordiales de una evidencia soberana y, por lo mismo, indemostrable, que no se puede negar sin contradecirse, de las que no se puede dudar sin afirmarlas, más aun, que se fortifican con todo lo que se hace para debilitarlas. Tenemos, pues, el derecho de concluir contra el escepticismo, que es tan inútil como imposible probar el derecho que tenemos para estar seguros ó ciertos.

§ 2. — Después de haber refutado los argumentos del escepticismo, fáltanos demostrar las contradicciones que hacen á este sistema tan absurdo en la teoría como irrealizable en la práctica.

1. Desde luego, sean cuales sean su forma y sus rodeos, viene en definitiva á sentar este problema contradictorio en su enunciado: ¿Es cierto que algo sea cierto?— Y, cuando se empeña en su discusión, se encierra en el círculo vicioso de querer demostrar por la razón la impotencia de la razón; en fin, cuando lo resuelve por la negativa, cae en la última y solemne contradicción, de afirmar la legitimidad de la certidumbre y la autoridad de la razón, en el momento mismo en que pretende negarlas. Se puede, pues, sacar en consecuencia, con Platón, que el escepticismo *lleva el enemigo consigo,* y que la duda, que destruye todo, se destruye también á sí misma.

2. Se concibe desde luego que semejante sistema sea prácticamente quimérico. «El hombre, dice Pascal, ¿dudará de todo, dudará de si duda, de si existe? No se puede llegar á tanto, y doy por hecho que jamás ha existido un pirrónico realmente perfecto. La naturaleza sostiene á la razón impotente y le impide desatinar hasta ese punto.»

Para ser consecuente consigo mismo, el escéptico debería abstenerse de hablar, de obrar, de pensar, porque toda palabra, todo pensamiento, toda acción misma implica un

juicio y una afirmación. *El papel del verdadero escéptico,* decía Spinosa, *es permanecer mudo. Ó sabéis lo que decís,* decía Platón á un escéptico, *ó no lo sabéis. Si lo sabéis, el hombre puede, pues, saber algo; y, si no lo sabéis, callaos, de otro modo todo el mundo os tratará de loco.»*

Cratilo, discípulo de Heráclito, lo había comprendido; según Aristóteles, contentábase con mover el dedo, y todavía era demasiado.

§ 3. — Además del escepticismo universal, distínguese un *escepticismo parcial* que limita su duda á tal ó á cual orden de verdades, porque contesta la legitimidad de tal ó cual de nuestras facultades.

Esta forma de escepticismo no escapa á la contradicción.

En hecho, toda crítica de nuestras facultades intelectuales supone la creencia en la legitimidad de estas facultades, porque no podemos criticarlas sino con ellas mismas.

Por otra parte, nada más arbitrario que semejante distinción entre nuestras facultades, teniendo todas el mismo derecho al crédito; si existe alguna razón para sospechar de una de ellas, la misma razón valdrá igualmente contra las ótras.

No se puede, pues, decir: Creo en esta facultad y rechazo creer en esta ótra. Si se cree, sin titubear, que existe placer y dolor, por la sola razón de sentirlos, y que $2+2=4$, por la mera razón de que nuestro entendimiento lo concibe con evidencia, preciso es creer, sin vacilar, que existen cuerpos, por la sola razón de que se les toca[1]; todo esto está al alcance de todos.

Luego, no hay tres partidos que tomar, sólo existen dos: *dogmatismo* ó *escepticismo.* Hay que decir: ni los principios absolutos, ni el yo, ni el mundo existen; ó bien: mi propia existencia, la del mundo, la de lo absoluto son tres verdades indubitables. No se puede ser escéptico á medias.

[1] Cualquiera otra solución nos parece incompatible con el *inmediatismo* de la percepción externa, aunque se restringiera, como lo hacemos nosotros, á los datos del tacto. Por lo demás, no hay que confundir la función propia del sentido, que es darnos la percepción inmediata é intuitiva de un objeto material por sus cualidades esenciales de extensión y de resistencia, con la función de la razón, que consiste en hacernos conocer su naturaleza íntima por medio del raciocinio y de la inducción.

Al escepticismo no se le determina una parte, ha dicho Royer-Collard: *desde que penetra en un alma, la invade por completo.*

Después de haber refutado el relativismo y el escepticismo, nos falta concluir en favor del *dogmatismo,* que admite al mismo tiempo la legitimidad y la objetividad de la certeza.

CAPÍTULO IV

El dogmatismo.

El *dogmatismo* (de δογματίζω, yo afirmo), es la doctrina que afirma todo, á la vez que la certidumbre es un estado legítimo del espíritu, y que el conocimiento tiene por objeto las cosas mismas y no solamente las modificaciones que producen en nosotros.

En la historia de la filosofía se distinguen dos clases de dogmatismos:

1. Un *dogmatismo ingenuo y exagerado,* según el cual podemos llegar á una certeza *absoluta, intuitiva* y *adecuada* sobre todas las cosas. Tal parece haber sido la ilusión del estoicismo, cuando proclama que el sabio está por encima de la duda: *Sapiens non opinatur.*

Ésa es, evidentemente, una pretensión insostenible, y se comprende que haya provocado una reacción en sentido contrario. Desgraciadamente esa reacción pasó más allá de su límite, y al falso dogmatismo que declara á la razón infalible, sucedió el escepticismo que la proclama radicalmente impotente.

2. La verdad se mantiene á igual distancia de estos dos errores. Está en ese *dogmatismo moderado y racional* que reconoce el alcance legítimo de la razón, sin perder de vista sus límites infranqueables. Afirma que podemos llegar, sobre varios puntos, á una certeza verdadera y objetiva, pero que la duda es también, en muchas circunstancias, el único estado legítimo del espíritu humano; que allí mismo donde nos parece haber alcanzado la certeza, el conocimiento que tenemos de las cosas no les es nunca plenamente *adecuado,* como lo daría á entender

la definición antigua de la verdad: *adæquatio mentis et rei,* sino solamente más ó menos conforme: *conformitas rei et mentis.*

3. De lo cual resulta que la ciencia humana es y será siempre una mezcla de conocimientos sólidamente demostrados y de ignorancias reconocidas como invencibles, y que, como dice Pascal, *el último paso de la razón es el de reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan.* — *Nescire quædam magna pars scientiæ.* — (Publio Siro.)

Lactancio resume muy bien todo el debate: «Entre los filósofos, dice, los únos han pretendido que se podía saber todo: éstos son insensatos; los ótros, que no se podía saber nada: éstos no son más sabios. Únos le han concedido demasiado al hombre, ótros le han concedido muy poco. ¿Dónde está la sabiduría? Ésta consiste en no creer que se sabe todo, privilegio que sólo corresponde á Dios, ni que no se sabe nada, lo que es propio del bruto. Entre estos dos extremos, hay un medio que conviene al hombre: es una ciencia mezclada de obscuridades y como templada por la ignorancia.»—*(Instit. divin.,* t. III, pág. 6.)

APÉNDICE

La duda metódica.

Además de la duda *escéptica,* que es un absurdo y una desgracia, además de la duda *racional,* que es la consecuencia necesaria de la imperfección de nuestro espíritu y que consiste en abstenerse de juzgar, en tanto que la evidencia no ha venido á determinar nuestra adhesión, hay también una duda *voluntaria,* que Fenelón, llama *la duda del verdadero filósofo:* es la duda *metódica.* Se puede definir así: una suspensión voluntaria y provisional de nuestro juicio respecto de una proposición tenida hasta aquí por cierta, á fin de comprobar su certeza sometiéndola á una nueva prueba.

I. — Muy pronto se ve en qué difiere la duda metódica de la escéptica.

1. Y, desde luego, en cuanto á su *materia,* la duda metódica puede recaer de nuevo sobre ciertas verdades ya admitidas, pero nunca sobre la legitimidad misma de nuestras facultades; por al contrario, supone necesariamente que la inteligencia tiene el derecho y el poder de darse cuenta de sus conocimientos; mientras que el supuesto de la duda escéptica, es la imposibilidad radical de la razón de llegar nunca á la certidumbre.

2. Diferencia de *objeto.* Como lo observa Kant, la suspensión del espíritu puede tener lugar por dos razones: ó por investigar los motivos de un juicio.

ó por no juzgar nunca; en el segundo caso, la suspensión del juicio es *escéptica, suspensio judicii sceptica;* en el primero, es *crítica, suspensio judicii indagatoria;* es el caso de la duda metódica. En efecto, la duda *metódica* es esencialmente un medio, un *método* para llegar á una certidumbre más sólida y más racional; por eso es hipotética y provisional; mientras que la duda escéptica es esencialmente un *fin,* un *sistema* resuelto y definitivo, la última palabra del espíritu. Es lo que Descartes expone claramente, cuando, hablando de su duda, *de un modo provisional,* dice: *No porque yo imitase á los escépticos que dudan por dudar y afectan estar siempre irresolutos; pues, al contrario, todo mi designio no tendía más que á asegurarme, y á rechazar la tierra movediza y la arena para hallar la roca ó la arcilla.* — *(Disc. sobre el Mét.* Parte III.)

3. En fin, la duda escéptica es *universal* en extensión, es decir, que se extiende absolutamente sobre toda certeza, sobre la razón misma y sus primeros principios. Al contrario, la duda metódica es esencialmente *limitada;* descansa necesariamente sobre un fondo de certidumbre; porque de una duda universal, ya sea real ó ficticia, escéptica ó crítica, no se puede lógicamente sacar nada.

Como dice Malebranche, *si la duda pirrónica es una duda de tinieblas que aleja de la luz, la duda cartesiana nace de la luz para producirla á su vez* [1].

II. — La utilidad de la duda metódica sabiamente comprendida y racionalmente practicada es incontestable. Es la condición de toda indagación y de toda demostración científica. *Antes de abordar la solución de un problema,* dice Aristóteles, *hay que empezar por dudar y por penetrarse de todas las dificultades que lo rodean.* — *(Metafísica,* tomo III.)

Por eso vemos por completo á la Escuela, y en particular á Santo Tomás, enumerar complacientemente todas las objeciones de que es susceptible una tesis antes de pasar á su demostración.

1. De hecho, hay siempre interés y provecho en pasar por el tamiz las verdades más seguras, en raciocinar su certeza, en ponerla provisionalmente á prueba, á fin de demostrársela y conquistarla de nuevo. Por este medio se la hace, sino más cierta, cuando menos más motivada y, por consiguiente, más firme; se la pone al abrigo de la objeción y de dudas venideras; y cuanto más consecuencias entrañan las verdades, y más expuestas están á los sofismas de las pasiones, tanto más importa también someterlas á la fiscalización de la duda metódica. *El sabio es un hombre que duda,* decía Cl. Bernard [2].

---

[1] Sin embargo, es evidente que Descartes no ha sabido guardar esta medida; pues llevando su duda á toda especie de certidumbre, de hipotética la hace *hiperbólica* quitándole por lo mismo, el medio de poder salir de ella, de otro modo, que por un círculo. En efecto, después de haber alterado todos los principios de razón, dudado de las verdades matemáticas, suponiendo que *Dios puede habernos creado de tal manera que seamos siempre engañados, hasta en las cosas que pensamos conocer mejor,* la lógica no le permite ya admitir la realidad objetiva de su pensamiento, ni la existencia substancial del yo, ni la conexión necesaria entre el pensamiento y el yo pensante. En una palabra, no tiene ya el derecho de formular como un principio inmutable su famoso: *Pienso, luego existo.* — *Ille dupliciter peccavit,* dice justamente Leibniz hablando de Descartes, *nimium dubitando et nimium facile a dubitatione decedendo.*

[2] El sabio es un hombre que duda, pero no un escéptico. "El escéptico es el que no cree en la ciencia; el sabio cree en la ciencia; aun admite en las ciencias experimentales un criterio ó principio científico absoluto, que es el determinismo de los fenómenos; no duda más que de sí mismo y de sus interpretaciones". — (Cl. Bernard.)

"En la especulación, dice Bacon, si se quiere empezar por la certidumbre, se acaba por la duda; en vez que si se empieza por la duda, si se tiene la paciencia de soportarla algún tiempo, se acabará por la certidumbre."

2. Pero, al reconocer la utilidad de la duda, guardémonos del exceso y no vayamos á hacer de ella la condición y el preliminar obligado de toda certeza, al punto de pretender, como muchos, que *una verdad de la cual no se ha dudado es una verdad problemática.*

En realidad, la duda metódica es tan imposible como inútil en presencia de las verdades de evidencia absoluta é inmediata, pues por una parte tienen el privilegio de forzar la adhesión del espíritu que las contempla, y por la ótra, una vez puestas en duda, ninguna demostración podría devolvernos su posesión.

Sección II. — IMPORTANCIA, MÉTODO Y DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA

CAPÍTULO ÚNICO

Una vez establecida la legitimidad de la metafísica, podemos hablar de la importancia de esta ciencia, indicar el método que le conviene, así como las partes en que se divide.

ART. I. — *Importancia de la metafísica.*

Siendo la metafísica, como hemos dicho, la ciencia del ser, principio de toda actividad y causa ó motivo de toda cualidad, se deduce que es, por esto mismo, la condición y el alma de todas las demás ciencias, «el tronco que las sostiene y las vivifica á todas, y de la cual no podrían separarse sin secarse y morir». — (Descartes.)

Responde á la necesidad superior de nuestra razón, que es conocer el fondo, el por qué de las cosas, penetrar hasta la substancia, hasta el ser, y, en cuanto es posible, hasta la causa que ya no tiene causa, hasta lo absoluto.

1. Por eso, el sabio, sea cual fuere su especialidad, no podría desligarse enteramente de las verdades metafísicas. El físico, que estudia las fuerzas de la materia, el químico, que busca resolver los cuerpos en sus elementos constitutivos, no pueden dispensarse de hacer, cuando menos, alguna hipótesis sobre la naturaleza de la fuerza y de la materia. El geómetra se forma necesariamente cierta concepción del espacio cuyas leyes y medida estudia. ¿Cuál es el biólogo que no ha intentado definir la

vida? ¿Y cuál es el historiador, verdaderamente digno de ese nombre, que se resigna á ignorar si acá en la tierra, está librado todo á la casualidad, ó si existe una Providencia que dirige los actos humanos y los acontecimientos de este mundo según un plan concebido de antemano? En una palabra, todo sabio, quiera ó no quiera, es metafísico, y si lo es inconscientemente, está expuesto á extraviarse en su camino.

2. Y no sólo es el sabio el que debe ocuparse de las cuestiones metafísicas, sino también todo hombre simplemente racional, porque son tan indispensables á la vida como á la ciencia. ¿De dónde venimos, á dónde vamos, qué somos? En otros términos, ¿cuál es nuestra naturaleza, nuestro origen, nuestro destino? Estas son, seguramente, cuestiones capitales, para todo ser que piensa. En realidad, es imposible escapar al problema de lo absoluto; preséntase á cada instante de nuestra existencia; está necesariamente envuelto en todas nuestras acciones y en todos nuestros pensamientos, y, aun cuando fuese insoluble, sería necesario discutirlo, demostrar su insolubilidad, y por qué razón. «Si hay que filosofar, dice Aristóteles, es menester filosofar; y si no es necesario filosofar, hay que filosofar también (para probar que no es necesario); de cualquier modo, pues, hay que filosofar.»

Hemos visto que sobre todos estos puntos la razón no está circunscripta á una impotencia irremediable; falta demostrar qué método debe seguir en este estudio.

ART. II. — *Método de la metafísica.*

§ 1. — Parménides, y más recientemente Spinosa, han pretendido aplicar á la metafísica el método de las ciencias matemáticas. Parten de ciertas nociones, concebidas *à priori,* sobre el ser en sí, sus modos y sus propiedades esenciales, después las aplican por vía de deducción y de consecuencia á las tres grandes categorías de la realidad: á la materia, al alma y á Dios. Esta es una marcha defectuosa.

1. En efecto, el objeto de la metafísica no es una idea puramente abstracta, sino el ser existente y real; ahora bien, para conocer un ser real, su existencia y su naturaleza, la primera condición es observar. Proceder *à priori,* en semejante materia, sería transformar la metafísica en

vana abstracción para venir á parar al idealismo más fútil, como les sucedió á los eleatas. Lo hemos dicho ya en otra parte: la consecuencia fatal de todo método falso es desnaturalizar el objeto á que se aplica. Sin duda la metafísica es una ciencia eminentemente racional; así y todo, es menester que la razón sea fecundada y puesta en posesión de su objeto. Ahora bien, la observación es la que le presta ese servicio, y he ahí por qué éste es el punto de partida obligado de toda metafísica seria.

2. ¿Pero de qué observación y de qué hechos conviene partir?

Algunos filósofos han pretendido separar los caracteres generales y las leyes esenciales del ser de los datos de la observación sensible por medio del análisis objetivo. Tal ha sido el ensayo ingenuo de los primeros sabios, de Tales, de Anaxímenes, de Demócrito, que pretendían sacar de la observación de los fenómenos materiales la noción y las propiedades de la substancia fundamental de que todas las cosas están hechas.

De este género es también la síntesis imcomparablemente más poderosa y más rigurosa de Aristóteles, que basa su *Filosofía primera* sobre los datos de la física (μετὰ τὰ φυσικά.)

Sin rechazar absolutamente ese método, se puede decir que, tomando por base las ciencias de la naturaleza cuyos progresos han sido tan tardíos, se condena á proceder con mucha lentitud, que supone numerosas y delicadas observaciones, quedando expuesto á frecuentes errores. Después, ¿cómo y con qué derecho deducir del ser material el ser espiritual? ¿No caeremos siempre en la tentación de reducir la substancia á la materia?

§ 2. — 1. Todas esas razones han conducido á los modernos á adoptar el camino abierto por Descartes [1], y á partir de la observación de sí mismo. Y de hecho, hemos visto que reflexionando sobre nuestros propios actos es como adquirimos las primeras nociones experimentales

[1] Sin dejar de reconocer en Descartes el mérito de haber inaugurado el método subjetivo, y dado á la metafísica su verdadera base partiendo del hecho de conciencia, preciso es confesar que no ha sido consecuente consigo mismo volviendo con tal prontitud al método sintético, caro á su genio matemático, al extremo de sostener que *para filosofar, es indispensable empezar por la indagación de las causas primeras, es decir, de los principios de los cuales se deducirá todo lo demás*

de causa, de substancia, de fin. Á más, hemos demostrado contra Kant que la intuición de la conciencia nos permite afirmar la identidad de las leyes del pensamiento y de las leyes del ser, y erigir los principios de nuestra razón en leyes ontológicas universales.

2. Este método es, pues, á la vez, el más corto y el más seguro. Comprende los tres procedimientos siguientes:

a) Recoger por la *reflexión* las nociones primeras y las leyes fundamentales de nuestro pensamiento, que son también las de la realidad;

b) Transportar fuera de nosotros por la *analogía* esas leyes y esas propiedades, no, empero, sin haberlas modificado más ó menos según los datos del análisis objetivo; porque, si el análisis subjetivo basta para revelarnos los caracteres generales del ser, en cambio no basta para hacernos penetrar la naturaleza íntima de sus principales categorías; hay que completar, pues, los datos de la reflexión por la observación exterior, so pena de ignorar la materia y no reconocer otra substancia que el espíritu;

c) Finalmente, falta que nos elevemos por el *raciocinio* hasta el ser primero é infinito, hasta Dios, sólo en el cual las nociones de ser, de causa y de fin revisten su carácter plenamente absoluto y verdaderamente metafísico.

§ 3.—En cuanto á la *certeza* propia de las verdades metafísicas es bastante delicada de caracterizar. Y, desde luego, al probar contra el positivismo y el criticismo que la metafísica es una ciencia verdadera, hemos demostrado, por lo mismo, que es susceptible de alcanzar la verdad y de engendrar la certeza; sin embargo, esa certeza, aunque *metafísica* en su esencia, está lejos de presentar siempre una exactitud y una precisión matemáticas.

1. Aquí los problemas son tan comprensivos y al mismo tiempo tan sutiles, suponen observaciones tan delicadas y tan numerosas, deducciones tan lejanas, que el espíritu, raras veces, es capaz de abarcar de una ojeada la cadena entera de los raciocinios; por eso la evidencia de la conclusión no tiene siempre esa claridad que obliga al asentimiento.

2. Tanto más cuanto que esas mismas conclusiones, no son, á menudo, verificables ni por la experiencia directa, como en física, ni por lo absurdo de sus contrarias,

como en matemáticas; porque la naturaleza y la constitución íntima de las causas y de las substancias de este universo son, á la vez, contingentes en sí mismas y se hallan fuera del alcance de los sentidos.

3. Agreguemos que la ciencia del ser infinito, de su naturaleza, de sus atributos, de sus relaciones con el mundo, encerrará siempre una parte de misterio necesariamente insondable á toda inteligencia creada.

Por todas esas razones, muchas conclusiones de la metafísica nunca serán más que aproximativas. Sólo podría hallar las fórmulas absolutas y definitivas, el que conociera el fondo mismo del ser y leyera en él, como en un libro abierto, la razón de los fenómenos: privilegio que sólo pertenece á Dios.

ART. III. — *Plan y división de la metafísica.*

Ordinariamente la metafísica se divide en dos grandes secciones: la metafísica *general* y la metafísica *especial.*

§ 1. — La metafísica *general* ú *ontología* es, según la definición de Aristóteles, *la ciencia del ser en cuanto ser,* ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν. Es la ciencia de las nociones universales, de los principios constitutivos del ser y de las condiciones más generales de toda existencia. Tales son las nociones de lo verdadero, de lo bello, de lo bueno, las ideas de causa y de fin, de substancia y de accidente, de contingente y de necesario, de finito y de infinito, de relativo y de absoluto.

Todas estas nociones han sido ya estudiadas en el *Curso* á medida que se han ido presentando [1]. Por consiguiente, no volveremos á estudiarlas aquí, concretándonos á la *metafísica especial.*

§ 2. — La metafísica *especial* considera al ser, no simplemente como ser, sino en sus tres formas concretas: el ser material, es decir, *el cuerpo;* el ser espiritual, que es *el alma,* y el ser absoluto, que es Dios. Comprende, pues, tres grandes partes: la *Cosmología,* la *Psicología* y la *Teología racionales.*

[1] Véase particularmente en Psicología *los Datos de la conciencia,* pág. 187, *el análisis de las verdades y de las nociones primeras,* págs. 291 y siguientes, y página 310; en Lógica crítica, el capítulo de *la verdad,* pág. 650; y en otros muchos pasajes.

1. La *Cosmología racional* ó metafísica de la naturaleza tiene por objeto, no el estudiar experimentalmente las leyes y las formas múltiples del ser material, como lo hacen las ciencias físicas y naturales, sino determinar racionalmente la constitución íntima de los cuerpos, como asimismo el principio y las condiciones de la vida en general.

2. La *Psicología racional* ó metafísica del alma tiene por objeto, no ya estudiar el alma por la observación y la experiencia, como lo hace, la psicología experimental, sino determinar racionalmente su naturaleza, sus destinos, así como el carácter de su unión con el cuerpo.

3 En fin, la *Teología racional* estudia la existencia, la naturaleza y la acción de Dios, no con el auxilio de la revelación y por el método de autoridad divina, como lo hace la teología positiva, sino por las únicas luces de la razón.

APENDICE

La moral como fundamento de la metafísica.

Kant, y en nuestros días la escuela criticista con Renouvier, al proclamar la primacía de la razón práctica sobre la razón especulativa, han pretendido fundar la metafísica sobre la moral.

Ellos dicen: Si estamos seguros de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, del libre albedrío, es únicamente porque estas afirmaciones son postulados de la moral; es porque la necesidad y el deber de obrar entrañan necesariamente la necesidad y el deber de afirmar. Ahora bien, no se puede obrar como hombre, es decir, moralmente, á menos de suponer que Dios existe, que el alma es inmortal, y la voluntad libre. Tenemos, pues, el derecho de afirmar todas estas cosas, siendo el primero de nuestros deberes creer en el deber y en todo lo que el deber supone, y de ese modo la moral llega á ser la base objetiva y el punto de partida obligado de la metafísica.

—Nosotros, por el contrario, pretendemos que la necesidad de obrar no implica por sí misma la necesidad de creer, y que la razón jamás tiene el derecho, en sus afirmaciones, de ir más allá de lo que ve. En efecto, preferir un camino á otro, no es afirmar necesariamente que el objeto se halle en esta ruta antes que en ótra, sino, solamente, que se le busca en esta dirección. (Vuélvase á leer lo que hemos dicho de la *Creencia,* tomo I, pág. 280.)

Decir que estamos obligados á creer ciertas verdades, únicamente porque son el supuesto de la acción, es trastornar el orden que quiere que la verdad que se ve, guíe á la acción, y no que la acción sea el criterio y la medida de la verdad. Lejos, pues, de ser el fundamento necesario de la metafísica, la moral, en sí misma, supone una metafísica sólidamente establecida.

Es indudable que debe existir conformidad entre la verdadera moral y la verdadera metafísica; pero no por postulados, por actos de fe ni por imperativos *á priori* es como debe proceder ésta, sino, como toda ciencia, digna de este nombre, por análisis, por inducciones é hipótesis racionalmente construídas, sin excluir, fuera de esto, las razones morales y sociales que también tienen su valor cuando se trata del hombre.

LIBRO PRIMERO

COSMOLOGÍA RACIONAL

La cosmología tiene por objeto el estudio racional del mundo externo, es decir, de los seres y de los fenómenos sensibles, como asimismo de las leyes fundamentales que los rigen.

Reduciremos este estudio á las cuestiones siguientes, que constituirán el objeto de otros tantos capítulos:

1. *Existencia del mundo exterior,* probada contra el *idealismo* que la niega.

2. *Naturaleza del espacio y del tiempo,* que son las condiciones de existencia y como las dos coordenadas del mundo exterior.

3. *Constitución íntima de la materia,* que es el soporte necesario de los fenómenos y de las propiedades sensibles.

4. En fin, *naturaleza de la vida* y caracteres que distinguen al ser orgánico del ser inorgánico.

CAPÍTULO I

Existencia del mundo externo. — El idealismo.

Después de lo que se ha dicho en Psicología del valor objetivo é inmediato de los datos de los sentidos; después de lo que acabamos de decir contra el escepticismo universal ó parcial, de la legitimidad de todas nuestras facultades de conocer, no podríamos abordar la demostración directa de la existencia del mundo externo, sin caer,

también nosotros, en el círculo vicioso que hemos reprochado al escepticismo. La evidencia se muestra, no se demuestra.

El sentido — y por él entendemos el tacto, en todas sus formas — tiene su legitimidad y su certeza, no de la razón, sino directamente de sí mismo[1]. Ya lo hemos dicho: no existe jerarquía de certidumbre entre las diversas fuentes de la evidencia. La razón, es verdad, explica y confirma la certidumbre de los sentidos, no la engendra como tampoco la de la conciencia; y, diga lo que quiera Cousín, el principio de causalidad no es «el padre del mundo externo.»

Nuestra tarea en presencia del idealismo, se limitará, pues, á refutar las objeciones que levanta contra la legitimidad de la percepción externa y, por consiguiente, contra la realidad del mundo externo ó corpóreo.

Art. I. — *Exposición del idealismo.*

§ 1. — La palabra *idealismo* es un término bastante vago, que ha sido aplicado á sistemas muy diferentes. En general, designa todo sistema que tiende á alterar la autoridad de los sentidos, y á reducir el objeto del conocimiento al sujeto del conocimiento.

Dejemos de lado el idealismo antiguo de los eleatas y de Platón, para no citar más que las formas diversas que ha revestido entre los modernos.

1. Hemos tenido, á menudo, ocasión de decirlo, la escuela cartesiana en conjunto, al relajar el lazo que une al alma con el cuerpo y al erigir en principio que la materia no puede obrar sobre el espíritu, ha caído, más ó menos, en el idealismo.

2. Se puede también considerar el criticismo kantiano como una especie de *idealismo trascendental,* por cuanto prueba la impotencia absoluta del espíritu humano á salir de sí mismo para alcanzar una realidad objetiva cualquiera, y por cuanto reduce la extensión, que es el atributo específico de la materia, á no ser más que una forma subjetiva de nuestra sensibilidad externa.

Sin embargo, siempre se distinguirá de él en lo que

[1] Recuérdense las objeciones que hemos levantado en Psicología contra la *teoría de la inferencia* (pág. 176.)

BIBLIOTECA NACIONAL DE MAESTROS

se refiere á cierta parte de la realidad exterior, y en suponer la existencia de *nóumenos* ó cosas en sí, causas desconocidas de los fenómenos que nos manifiestan nuestras sensaciones.

3. El idealismo, propiamente dicho, aquel del que vamos á ocuparnos aquí, se limita á negar la realidad objetiva de la materia y del mundo externo. — Es el de Berkeley.

§ 2. — Idealismo de Berkeley.

1. Berkeley (1684-1753) parte de la teoría de las *ideas representativas* (véase en Psicología, *Percepción externa*, página 169), según la cual no son los objetos mismos los que percibimos, sino las modificaciones que producen en nosotros; de lo cual deduce lógicamente que, en virtud de no existir nada que nos garantice que esas representaciones sean fieles, ni tampoco que correspondan á alguna realidad, no nos asiste ningún derecho para afirmar la existencia de un mundo exterior á nosotros.

En efecto, dice, nuestras sensaciones suponen, sin duda, una causa, pero, no pudiendo la materia obrar sobre el espíritu, esta causa necesariamente es espiritual; por otra parte, no es nuestro propio espíritu, porque esas sensaciones se nos imponen á pesar nuestro; falta, pues, que las ideas de las cosas nos sean sugeridas por el espíritu infinito, que es Dios. Lo que nosotros llamamos los *cuerpos* no son más que simples modificaciones del yo sin ninguna realidad objetiva; todo su ser se reduce á *ser percibido*, lo mismo que el ser del espíritu se limita á *percibir* y á pensar, según la definición cartesiana. De donde la fórmula del idealismo de Berkeley: *Esse est percipi aut percipere.*

Tal es el sistema por el cual Berkeley espera dar el golpe de gracia al materialismo. Y, de hecho, no se contenta con contradecirlo, sienta la tesis directamente contraria. El materialismo dice: sólo hay cuerpos; Dios y el alma no existen. Berkeley dice: no hay cuerpos; no hay más que Dios y espíritus. Por eso, la denominación más exacta de su sistema, sería *inmaterialismo.*

2. Es evidente que, negando la realidad del mundo externo, Berkeley se pone en contradicción flagrante con el sentido común que jamás ha vacilado sobre este punto.

a) Y de hecho, el acuerdo permanente de las sensa-

ciones que atribuímos al mismo objeto, sólo puede tener por causa la realidad de este objeto mismo; por otra parte, la identidad de las sensaciones producidas en nosotros y en nuestros semejantes, exige también una causa, la cual no puede ser más que la identidad de un mundo externo que obra simultáneamente sobre ellos y sobre nosotros.

Por más que el idealismo se empeñe en apelar á la imaginación, á la asociación de las imágenes, nunca conseguirá explicar que una ilusión tan grosera haya podido generalizarse al extremo de convertirse en una creencia invencible y universal;

b) También se puede reprochar á Berkeley la inconsecuencia de admitir otros espíritus semejantes al suyo, desde que no puede conocer su existencia más que por los fenómenos sensibles cuya objetividad repudia. Lógicamente no debería creer más que en su propio espíritu y en Dios.

Sea de ello lo que fuere, el idealismo dimana directamente del principio, sentado por Descartes, que nunca una materia podría obrar sobre un espíritu. No hay escapatoria, como ya lo hemos demostrado en Psicología, sino haciendo de la sensación el acto del compuesto humano, es decir, del alma y del cuerpo substancialmente unidos en un solo principio de operación. Es lo que no hay que perder de vista, al discutir los argumentos especiosos de Berkeley.

Art. II. — *Discusión del idealismo.*

§ 1. *Primer argumento idealista.* — Las cualidades materiales se reducen á puras sensaciones.

Berkeley hace constar, desde luego, que todo lo que pretendemos saber del mundo exterior nos viene por los sentidos, y que los sentidos no nos revelan substancias, y sí sólo cualidades. Y en realidad, dice, ¿qué es una substancia material sin sus cualidades? ¿Qué es una naranja, para nosotros, sino literal y únicamente esto: *amarillo, oloroso, blando, fresco, pesado, sabroso,* es decir, un conjunto de cualidades? — Luego, claro está que estas cualidades no son otra cosa sino diversas maneras de sentir, *sensaciones* que sólo tienen realidad en nosotros y para nosotros. De lo cual se infiere que lo que llamamos *cuerpo* no es, en suma, más que una *colección de sensaciones;* qu

ese *substratum* que suponemos en las cualidades sensibles y que buscamos fuera de nosotros, somos nosotros mismos, nuestro propio espíritu, y que, creyendo conocer un mundo exterior á nosotros, no conocemos en realidad más que á nosotros mismos, nuestros propios estados de conciencia. El objeto del conocimiento se reduce, pues, al sujeto del conocimiento.

La consecuencia es que, si se suprimiese en el mundo el sentido de la vista, del tacto ó del oído, lo que nosotros llamamos color, calor, sonido, etc., no existiría, y que suprimir todo sujeto *sintiente,* equivale á suprimir toda sensación, á aniquilar todas las cualidades, es decir, todos los cuerpos y el mundo externo por completo.— ¿Qué contestar á eso?

Hagamos, desde luego, esta concesión al idealismo, que, en efecto, todo no es objetivo en la sensación, como lo supone el vulgo; que todo lo que sentimos y vemos no existe fuera de nosotros tal como lo vemos y lo sentimos. Tal es, en particular, el caso cuando se trata de las *cualidades segundas,* color, calor, sonido, sabor y olor.— Es cierto, por ejemplo, que lo que llamamos vulgarmente *caliente* no está en el fuego, ni el sabor de lo *azucarado* en el azúcar.

1. No es menos cierto que ciertas sensaciones alcanzan directamente la realidad objetiva tal como es en sí misma; que el sentido del tacto, bajo todas sus formas, percibe inmediatamente la extensión, la resistencia, el movimiento; que estas cualidades son llamadas *primeras* porque existen en la materia tales como las percibimos, independientemente de la sensación que nos las hace conocer, y, por consiguiente, que por más que suprimamos al sujeto *sintiente,* no por eso dejarán de existir seres extensos, resistentes, movibles, esto es, cuerpos. Berkeley se empeña en hablarnos de la inconcebibilidad de la substancia material; lo que es inconcebible, es un movimiento sin un algo que se mueva, una resistencia sin alguna cosa que resista. (Véase en Psicología nuestras conclusiones relativas á la *Percepción exterior,* tomo I, página 178.)

2. ¿Quiere esto decir que las *cualidades segundas* sean puras modificaciones del sujeto, sin ningún valor objetivo, como lo pretende el idealismo?

De ningún modo; todo lo que se puede conceder, es

que las sensaciones que ellas provocan en nosotros no nos instruyen sobre la verdadera naturaleza de su causa. Pero, sea cual fuere la distancia que separa aquí á la sensación de la cualidad correspondiente, hay que admitir que esa sensación supone una causa y que esa causa no somos nosotros; porque, la conciencia lo afirma, nosotros no somos dueños de nuestras sensaciones; éstas se producen en nosotros, sin nosotros, á pesar de nosotros.

Preciso es sacar en consecuencia, que existen fuera de nosotros, independientemente de nosotros, seres capaces de provocarlas en nosotros, y que, exigiendo toda forma diferente de sensación una forma distinta en la excitación, supone también un agente exterior especial para producirla. Las cualidades segundas nos permiten, pues, también, conocer, aunque indirectamente, los cuerpos múltiples cuyo conjunto constituye el mundo exterior.

§. 2. *Segundo argumento.* — Berkeley pretende derribar esta distinción fundamental reduciendo las cualidades primeras á las cualidades segundas.

1. En efecto, dice, si la extensión y la resistencia fuesen cualidades objetivas, percibidas tales como son en sí, las sensaciones correspondientes serían independientes del sujeto, idénticas para todos; ahora bien, en realidad, son tan variables y subjetivas como pueden serlo las *cualidades segundas;* la *extensión* varía con la distancia; la *impenetrabilidad* cambia con la fuerza del sujeto: lo que resiste á un niño ó á un enfermo débil no detiene á un hombre robusto.

2. Por otra parte, las pretendidas *cualidades primeras* sólo nos son conocidas por intermedio de las cualidades segundas; así, la extensión se percibe por el color ó la temperatura, y la resistencia por el esfuerzo que es menester hacer para vencerla. Luego, ¿es posible, cuando se mira un papel blanco de forma cuadrada, que la forma sea objetiva y el color subjetivo?

— Nosotros sostenemos, al contrario, que las cualidades segundas son las que se reducen á las cualidades primeras y participan así de su objetividad.

1. En efecto, ya lo hemos dicho, en toda percepción está implicada cierta noción de extensión, precisamente porque todos nuestros sentidos no son en definitiva más que formas más ó menos dependientes del tacto. Ahora

bien, es evidente que esta noción de extensión no podría proceder del alma, que es esencialmente simple; es indispensable, pues, que proceda de algún objeto exterior, que también tenga extensión y, por consiguiente, que sea material.

2. Está fuera de duda que estas percepciones de extensión y de resistencia pueden ser más ó menos precisas según los sentidos, más ó menos variables según las circunstancias; porque, por muy objetivas que sean en su fondo, por lo mismo que lo son, según la definición de Aristóteles, *el acto común de lo sensible y de lo que siente,* encierran necesariamente un elemento subjetivo; pero estas variaciones cuantitativas no afectan en nada la naturaleza misma de la percepción, y una extensión, más ó menos grande, es siempre una extensión, como una resistencia, más ó menos fuerte, es siempre una resistencia. *Plus vel minus non mutat speciem,* decía la Escuela.

3. En conclusión, cuando Berkeley nos pregunta con qué derecho, en un pliego de papel blanco, separamos la forma del color para atribuir éste al sujeto y aquélla al objeto, contestaremos que, de hecho, consideramos ambas cualidades como objetivas, pero en grados diversos: lo extenso se halla inmediatamente en la forma misma donde se percibe, al paso que la ciencia y la razón nos ordenan objetivar el color, no tal como lo sentimos, sino solamente bajo la forma de movimiento material capaz de producir en nosotros esa sensación.

CAPÍTULO II

EL ESPACIO Y EL TIEMPO

El mundo exterior existe; ¿qué es? y ya que se le designa frecuentemente con el nombre de *naturaleza,* ¿qué debemos entender por este nombre?

La palabra naturaleza puede tomarse en diferentes sentidos. Unas veces significa la *fuerza productora* (de cualquiera manera que se la conciba) que causa todos los cambios que observamos en los seres corporales. Ótras,

el *conjunto de leyes* que presiden la existencia de los seres y la sucesión de los hechos. En su sentido más comprensivo, expresa á la vez el conjunto de los seres y de los fenómenos de que se compone el universo visible con las leyes que los rigen. Como dice Buffón, *la naturaleza es la manifestación de la omnipotencia divina: el tiempo, el espacio y la materia son sus medios, el movimiento y la vida, su fin.*

Y, desde luego, se nos representa como encuadrada en el espacio y en el tiempo. Esas son las *condiciones* universales del ser y como el teatro en el cual se desarrollan las existencias, donde se producen los hechos. Así, importa, ante todo, aclarar su noción.

ART. I. — *Consideraciones generales sobre el espacio y el tiempo.*

§ 1. *Analogías.* — Con razón ó sin ella, concebimos el espacio y el tiempo como cantidades *homogéneas, continuas, ilimitadas, necesarias.*

a) Homogéneas, es decir, que una porción cualquiera del espacio, si se hace abstracción de los cuerpos que lo llenan, y un intervalo cualquiera de tiempo, si se hace abstracción de los acontecimientos que lo ocupan, son idénticos á todas las demás partes del espacio y del tiempo de la misma magnitud;

b) Continuas: no admitimos ninguna solución de continuidad en el espacio ni en el tiempo; todas las porciones del espacio se tocan, y todas las fracciones del tiempo se suceden sin interrupción ni laguna posibles;

c) Ilimitadas: por muy lejos que la imaginación haga retroceder los límites del universo y del pasado, concibe siempre más allá un espacio y un tiempo capaces de contener otros seres y otros hechos;

d) Necesarias, en fin: no podemos concebir el espacio y el tiempo como si no existiesen. Aún en la hipótesis de que todas las cosas fuesen destruídas, nos las representamos como dos coordenadas vacías de todo contenido, pero que pueden siempre recibir otras existencias.

2. Siendo el tiempo y el espacio dos cantidades continuas, no están compuestas de unidades que sirvan para medirlas. Metafísicamente y *en sí,* la unidad de tiempo

sólo existe en el estado de límite; este tiempo más corto que todo tiempo asignable, se llama *instante matemático.* Psicológicamente y *para nosotros,* la unidad de tiempo es la duración más corta de que podamos tener conciencia: por ejemplo, una guiñada. Lo mismo sucede con el espacio; su unidad metafísica es ese límite llamado *punto matemático;* psicológicamente, es la extensión más diminuta perceptible á los sentidos.

3. Se mide el espacio por medio de cierta extensión tomada convencionalmente como unidad; en cuanto al tiempo, no puede medirse por sí mismo; se resuelve la dificultad midiéndolo por el espacio, gracias al movimiento que realiza la síntesis de ambos.

§ 2. *Diferencias.* — Aun cuando nuestras ideas de tiempo y de espacio son análogas, distan mucho de ser idénticas.

1. Concebimos el espacio como algo permanente é inmóvil, como una especie de receptáculo de tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad. El tiempo, al contrario, es esencialmente movible; nos lo imaginamos como un río que corre siempre en el mismo sentido; por eso no le atribuímos más que una sola dimensión, la longitud. Sus diversas partes son *sucesivas* y se excluyen la úna á la ótra, mientras que las partes del espacio son coexistentes, subsisten la úna al lado de la ótra y se suceden recíprocamente.

De esto resulta que la posición de un suceso en el tiempo, se determina por dos puntos: basta localizarlo entre el suceso que le precede y el que le sigue; mientras que para situar un objeto en el espacio, son necesarios, cuando menos, tres puntos.

2. La idea de espacio se obtiene por abstracción de los datos de la percepción externa, especialmente del tacto, que percibe directamente la extensión. Porque el espacio no es, de hecho, más que la extensión vacía y abstracta, como la extensión concreta no es más que el espacio lleno[1]. La idea de tiempo se obtiene por abstracción de

[1] Según Stuart Mill, lo que constituye la noción de espacio, es la sensación del movimiento muscular *no impedido;* y lo que constituye la noción de extenso, es la sensación del movimiento muscular *impedido.* Según su costumbre, el fenomenismo confunde aquí lo que *revela* con lo que *constituye,* y toma la sensación subjetiva por la cualidad objetiva.

los datos de la conciencia (auxiliada por la memoria) que percibe nuestros cambios íntimos. (Véase en Psicología *los Datos de la conciencia,* art. II, § 2, pág. 190.)

ART. II. — ***Diversas teorías relativas al espacio y al tiempo.***

Pocas ideas nos son más familiares que las de tiempo y espacio, y, no obstante, pocas hay cuyo análisis presente más dificultades; de ahí la variedad de las teorías que han sido propuestas para explicarlas. Se las puede reducir á tres tipos:

1. La teoría puramente *objetiva,* que hace del espacio y del tiempo realidades absolutamente independientes de nosotros y de las cosas.

2. La teoría puramente *subjetiva,* que no ve en ello más que formas de nuestro espíritu, sin ningún fundamento en la realidad.

3. En fin, una teoría *intermediaria,* subjetiva y objetiva á la vez, según la cual el espacio y el tiempo son relaciones concebidas por el espíritu, pero sugeridas por las cosas mismas.

§ 1. — *Objetivismo puro* de Newton y de Descartes.

1. Newton y Clarke conciben el espacio y el tiempo como dos absolutos, independientes de los objetos y de nosotros, infinitos y necesarios en el sentido propio de la palabra. En realidad, hacen de ellos dos atributos divinos: el espacio sería la inmensidad misma de Dios conteniendo todas las cosas en su seno, y el tiempo su eternidad.

Malebranche parece compartir esta opinión en sus *Entretenimientos metafísicos* (2.ª edición.)

—Sin duda, la eternidad divina coexiste en todos los tiempos reales y posibles, sin estar limitada por ninguno, lo mismo que la inmensidad divina contiene todos los espacios; sin duda, porque Dios es eterno, los seres y los fenómenos pueden sucederse sin fin; pero no es menos absurdo identificar el espacio y el tiempo con los atributos de Dios. Dios es esencialmente inmutable; su duración no podría ser, pues, sucesiva como el tiempo. Dios es esencialmente simple; su inmensidad no es, pues, divisible como el espacio.

2. También Descartes ha caído en un realismo exagerado haciendo del tiempo y del espacio modos de la realidad.

Según él, el tiempo se confunde con la duración mudable de las cosas, y el espacio con la extensión real, es decir, con los cuerpos mismos, puesto que en el sistema cartesiano la materia se reduce á la extensión. De lo que se deduce que suprimir los cuerpos y sus cambios equivale á suprimir el espacio y el tiempo.

—Esta concepción no responde de ningún modo á la idea que nos formamos del tiempo y del espacio. En efecto, nosotros los concebimos como cantidades homogéneas, indefinidas, y hasta necesarias, en el sentido que sobreviven á la destrucción de todos los cuerpos y de todos los acontecimientos. Ahora bien, en la concepción cartesiana, cambian de naturaleza con cada ser y con cada hecho; no se extienden más allá de la esfera de las existencias reales y desaparecen con ellas.

En el siguiente capítulo veremos las consecuencias que comporta esa identificación de la materia con la extensión y de ésta con el espacio.

§ 2.—*Subjetivismo puro* de Kant.

Según Kant, el espacio y el tiempo son formas *à priori* de nuestra sensibilidad y, como tales, se hallan desprovistas de todo valor objetivo. El *espacio* es esa forma de nuestra sensibilidad externa por la cual no podemos percibir los seres y los fenómenos exteriores sino yuxtaponiéndolos á ótros; el *tiempo* es la forma de nuestra sensibilidad interna, que hace que no podamos percibir nuestras modificaciones íntimas, y por ellas los cambios externos, sino colocándolos en orden sucesivo, esto es, únos á continuación de ótros.

Dependiendo estas formas únicamente de la constitución de nuestro espíritu y preexistiendo en nosotros á toda percepción, nada podrían tener de común con la realidad.

—Kant, sin duda, tiene razón al ver en las nociones de espacio y de tiempo una necesidad de nuestro espíritu que no puede representarse los seres y los hechos de otro modo que el úno al lado del ótro, ó úno después de ótro; pero yerra, al no reconocer en ello también condiciones objetivas de la existencia y de la posibilidad de las cosas.

Igualmente carece de razón al suponer que preexisten en nosotros á toda percepción; pues, al contrario, por la percepción de la extensión real adquirimos la idea de espacio, y por la conciencia de nuestras propias modi-

ficaciones adquirimos la idea de tiempo. Estas ideas son, pues, no medios ó condiciones, sino resultados de la experiencia, y, por consiguiente, tienen necesariamente cierto fundamento objetivo.

§ 3 — *Teoría intermediaria* de Leibniz.

Para Leibniz, el tiempo y el espacio no son ni seres, ni cualidades del ser, como quiere Descartes, ni formas puramente subjetivas de nuestro entendimiento, como supone Kant, sino *órdenes,* sistemas de relaciones. El *espacio* es el orden de los fenómenos en tanto que coexisten: *Ordo coexistentium, ut coexistentium;* y el *tiempo,* el orden de los fenómenos en tanto que se suceden: *Ordo successivorum, ut successivorum.* Sin embargo, según Leibniz, esas relaciones existen, no entre las cosas mismas, sino entre las *percepciones* que tenemos de las cosas, y como estas percepciones, en realidad, no son más que apariencias, ilusiones de nuestros sentidos, se infiere que nuestras ideas de tiempo y de espacio no tienen ningún valor objetivo.

Así, choques sucesivos, repitiéndose á muy cortos intervalos, nos dan la sensación de una duración continua, y un carbón encendido haciéndolo girar con rapidez, da al ojo la sensación de espacio continuo, aun cuando no exista, en realidad, ni duración ni extensión, puesto que los choques son instantáneos y el carbón no existe nunca más que en un solo punto á la vez.

—La definición de Leibniz nos parece justa, pero á condición de restituir á las ideas de tiempo y de espacio su valor objetivo, y observar que el orden de nuestras percepciones no puede tener otro fundamento que el orden que existe entre las cosas mismas.

1. Efectivamente, si el carbón no tuviese en sí mismo cierta extensión inicial, jamás su movimiento, por muy rápido que se le supusiese, podría engendrar en nosotros esa idea; y si cada uno de los choques tomado separadamente no tuviese cierta duración, jamás su repetición, por muy frecuente que se imaginase, podría causarnos tal ilusión. Hay que concluir, pues, que si los seres y los hechos se yuxtaponen y se suceden en nuestro espíritu, es porque primero se yuxtaponen y se suceden en la realidad.

Hecha esta reserva, la teoría de Leibniz es de todo punto aceptable.

2. Comprueba con razón que la formación de estas dos

ideas supone el concurso de la experiencia y de la actividad del espíritu.

a) La *experiencia* provee su materia, que no es otra que la extensión y la duración concreta y actual de los seres y de los fenómenos;

b) Por *abstracción,* el espíritu pasa á la idea de pura relación de coexistencia y de sucesión, que es precisamente nuestra idea de espacio y de tiempo reales;

c) En fin, generalizando esta noción, idealizándola con el auxilio de la imaginación, nos elevamos á un orden de coexistencia y de sucesión entre seres y fenómenos indefinidamente posibles, que constituye la idea de tiempo y de espacio imaginarios.

3. Hay que distinguir, pues, el espacio y el tiempo *reales* del espacio y del tiempo *imaginarios,* según que la relación de coexistencia y de sucesión esté concebida entre seres y hechos reales ó entre seres y hechos simplemente posibles.

a) El tiempo y el espacio reales son *limitados* y *contingentes* como las mismas existencias, porque toda relación es necesariamente de la misma condición que los seres que la sostienen. Así, Dios, al crear los cuerpos extensos y establecer entre ellos relaciones de coexistencia, ha creado el espacio real, del mismo modo que, al crear los seres variables y al establecer entre los diversos fenómenos relaciones de sucesión, ha creado el tiempo real.

El tiempo y el espacio concebidos así son rigurosamente coextensivos con el ser creado, y no podrían sobrevivir á su destrucción;

b) Al contrario, las ideas de espacio y de tiempo imaginarios, siendo concebidas independientemente de toda existencia real, revisten, por eso mismo, cierto carácter de necesidad y de ilimitación.

En efecto, pudiendo el omnímodo poder de Dios crear indefinidamente nuevos seres y nuevos fenómenos, no podríamos asignar ningún límite al espacio y al tiempo imaginados para recibirlos y contenerlos; más aún, concebimos ese tiempo y ese espacio como preexistentes y como supervivientes á toda criatura, porque Dios puede crear, aun cuando no lo haga, y conservar á la criatura aun cuando la aniquile.

Y he ahí cómo nuestras ideas de espacio y de tiempo parecen revestir algo de los atributos de Dios, algo de su necesidad, de su eternidad.

Como se ve, la teoría de Leibniz, si se la despoja de las hipótesis más ó menos gratuitas de la *monadología,* es la expresión misma de la verdad; da cuenta de una manera muy satisfactoria del origen y de los caracteres, contradictorios en apariencia, de nuestras ideas de espacio y de tiempo, y permite resolver racionalmente las pretendidas antinomias que Kant cree descubrir en ello, cuando afirma que se puede sostener con igual razón: que el tiempo ha tenido un principio y que el tiempo no tiene principio; que el espacio es limitado y que el espacio no es limitado, etc.

CAPÍTULO III

LA MATERIA

La percepción externa nos da, indudablemente, un conocimiento inmediato, objetivo y verdadero de la materia, pero no nos da la intuición de su esencia. Nos manifiesta sus propiedades fundamentales y características: extensión, impenetrabilidad, movilidad; en cuanto á la naturaleza misma y á la constitución íntima de la substancia material, es ésa una cuestión que ultrapasa absolutamente la experiencia para no depender más que de la razón y de la metafísica.

Las teorías relativas á la esencia de la materia pueden reducirse á tres principales: el *mecanismo,* el *dinamismo* y el sistema peripatético *de la materia y de la forma.*

ART. I. — *El mecanismo geométrico de Descartes*[1].

§ 1. *Exposición.* — 1. Descartes identifica la materia con la extensión geométrica pura y simple. La razón que

[1] Citemos, como recuerdo, el *Mecanismo físico* ó *Atomismo,* imaginado por Leucipo y Demócrito, admitido por Epicuro y cantado por Lucrecio. En esa hipótesis, la materia está compuesta de átomos (ἄτομος, *indivisible,* de ἀ, τεμνω), es decir, de elementos *extensos,* pero *indivisibles,* duros y pesados, existiendo en número infinito, moviéndose desde la eternidad en el vacío, y cuyo encuentro fortuito ha formado los diferentes cuerpos.

Tendremos que discutir esta teoría en lo que tiene de serio al hablar del origen del mundo.

Gasendo la renovó en el siglo XVII, después de haberla desembarazado de sus contradicciones más chocantes. Así, admite la creación de los átomos por Dios; rechaza el espacio infinito, el número infinito de átomos, su eternidad y esa declinación espontánea que les permite encontrarse por sí mismos.

para ello da, es que, en la materia, la extensión es la única cosa de que tenemos una idea clara y distinta, y sin la cual la materia no podría ser concebida.

Hagamos notar que, Descartes no dice: la *materia es extensión,* ó es *algo que tenga extensión,* porque entonces quedaría por explicar la naturaleza de ese algo; dice simple y absolutamente: *la materia es la extensión.* «Un cuerpo, dice en sus *Principios de filosofía*, tiene todo lo que lo hace cuerpo, con tal que tenga extensión en longitud, latitud y profundidad.»

2. En esta extensión es donde Dios produce el movimiento[1], y la diversidad de los cuerpos resulta de la diversidad de los movimientos en la extensión. En cuanto á la resistencia y á la fuerza, no son propiedades, sino simples relaciones entre los movimientos. *Denme la extensión y el movimiento,* concluye Descartes, *y haré el mundo.*

§ 2. *Discusión.* — 1. Claro está que semejante definición es sumamente incompleta, y que, reduciendo la materia á la extensión vacía y geométrica, Descartes hace de ella una pura abstracción. Como lo nota Leibniz, «lo extenso no significa más que una repetición, una multiplicidad continua de cierta substancia esparcida...; no basta, pues, para explicar la naturaleza misma de esta substancia que está extendida ó repetida.»

2. Esta definición está, además, en contradicción directa con la experiencia. Si la materia no es más que extensión, ¿cómo explicar su impenetrabilidad y la resistencia que opone? ¿Cómo explicar su acción sobre otra materia? «¿De dónde procede, pregunta Leibniz, que si un cuerpo choca con otro, la velocidad del primero se amortigua...? ¿Por qué causa un cuerpo voluminoso es más difícil de sacudir que uno pequeño? Porque, en fin, por sí misma, la extensión ni es dura ni pesada. Es menester, pues, admitir en el cuerpo chocado una resistencia, una fuerza, es decir, un elemento irreducible á la extensión é inexplicable por la sola extensión.»

[1] Tal es, en efecto, para Descartes, el único medio de explicar el movimiento. Su origen no puede existir en los cuerpos, inertes por sí y sólo capaces de transmisión; tampoco existe en los espíritus, que según él, no ejercen ninguna acción sobre los cuerpos. Hay, pues, que recurrir á Dios, no sólo como *primer motor*, causa primera del movimiento como de todo lo demás, sino como *motor único*, como causa física de todos los movimientos que se verifican en el universo.

3. La definición cartesiana de la materia conduce también á las más extrañas consecuencias.

a) En efecto, siendo toda definición necesariamente recíproca, debe poderse alterar los términos y decir: la extensión es la materia, y, desde luego, ya no existe diferencia entre dos cuerpos en sí y la porción de espacio que ocupan; y, como por otra parte el espacio abstracto es ilimitado, se deduce que el mundo material es infinito en extensión y que cada partícula de materia, por pequeña que sea, es actualmente divisible hasta lo infinito;

b) Desde luego, tampoco hay vacío posible; todo está lleno en la naturaleza. «Sin duda, dice Descartes, el espacio está vacío, como se dice que un cántaro está vacío cuando no tiene más que aire, como se dice que un vivero está vacío cuando no encierra ya pescados, aunque esté lleno de agua. Así el espacio está vacío á los ojos de los sentidos, nada contiene que sea sensible á la vista y al tacto, pero no por eso deja de encerrar una materia creada, una substancia extensa; se contiene á sí mismo»;

c) Pero, si todo está lleno, ¿cómo explicar el movimiento? En esta hipótesis ningún cuerpo puede ser movido sin tomar el lugar de ótro; éste, á su vez, deberá desalojar á un tercero, y así hasta lo infinito, puesto que la materia es infinita en extensión. Será indispensable, pues, una fuerza infinita para ejecutar el menor movimiento. Para contestar á esta objeción, Descartes imagina su *teoría de los torbellinos,* según la cual todo movimiento se verifica circularmente, como un anillo cerrado, de modo que el último cuerpo sacado de su sitio viene á ocupar el lugar del primero; de donde la imposibilidad del movimiento rectilíneo.

Se ve á qué dificultades intrincadas conduce el *mecanismo* cartesiano reduciendo la materia á la extensión.

Art. II. — *El dinamismo* [1].—*Las mónadas de Leibniz.*

§ 1. *Exposición* — Á la noción puramente geométrica de *extensión,* Leibniz substituye la noción dinámica de *fuerza.*

[1] Otra forma del dinamismo, del cual tendremos que hablar en la Historia de la filosofía al exponer la física estoica, es el *Hilozoïsmo* (de ὕλη, ξῷον, *materia viviente),* según el cual la vida, y, por consiguiente, la fuerza y la acción son propiedades esenciales de la materia: de suerte que el Universo constituye una especie de animal grande cuya alma sería Dios y cuyo cuerpo sería la materia.

1. La materia, para él, es esencial y únicamente *fuerza*, y, estando todo cuerpo compuesto de materia, es, por lo mismo, un *sistema de fuerzas*. Ahora bien, no puede existir compuesto sin componentes; el cuerpo está, pues, compuesto de unidades de fuerzas llamadas *mónadas* (de μονάς, *unidad.)*

Estas mónadas son necesariamente *simples* é *inextensas;* porque si fuesen extensas, serían por lo mismo *divisibles* y, por consiguiente, compuestas. Existen en número infinito en la más pequeña partícula de materia[1].

2. Tampoco aquí, notémoslo, dice Leibniz que la fuerza sea una propiedad, un atributo de la materia; es su esencia misma y toda su esencia; de ella fluyen todas sus cualidades. Leibniz lo declara expresamente: *Omnia* ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ *derivo;* la extensión misma no es á sus ojos más que un modo de aparición de la fuerza, una sensación que resulta de la pluralidad de las resistencias. Lo mismo, dice, que un carbón encendido, al cual se hace girar con rapidez, da al ojo la sensación de una circunferencia, es decir, de una línea continua, si bien, en realidad, sólo existe en un punto á la vez, así, una suma de fuerzas simples producirá en nosotros una suma de resistencias que, si están bastante unidas, nos darán la sensación de la extensión.

3. Sin embargo, Leibniz no admite que las mónadas puedan obrar las únas sobre las ótras; su actividad es interna por completo é inmanente. *Las mónadas no tienen ventanas por donde el movimiento pueda entrar ó salir.*

Además, á consecuencia de su gran principio de continuidad, que no admite saltos bruscos en la naturaleza *(natura non facit saltus),* les reconoce un principio de *percepción* y de *apetición,* es decir, cierta representación de las cosas, al mismo tiempo que cierto esfuerzo interno para pasar de un estado á ótro[2].

§ 2. *Crítica.* — 1. Digamos, desde luego, que esta *mónada* absolutamente simple é inextensa parécese mu-

[1] Se ve la diferencia que existe entre la *mónada* de Leibniz y el átomo de Epicuro; éste es una unidad de *extensión*, aquélla una unidad de *fuerza*.

[2] Estos diferentes pnntos serán explicados en la Historia de la filosofía.

cho á una abstracción realizada, á un punto matemático, es decir, á un límite al cual se atribuiría una existencia real.

Leibniz dirá, sin duda, que toda fuerza es necesariamente simple, sea; también es cierto que la fuerza en sí es una abstracción; que no puede existir concretamente sino en un *ser* fuerte, es decir, en una substancia de la cual emana ó en una substancia sobre la cual obra. Porque, ¿qué es una fuerza sin punto de apoyo, sin punto de aplicación, sino un movimiento sin motor? La mecánica misma lo reconoce, pues no concibe ni formula la cantidad de movimiento sino en función de la masa, *mv.*

2. Otra objeción grave es la imposibilidad de todo dinamismo para explicar la extensión. ¿Cómo, en efecto, las mónadas, es decir, lo que no tiene *extensión,* acumuladas en el número que se quiera, darán un cuerpo extenso? ¿Y cómo, si todo en nosotros y fuera de nosotros es absolutamente inextenso, podemos adquirir la idea de extensión?

Leibniz pretende que eso es confundir la extensión abstracta y geométrica, que es una concepción de la razón, con la extensión real y concreta, tal cual nos la dan los sentidos y que, realmente, no es más que una apariencia. En efecto, dice, *nadas* de extensión no darán jamás lo *continuo,* es decir, la extensión geométrica, pero pueden darnos muy bien la *sensación* de la extensión, la *apariencia* de lo continuo. Ahora bien, los sentidos no nos dan, en realidad, más que la pluralidad de las resistencias *(continuatio resistentis);* no tenemos, pues, el derecho de suponer otra cosa en la materia.

—Tampoco es menos cierto que nosotros debemos hallar en la realidad misma un principio de extensión verdadera y objetiva; porque, si el carbón encendido, para volver á la comparación de Leibniz, no tuviese *en sí mismo* cierta extensión, no ofrecería ninguna presa al ojo, y, si la superficie material no tuviese algún elemento continuo, la incompenetrabilidad de sus partes haríase inexplicable.

3. Leibniz pretende atenuar esa objeción multiplicando al infinito las mónadas en la menor partícula de materia; en realidad, no hace más que agregar la contradicción del número infinito, y engolfarse con Descartes en las dificultades inextricables del *vacío.*

4. En la Historia de la filosofía hablaremos de la hi-

pótesis que prohibe á la mónada creada toda acción transitiva, para encerrarla en sí misma. En cuanto á atribuirle ciertas percepciones y *apeticiones,* es suprimir la dualidad irreducible del espíritu y de la materia, para no admitir entre los dos más que una diferencia de grado; es merecer el reproche de Kant, que acusa á Leibniz de *espiritualizar la materia,* del mismo modo que Locke ha *materializado el espíritu.*

En resumen, Leibniz, en vez de remediar el mecanismo cartesiano, no hace más que dar en el escollo opuesto. Descartes, reduciendo la materia á la extensión geométrica, se imposibilitaba para dar cuenta de la resistencia; Leibniz, pretendiendo reducirlo todo á la fuerza, se inutiliza para poder explicar la extensión Como ambos no ven más que una faz del problema, he ahí por qué dan de él una solución incompleta, es decir, falsa [1].

Hay, pues, lugar para una tercera teoría que complete y corrija el mecanismo por el dinamismo y reuna en una síntesis armónica los elementos de verdad que encierran. Tal nos parece ser la *teoría peripatética,* á lo menos en sus grandes líneas.

Art. III. — *Teoría peripatética de la materia y de la forma.*

§ 1. *Exposición.* — 1. La materia no es, pues, ni una simple extensión pasiva, como pretende Descartes, ni una colección de fuerzas absolutamente simples, como quiere Leibniz; es, al mismo tiempo, *fuerza* y *extensión,* con esta reserva sin embargo, que ese doble elemento constituye, no la substancia misma de la materia, sino las dos propiedades fundamentales que la manifiestan á nuestros sentidos.

2. Ahora bien, esas dos propiedades presentan carac-

[1] Una forma de dinamismo que se presta menos á la objeción es la del P. Boscowich, jesuita austriaco (1711-1787). Admite también que los elementos últimos de la materia son elementos simples é inextensos, pero substanciales y que existen en número finito, aunque, en realidad, incalculable, en cada cuerpo. Estas unidades materiales están despojadas de toda percepción ó *apetición,* pero dotadas de una doble fuerza de atracción y de repulsión que las mantiene á una distancia determinada únas de otras, y cuyo juego explica todos los fenómenos de la naturaleza, al mismo tiempo que todas las cualidades de los cuerpos.

Esta modificación del sistema de Leibniz tiene sin duda su valor, pero deja subsistir la dificultad fundamental, inherente á todo dinamismo, que es la de pretender explicar la extensión por su negación

teres opuestos, y aun contradictorios, que no permiten ni explicarlas la úna por la ótra, ni reducirlas á un principio superior, que sería, á la vez, la razón de la úna y de la ótra: es, por una parte, la unidad, la simplicidad, la actividad, y por ótra, la pluralidad, la divisibilidad, la pasividad [1].

3. Hay que recurrir, pues, necesariamente, á dos principios constitutivos, absolutamente distintos aunque indisolublemente reunidos en la unidad de una misma substancia. El uno, principio de la cantidad, de la pasividad y de todas las propiedades geométricas de los cuerpos, es la *materia primera;* y el otro, principio de la cualidad, de la unidad, de la actividad, y, en general, de todas las propiedades dinámicas de los cuerpos, es la *forma substancial.*

La materia primera es concebida como una masa homogénea, continua, indefinidamente divisible, indiferente por sí en recibir todas las cualidades; bajo este respecto, llena con bastante exactitud las funciones de la extensión cartesiana.

La forma substancial, al contrario, eminentemente una, activa y principio de las determinaciones específicas de los diferentes cuerpos, representa bastante bien la mónada leibniziana.

Estos dos principios, incompletos por sí mismos é insuficientes para subsistir separadamente, se completan el úno por el ótro, y juegan en los cuerpos brutos un papel análogo al que el cuerpo y el alma desempeñan en el ser viviente, racional [2].

[1] Esta imposibilidad de explicar por un solo principio propiedades tan contrarias como la fuerza y la extensión, es la que hace insuficiente la *teoría atómica* de los químicos modernos, según la cual los elementos últimos de la materia serían átomos indivisibles, siempre en movimiento, dotados de propiedades geométricas, que se reducen á la *extensión,* y de propiedades dinámicas que se reducen á la *fuerza.*

Esta teoría tiene, sin duda, un valor *físico* muy real, puesto que comprueba el dualismo incontestable de las propiedades de la materia; pero carece de todo valor *metafísico,* por cuanto no procura resolver la antinomia de un átomo *extenso* y, no obstante, *indivisible.*

[2] Leibniz mismo conviene en ello en sus cartas á Arnauld. *Si el cuerpo,* dice, *es una substancia y no un simple fenómeno como el arco iris, ni un ser unido por accidente como un montón de piedras, no podría consistir únicamente en la extensión, y es menester concebir necesariamente algo que se llama forma substancial y que responde en algún modo al alma.*

Tal es el sistema peripatético, imaginado por Aristóteles, seguido por Santo Tomás y los grandes escolásticos, y que concilia felizmente el mecanismo de Descartes y el dinamismo de Leibniz.

§ 2. *Aplicación.* — Mostremos en un ejemplo concreto la necesidad y la irreducibilidad de este doble principio de toda materia.

1. Sea, por ejemplo, un cuerpo químicamente compuesto, un pedazo de cal viva, CaO. La observación vulgar nos muestra en él una masa divisible en una multitud de partes. El empleo del microscopio haría ir mucho más lejos, todavía, los límites de esta división; pero, por incalculable que sea, la razón nos dice *à priori* que el número de los componentes no podría ser infinito, y, por consiguiente, que tarde ó temprano llegaremos á los elementos primeros de esta materia, es decir, á la más pequeña cantidad de cal posible: es la *molécula,* compuesta, en el caso presente, de oxígeno y de calcio. Esta molécula no puede, pues, ser dividida sin ser destruída como molécula de cal.

2. Dividámosla, sin embargo, por medio del análisis químico, descompongamos esta molécula; la cal no existe ya, encontrándonos en presencia de dos átomos: un átomo de calcio y un átomo de oxígeno. Aquí se detiene el análisis porque hemos llegado á lo simple. Sin embargo, este átomo en sí tiene todavía extensión, y así tiene que ser, puesto que por su combinación con otros átomos constituye la molécula, la cual, repetida un cierto número de veces, compondrá la masa del cuerpo extenso. Por otra parte, no podría ser físicamente divisible al infinito so pena de estar compuesto de un número *actualmente infinito* de partes, lo que repugna; ¿cómo resolver, pues, esta contradicción aparente de un átomo extenso y, sin embargo, indivisible?

3. El principio material no podría ser suficiente, porque la extensión considerada en sí es una cantidad, y toda cantidad es indefinidamente divisible. Hay, pues, que admitir en este átomo un segundo principio absolutamente distinto, que le da su unidad como su individualidad y que, exigiendo absolutamente tal cantidad determinada de materia para constituir el oxígeno ó el calcio, se rehusa absolutamente á toda división ulterior. Aquí dividir

sería aniquilar, como sucedería, con poca diferencia, si dividiéramos un organismo; sería matarlo. Ahora bien, si tenemos el poder de dividir y aún de descomponer la materia, su destrucción y su creación son operaciones que exclusivamente pertenecen á Dios.

De lo dicho se infiere que la materia, aunque siempre extensa, no es divisible hasta lo infinito; que el *límite* de su división es el átomo, y que la *razón* de la indivisibilidad del átomo, es la forma substancial que le da su unidad, su individualidad.

APÉNDICE

Las leyes de la materia.

I.—Lo hemos dicho, la actividad de la materia se traduce necesariamente por movimientos; las leyes de la materia se reducen, pues, en suma, á leyes de movimiento, y las ciencias que las estudian no son más que formas diversas de la mecánica: la química es una mecánica atómica, la física una mecánica molecular, y la mecánica, propiamente dicha, una mecánica de masas.

Ahora bien, existen tres leyes fundamentales de la materia, que son, por consiguiente, los principios superiores de toda mecánica.

1. *Por sí misma la materia es indiferente al reposo ó al movimiento,* pues puede pasar sucesivamente de un estado á ótro. Vemos, en efecto, que todo cuerpo es susceptible de movimiento activo y pasivo, es decir, capaz de transmitir y recibir el movimiento.

2. *La materia debe necesariamente estar en reposo ó en movimiento;* porque no hay término medio posible.

3. Sin embargo, *la materia es radicalmente incapaz de darse el movimiento, y, cuando lo ha recibido, de detenerlo, ó de cambiar su velocidad ó dirección.* Es la ley de la *inercia de la materia,* descubierta por Képler. Puede formularse así: *por sí misma la materia permanece indefinidamente en el estado de reposo ó de movimiento que se le ha dado* [1].

De donde el gran principio de la *conservación de la fuerza,* como de la materia: *nada se pierde ni se crea, ni como fuerza ni como materia.* Hay transformación, no podría haber ni destrucción ni creación; la cantidad de materia y de energía es, pues, constantemente la misma en el mundo [2].

De ahí también la ley descubierta por Newton de la *igualdad de la acción y de la reacción.* Leibniz había admitido por intuición estas dos grandes leyes,

[1] No hay que confundir la *inercia* con la *inacción.* Una substancia absolutamente inactiva no podría existir; como lo dice Leibniz, *quod non agit substantiæ nomen non meretur.* No es menos cierto también que la fuerza y la acción de la materia no se manifiestan necesariamente por el movimiento actual.

[2] Descartes sostenía, sin razón, que la *cantidad de movimiento* es constante en el universo; Leibniz prueba *(à priori)* que lo que es constante, es la *cantidad de fuerza,* es decir, la suma de la energía potencial y actual.

pero no han sido demostradas experimentalmente hasta un siglo después. Á Lavoisier pertenece la gloria de haber sido el primero en demostrar por los hechos, la conservación de la materia, que es el primer supuesto de toda química [1], del mismo modo que las experiencias de Máyer han establecido definitivamente la conservación de la fuerza, que es la ley fundamental de toda mecánica.

II. — *Contingencia* de las leyes de la naturaleza.

1. Y, desde luego, estas leyes son *constantes*, es decir que, en igualdad de circunstancias, las mismas causas producen siempre los mismos efectos. Es indudable que son necesarias en el sentido de que, una vez sentadas, todas las circunstancias requeridas para la producción de un fenómeno, este fenómeno se producirá necesariamente; pero esta necesidad es puramente *hipotética*. es decir, subordinada á tal ó á cual hipótesis, la cual, siendo contingente por su naturaleza, lleva consigo por lo mismo, la *contingencia* de la ley que acondiciona. Así, es una ley necesaria que el agua destilada, elevada á la temperatura de 100° bajo la presión 760, entre en ebullición; pero no es necesario que el agua sea sometida á esa presión ó á ese calor; tampoco es absolutamente necesario que haya agua, calor y presión; *á fortiori* la ley de la ebullición no es necesaria, porque siendo toda ley esencialmente una relación, es de la misma condición que los fenómenos y los seres que ella rige.

2. Ciertas leyes aun parecen contingentes en un grado más alto, en el sentido de que no resultan necesariamente de la naturaleza de las cosas, según la definición de Montesquieu. Es una ley, por ejemplo, que la tierra haga su revolución diurna de oeste á este; ¿qué impide, por ejemplo, que, permaneciendo, por otra parte, todas las cosas en su mismo lugar, lo verifique girando de este á oeste? [2]

Corolario. — Siendo contingentes las leyes de la naturaleza, y siendo Dios omnipotente y libre, se sigue de ahí que el milagro es intrínseca y extrínsecamente posible.

---

[1] Persio había dicho ya:

.....Gigni
De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.
(SÁT. III, v. 83.)

[2] Esta cuestión de la contingencia de las leyes de la naturaleza está ligada á los problemas más trascendentales de la metafísica: á la existencia de Dios, de la libertad y de la causalidad misma; de ahí las discusiones á que da lugar.

Los panteistas como Spinosa y Hégel, los materialistas, los positivistas van hasta negar toda distinción entre *real* y *posible*, entre *contingente* y *necesario*. Según ellos, nada es posible más que lo que sucede efectivamente, y lo que no acontece, es, por esa misma razón, imposible. En efecto, dicen, nada de término medio: si todas las condiciones requeridas para la aparición de un ser ó de un hecho se han realizado, este ser ó este hecho no es solamente posible, es real, y hasta necesario; y, si falta alguna condición, este hecho ó este ser, no solamente no es real, sino que es también imposible. Sólo lo real es, pues, posible, y todo lo que es posible es real, y la cuestión de saber *por qué* tal individuo ó tal fenómeno existe más bien que tal otro, queda, por lo mismo, suprimida.

— La objeción confunde aquí la imposibilidad *hipotética* con la imposibilidad *absoluta*. Claro está que una cosa no puede existir si le falta alguna condición requerida; pero la cuestión está precisamente en saber si esa condición re-

CAPÍTULO IV

LA VIDA

Además de los cuerpos brutos é inorgánicos, la naturaleza ofrece á nuestra vista seres vivientes y organizados; por eso, después de haber estudiado la constitución íntima de la materia, la cosmología debe abordar el estudio racional de la vida.

1. La vida es susceptible de muchos grados y de muchas formas. Se distinguen:

a) La vida simplemente *vegetativa,* que se limita á las dos funciones elementales de nutrición y de reproducción;

b) La vida *animal,* que agrega á la anterior la sensación, las funciones de relación, tales como la locomoción, cierta percepción, apetitos, y toda una psicología inferior que de ella resulta;

c) La vida *humana,* que, además de las funciones de la vida vegetativa y sensitiva, comprende operaciones espirituales, tales como el pensamiento propiamente dicho, la reflexión y las determinaciones libres;

d) En fin, la vida *absoluta* y *divina.*

La cosmología se limita á estudiar la vida en sus caracteres esenciales y más generales que se encuentran hasta en sus formas, aun las más humildes, en el animal y en la planta. Las cuestiones metafísicas que promueve

quería puede ó no puede faltar *absolutamente.* Ahora bien, el solo hecho del *principio* ó del *cambio* establece empíricamente la contingencia de los fenómenos y de sus leyes; demuestra que tal modificación podia absolutamente no existir, puesto que, de hecho, no existía.

Otra prueba evidente que todo lo que es simplemente posible, no existe real y necesariamente, es que depende con frecuencia de nosotros sentar tal ó cual condición que dará nacimiento á nuevos seres ó á nuevas modificaciones de seres ya existentes.

Sin contingencia, por otra parte, la causalidad no existe; porque la causalidad es la determinación de un fenómeno, no por sí mismo, sino por ótro. Ella prueba, pues, que este nuevo hecho no tiene su razón de ser en sí mismo, sino en otros hechos de los cuales depende por la ley de causalidad.

Como se ve, la distinción de lo real y de lo posible, de lo contingente y de lo necesario se apoya en último análisis sobre la existencia de la libertad y aun de la causalidad; de ahí la objeción que Kant saca del determinismo universal para contestar la existencia del libre albedrío. Véase en Psicología las *Objeciones contra la libertad* (art. II, § 2, pág. 368.)

la vida espiritual y propiamente humana, pertenecen á la psicología racional. En cuanto á la vida divina, tendrá su lugar natural en la teodicea.

2. La vida puede ser considerada desde un doble punto de vista:

a) Del punto de vista de sus *efectos,* es decir, de sus funciones diversas y de sus manifestaciones externas; es el punto de vista estrictamente *biológico;*

b) Del punto de vista de la *causa* y del principio que produce y explica esas operaciones y esos fenómenos; es el punto de vista propiamente *metafísico.*

Sin embargo, como la naturaleza de la causa no puede deducirse sino de la naturaleza de sus efectos, se desprende que, antes de pasar á la cuestión metafísica del principio y del origen de la vida, es necesario determinar exactamente la naturaleza de la acción vital y los caracteres externos que distinguen al ser viviente del ser inorgánico.

ARTÍCULO PRELIMINAR. — *Caracteres distintivos del ser viviente y de la acción vital.*

§ 1. *La acción vital.* — El signo característico de la vida, es la acción, el *movimiento: vita in motu,* decían los antiguos. Y, realmente, desde que un animal ha dejado de moverse, desde que una planta ha cesado de echar yemas y hojas, decimos que han muerto.

1. Sin embargo, no todo movimiento y toda acción son signos de vida. La materia, también, es susceptible de movimiento; pero su movimiento le viene de afuera; se ciñe á recibirlo y á transmitirlo. Al contrario, el movimiento vital procede de adentro: *motus ab intrinseco;* el ser viviente *se mueve por sí mismo;* he ahí por qué Platón y Aristóteles definen el principio de la vida: un principio de movimiento, ἀρχὴ κινήσεως, algo que se mueve por sí mismo, αὐτοκίνητον, κίνησις ἑαυτὴν κινοῦμένη.

2. El movimiento vital no es solamente *espontáneo,* es también *inmanente,* es decir, que el ser viviente es, á la vez, su *principio* y su *fin.*

El movimiento inorgánico es esencialmente *transitivo;* procedente de afuera, tiene su término afuera; no hace más que atravesar el ser sin contribuir para nada en su progreso; al contrario, la acción vital (por ejemplo, ali-

mentarse, moverse, sentir, etc.), tiene por objeto la conservación y el desarrollo del ser mismo en el cual pasa la acción. En realidad, el ser viviente se mueve él mismo y para sí mismo. La *espontaneidad* y la *inmanencia,* tales son, pues, los dos caracteres propios de toda acción vital.

§ 2. — *Caracteres* que distinguen al ser viviente del ser inorgánico.

1. Y desde luego, el ser viviente está compuesto de *órganos,* es decir, de partes heterogéneas que concurren todas á la conservación y al desarrollo del conjunto.

«El ser orgánico, dice Kant, es el ser en el cual todo es recíprocamente objeto y medio; es decir, que en él todas las partes coexisten en consideración del conjunto, y el conjunto mismo existe en consideración de las partes». Y Cuvier: «El ser viviente forma como un sistema cerrado cuyas partes, en su totalidad, concurren á una acción común por una acción recíproca». Esto es lo que hace de él un *individuo,* es decir, un todo *esencialmente uno,* que no se puede dividir sin destruirlo; mientras que el ser inorgánico nunca será más que un hacinamiento de partes homogéneas sin unidad verdadera ni dependencia las únas de las ótras, de modo que se puede agregar ó quitar sin comprometer en nada la existencia del conjunto. Luego, *división* y *especialidad* de las funciones entre sus diversas partes, después *solidaridad* y *cooperación* de estas funciones á un propósito final: tal es la esencia misma de todo organismo.

2. En cuanto á su *origen,* el ser inorgánico se forma bajo la sola acción de las fuerzas físicas y químicas; viceversa, el ser viviente supone además la acción de una fuerza especial que es la vida misma; el ser viviente no procede más que del ser viviente: *omne vivum ex ovo; omne ovum ex vivo.*

3. Otro rasgo característico del ser viviente, es su modo de *conservación* y de *acrecentamiento.* Mientras que la masa inorgánica, la roca, por ejemplo, crece exteriormente, es decir, por anexión, por simple *yuxtaposición* de materiales extraños, el ser viviente crece por dentro, por *intususcepción:* se asimila los elementos tomados al mundo exterior, al efecto de reparar sus pérdidas. De ahí lo que se llama el *torbellino vital,* caracterizado por la renovación continua de la materia y la permanencia invariable de la

forma. Ahora bien, nada de análogo se verifica en el ser inorgánico; no se nota en él ninguna renovación molecular, ninguna virtud reparadora.

4. Sin embargo, este circuito vital no es perpetuo en su duración. En cuanto el ser viviente ha adquirido cierto desarrollo, duradero un tiempo más ó menos largo, según sus fuerzas y su especie, la nutrición se modera, resultando deficiente para reparar las pérdidas: el organismo va consumiéndose poco á poco, después muere. ¡La muerte! Otro fenómeno que no tiene su semejante en el mundo de la materia. La roca crece y se conserva indefinidamente; puede sin duda ser destruída por cualquier choque exterior, ó descompuesta por algún agente químico; por sí misma no implica ningún límite fijo á su duración en el tiempo ni á su desarrollo en el espacio.

Resumiendo todos estos hechos de observación más ó menos directa, podemos dar de la vida esta definición nominal: *la actividad inmanente por la cual un ser orgánico es capaz de alimentarse, de crecer y de reproducirse.*

— Después de los hechos, veamos las *teorías.*

Si todo el mundo está conforme en reconocer que la vida se manifiesta por cierto número de funciones, en cambio las opiniones se dividen cuando se trata de determinar cuál es la *causa* inmediata de esas operaciones y de qué naturaleza es el *principio* de la vida. Esta es propiamente la cuestión metafísica.

Únos creen poder dar cuenta de los fenómenos vitales por medio, únicamente, de las fuerzas físicas y químicas, tales como se encuentran y obran en el mundo de la materia: es la hipótesis *mecanista, ó mecánica.*

Ótros suponen que son debidos, no á las propiedades de la materia bruta, sino á propiedades especiales de la materia orgánica: es la teoría *organicista, ú orgánica.*

Ótros, en fin, pretenden que la vida no puede explicarse sino por la acción de un principio superior llamado *principio vital,* verdadera forma substancial que, después de haber determinado la organización de cierta cantidad de materia, preside á su funcionamiento: es la tesis *vitalista.*

Art. I. — *El Mecanismo.*

§ 1. *Exposición.* — Descartes puede ser considerado como el verdadero autor del mecanismo, porque las teorías antiguas de Epicuro y de Lucrecio tienen un carácter más poético que científico.

1. Según él, la vida, como todos los demás fenómenos del mundo sensible, se reduce á un modo de movimiento; y el ser viviente se distingue del ser inorgánico, no por alguna realidad ó principio especial que falta á éste, sino únicamente por el arreglo de las partes materiales que lo componen, y los movimientos que de ello resultan. Los fenómenos vitales de respiración, de digestión, de circulación, etc., se reducen á oxidaciones, á fermentaciones, á afinidades, es decir, á otros tantos fenómenos físicos y químicos, y el animal, como la planta, no son, en suma, sino máquinas más complicadas que las ótras. Éste es un corolario de la metafísica cartesiana que no admite término medio entre el *pensamiento* y la *extensión*.

2. Esta teoría ha sido nuevamente preconizada por el evolucionismo moderno. Cree hallar su confirmación en los progresos de la química, que han permitido componer completamente ciertas substancias orgánicas. Cita, por ejemplo, la síntesis de la urea verificada por Wœhler, la reconstitución artificial de los alcoholes, de los azúcares y aun de las grasas realizada más recientemente por Berthelot, que consiguió así ligar la química orgánica á la química mineral, ó, como se dice, la química de la vida á la química de la muerte.

Invoca las analogías sorprendentes que existen entre el movimiento vital y ciertos movimientos inorgánicos, el del trompo, por ejemplo, que se mueve y se sostiene en apariencia contra todas las leyes de la gravedad, que reacciona cuando se le toca, y que cae inerte y como muerto desde que la fuerza que lo había animado un instante, acaba por extinguirse.

El paralelo que se establece entre el animal y la máquina de vapor es más patente todavía; son los mismos fenómenos y las mismas necesidades. Ambos tienen necesidad de alimentos para sostenerse, aire para la combustión, agua para la evaporación; producen calor, fuerza y movimiento. Como el animal, la máquina respira, marcha, silba

ó gime; ejecuta toda clase de trabajos. Ahora bien, ¿qué hay en ella más que acero, cobre, una caldera, palancas, tubos, válvulas; y por qué no sucederá lo mismo con el animal?

La conclusión es que la fisiología y la biología no son más que ramas de la mecánica, y no está lejano el día en que, habiendo descubierto el químico el secreto de esta combinación especial de la materia de la cual resulta la vida, podrá producir en su laboratorio seres orgánicos con la misma facilidad con que compone sales ó ácidos; porque, después de todo, el análisis químico no ha descubierto nunca en el ser viviente otros elementos que los que se encuentran en la materia bruta.

§ 2. *Discusión.* — ¿Son los fenómenos vitales verdaderamente reducibles á los fenómenos físicoquímicos; y las solas fuerzas de la materia son suficientes para engendrar la vida?

1. No; aun cuando las fuerzas físicas y químicas bastaran para explicar algunos fenómenos elementales que se han comprobado en el ser viviente, tales como la ascensión de la savia en las plantas, la irritabilidad de ciertos tejidos, la circulación y la digestión, serán siempre insuficientes para explicar ciertas operaciones infinitamente más complicadas, tales como la formación de un nuevo individuo. «Claro está, dice Cl. Bernard, que esa propiedad evolutiva del huevo que producirá un pájaro, un pescado ó una serpiente, no es ni de la física ni de la química»; ella supone una fuerza muy distinta de cualquier otro orden, capaz de moldear, por decirlo así, el nuevo ser según un tipo preconcebido y de dirigir su desarrollo más bien en un sentido que en ótro.

2. Además, si la fuerza que se llama la vida fuese una simple transformación de las fuerzas materiales, veríase la materia organizarse por sí misma. Ahora bien, nunca se ha podido justificar científicamente un solo caso de generación espontánea; siempre vemos aparecer la vida bajo la influencia de la vida. *Omne vivum ex ovo et omne ovum ex vivo.* Esta es una ley definitivamente adquirida por la ciencia después de los memorables experimentos de Pasteur, y la heterogenia no tiene ya el derecho de presentarse, ni aun á título de hipótesis.

3. El argumento sacado del análisis químico, lejos de

tener algún valor, puede fácilmente volverse contra la hipótesis *mecanista.*

En efecto, se ha demostrado que la materia orgánica no encierra otros elementos que los de la materia inorgánica; conocemos exactamente su fórmula cualitativa y cuantitativa; tenemos á nuestra disposición todas las fuerzas físicas y químicas.

¿Cómo explicar entonces que la ciencia, que reconstituye ya casi todas las substancias inorgánicas, no haya jamás conseguido construir en todas sus partes el menor tejido vegetal, una gota de sangre, una célula? ¿No se ve en eso una prueba de que la síntesis orgánica se verifica bajo la acción de una fuerza esencialmente distinta de las fuerzas materiales? Y desde luego, pretender que el ser viviente no es otra cosa que materia, porque el análisis químico sólo ha descubierto, en esa operación, elementos materiales, viene á ser casi tan infantil, como sacar en consecuencia que una estatua de mármol no supone al artista, por la sencilla razón de que la química sólo ve en ella carbonato de cal[1].

Se triunfa de algunas síntesis orgánicas recientemente obtenidas. Es sin razón; porque, notémoslo, no todo es viviente ni aun orgánico en el cuerpo viviente. Hay que distinguir en él los *materiales* de la síntesis vital, que todavía no están organizados, y los *residuos* del análisis vital, que ya no lo están. ¿Qué es la urea, sino el residuo ó merma de la combustión, y qué son el azúcar ó la grasa, más que los alimentos de la combustión? El único elemento verdaderamente orgánico, es la célula; ahora bien, se puede desafiar impunemente á la química á que construya una célula.

4. En cuanto al paralelo ingenioso que se hace entre el ser orgánico y la máquina de vapor, olvida esta diferencia capital, que el ser viviente es una máquina que se organiza y se sostiene por sí misma, que se dirige á sí misma y coordina todos sus movimientos según un plan determinado, á saber, la evolución del individuo y de la especie.

[1] A. Comte había afirmado al principio que los fenómenos vitales son simples modificaciones de los fenómenos inorgánicos; pero se retractó en seguida, y reconoció que la biología se halla en presencia de un poder que domina los detalles, los combina y los coordina; y, por consiguiente, que el secreto del organismo está en el objeto, en el fin ó causa final.

Concluímos que, la vida, en cualquier grado que sea y sea cual fuere la faz desde que se considere, en su modo de aparición, de crecimiento ó de desaparición, es absolutamente inexplicable por las solas fuerzas de la materia. Sin duda las fuerzas físicas y químicas existen y obran en el ser viviente; sólo que, lejos de constituir la vida, no hacen más que servirla.

Como lo dice Mons. de Hulst: «El detalle de las operaciones vitales se resuelve en fenómenos físicoquímicos; pero la persistencia de estas operaciones, su concierto, la unidad ideal que las rige, la fijeza del tipo específico, su permanencia á través de las fases del individuo en formación, la transmisión por vía de generación, etc., todo eso constituye un conjunto de hechos profundamente diferentes de los fenómenos orgánicos.

El mecanismo es, pues, insostenible.

Art. II. — *El Organicismo.*

§ 1. *Exposición.* — 1. El organicismo, cuyo principal representante es Bichat, explica la vida por la organización. En este sistema, las propiedades físicas y químicas de la materia, lejos de engendrar los fenómenos vitales, les son directamente opuestas. Éstos suponen, pues, propiedades de otro orden, inherentes á los tejidos, que resultan de su organización misma y capaces de mantener en jaque á las primeras; de modo que la vida consiste precisamente en el triunfo de las fuerzas vitales sobre las fuerzas de la materia, como la muerte es la derrota de las primeras por las segundas. De ahí esta célebre definición de Bichat: *la vida es el conjunto de fuerzas que resisten á la muerte.*

2. Los organicistas sostienen, además, que la vida no es una fuerza ó un principio localizado en un solo punto del organismo, sino que existe en él en estado difuso, animando á cada una de las células que lo componen, de modo que el ser viviente no es tanto un *individuo* como una *colonia* de vivientes; que su vida es un estado de equilibrio inestable resultante de la vida propia y de las concurrencias mutuas de esos vivientes elementales, y su conciencia, la suma de las conciencias celulares.

§ 2. *Discusión.* — 1. Esta teoría, bastante obscura en sus explicaciones, no es, en realidad, más que un ensayo de conciliación entre el mecanismo y el vitalismo. Ahora bien, siendo estos dos sistemas tan opuestos, no dejan lugar para ningún sistema intermedio; por eso, el organicismo participa lógicamente de úno ó de ótro.

En efecto, se comprende muy bien que un animal ó una planta, por lo mismo que son seres orgánicos, presentan fenómenos particulares que no se encuentran ni en el hierro ni en la piedra; pero, ¿cómo explicar la organización misma de esta planta ó de este animal? ¿á qué principio atribuirla? Una de dos: ó bien el organicismo admite que es un puro efecto de las fuerzas y de las leyes de la materia, y entonces se confunde con el mecanismo; ó reconoce que no puede ser producida por ninguna fuerza material, y entonces está obligado á recurrir con el vitalismo á un principio de un orden distinto. En cuanto á explicar la vida por la organización, cuando la misma organización sólo se explica por la vida, resulta un procedimiento que, por ningún concepto, merece ser tomado en cuenta. Tenemos, pues, el derecho de no ver en el organicismo más que un vitalismo tímido ó un mecanismo inconsecuente.

2. Si es cierto que, morfológicamente, el organismo viviente se reduce á células, no es menos cierto que las células aisladas no pueden vivir, y, por consiguiente, que la vida es la propiedad, no de las células aisladas, sino de las células reunidas. La célula, que tiene necesidad de la vida para explicar su propia constitución, no puede dar, pues, la explicación de la vida.

Está fuera de duda que cada célula es viviente; pero la cuestión es saber si es la vida de las partes la que produce la vida del conjunto, ó si es más bien, como dice Cl. Bernard, *el conjunto el que es la causa de las partes.*

Lo que es menester explicar, es el asentimiento, la armonía total, que reduce á la unidad todas esas vidas parciales, que las coordina y las hace conspirar á un fin común, es decir, al bien del organismo entero; armonía tanto mayor, unidad tanto más íntima cuanto más complexo es el organismo. Ahora bien, eso es imposible, salvo que se admita lo que Cl. Bernard llama *una idea creadora de la vida y directora de la evolución orgánica.* Pero admitir eso, es pasar del organicismo al *vitalismo*

Art. III. — *El Vitalismo*[1].

1. El vitalismo ha resultado verdad por el solo hecho de la insuficiencia del mecanismo y del organicismo. En efecto, si la vida y los fenómenos vitales son absolutamente inexplicables por las solas fuerzas de la materia, se desprende que hay que recurrir necesariamente á un principio especial absolutamente distinto de las fuerzas físicas y químicas, que, después de haber determinado la organización de cierta cantidad de materia, preside á su funcionamiento, y que, por esta razón, se llama el *principio vital.*

En este sistema, todo viviente, sea cual fuere, animal ó planta, está compuesto de un doble elemento, á saber: de una materia extensa y compuesta, y de un principio de otro orden, de una especie de alma inferior (la ἐντελεχεία de Aristóteles), que, estando substancialmente unida á la materia, le infunde la vida, lo organiza, le da su unidad, su individualidad propia, al mismo tiempo que su actividad específica para el bien del individuo y de la especie.

2. Y de hecho, lo que caracteriza al viviente, ya lo hemos dicho, es, además de la renovación continua de la materia, la permanencia invariable de la forma exterior, que hace que conserve intactos y hasta en sus menores detalles todos los rasgos del tipo á que pertenece, de suerte que, como dice Buffón, *lo que más inalterable y más constante hay en ellos, es la huella, el molde de cada especie, y lo que hay más variable y más corruptible, es la substancia que los compone.*

Ahora bien, el cuerpo, considerado en sí, como un compuesto de moléculas, ó como una colonia de células,

[1] No tomamos aquí la palabra *vitalismo* en el sentido restringido de *duodinamismo*, es decir, de esa teoría especial de la Escuela de Montpellier, según la cual sería menester admitir en el hombre *otra alma pensante*, un principio vital encargado de presidir las funciones de la vida orgánica; nosotros la empleamos en su sentido más general, esto es, en cuanto designa á todo sistema que explica la vida por un principio absolutamente distinto de la materia y de las fuerzas de la materia. En este sentido, Aristóteles, Santo Tomás, los escolásticos, y, en suma, todos los que no son puramente *mecanistas*, están comprendidos bajo la denominación general de *vitalistas*.

En cuanto á saber si en el hombre este principio vital es distinto del alma humana, ó si se confunde con ella, es una cuestión que trataremos en Psicología racional, al hablar de la unión del alma con el cuerpo.

es radicalmente incapaz de explicar esta permanencia, pues él mismo cambia sin cesar. Por lo tanto, hay que recurrir á un principio distinto de la materia, esencialmente uno é idéntico, el cual, después de haber impreso al organismo su forma específica, se la conserve intacta en el seno del torbellino de los elementos materiales.

El vitalismo admite también en el viviente la acción de las fuerzas físicas y químicas; pero, á más, reclama la intervención de una fuerza vital que domine las primeras y las haga servir á un fin más elevado. Como lo dice Cl. Bernard, «los agentes físicos producen fenómenos que no dirigen, y la fuerza vital dirige fenómenos que no produce.» — *(Introd. á la Medicina experimental,* pág. 162.)

Para concluir, diremos con Mons. de Hulst: «Si todo viviente supone un germen, y si todo germen proviene de un viviente; si la potencia evolutiva del germen no guarda ninguna relación con su masa, con su estructura, con su composición química, hay que reconocer la necesidad de dos factores de la vida: por un lado, el protoplasma, elemento material, y por el ótro, un principio á la vez activo é ideal, que diferencie el protoplasma según la naturaleza de los reproductores.»

LIBRO SEGUNDO

PSICOLOGÍA RACIONAL

En la psicología *experimental*, hemos aplicado al estudio del alma el método de observación por la conciencia; hemos analizado los hechos y determinado sus leyes, haciendo abstracción del principio de donde emanan. La psicología *racional* se propone deducir de los datos así obtenidos la naturaleza íntima del alma, sus atributos, su distinción del cuerpo, su modo de unión con él, sus orígenes y sus destinos. Es decir, que estas dos psicologías difieren, entre sí, por el *objeto* que persiguen, por los *problemas* que promueven y por el *método* que emplean.

Pero, ¿existe el alma? Parece extraño hacer semejante pregunta; ¿qué cosa más natural, en efecto, y más legítima también, que deducir de las consecuencias de las modificaciones y de las operaciones psicológicas que hemos establecido, la realidad de una substancia que las contiene y de una causa permanente que las produce? Y, sin embargo, el *fenomenismo* nos contesta este derecho; por eso es preciso, ante todo, establecer contra él la existencia de un alma substancial, lo mismo que hemos tenido que probar contra el idealismo la realidad substancial de la materia y del mundo exterior.

CAPÍTULO I

EXISTENCIA DEL ALMA — EL FENOMENISMO

Se llama *fenomenismo* la forma radical del idealismo que niega toda especie de substancia, material y espiritual, para no admitir más que *fenómenos* ligados entre sí según ciertas leyes.

Sus principales representantes son Hume, Hámilton, Stuart Mill, Taine, etc.

ART. I. — *Exposición del fenomenismo.*

§ 1. — Además de las ideas percibidas, Berkeley admitía cuando menos la realidad substancial del espíritu que las percibe, y de Dios que las produce en nosotros; Hume (1711-1776) rechaza absolutamente esas realidades trascendentales de substancia y de causa, de alma y de Dios, para no conservar más que el puro fenómeno. Raciocina de la manera siguiente:

Si no tenemos el derecho de afirmar la existencia de los cuerpos, por la razón que, no teniendo comercio más que con nuestras ideas, nada nos prueba que estas ideas sean imágenes fieles de la realidad, ni que tampoco respondan á ninguna realidad, se desprende que nuestras ideas de las cosas espirituales tienen tan poco valor como nuestras ideas de las cosas materiales, y desde luego no tenemos más derecho para admitir la existencia de los espíritus que la de los cuerpos. Después de todo, la experiencia interna, lo mismo que la experiencia externa, no nos hace conocer más que sensaciones, y la substancia espiritual no es ni más necesaria, ni está mejor comprobada, ni es más inteligible que la substancia material. Luego, nada más que fenómenos, tal es la conclusión del fenomenismo.

Los indios, dice Stuart Mill, piensan que la tierra tiene necesidad de estar sostenida por un elefante; y, sin embargo, la tierra se sostiene muy bien en el espacio sin que nada la soporte. Lo mismo sucede con los fenóme-

nos; no tienen necesidad de apoyo; basta admitir que se agrupan y se siguen en virtud de una ley interna. *Colección* de fenómenos, he ahí toda la *substancia; sucesión* de fenómenos, he ahí toda la *causalidad.*

§ 2.—En esta hipótesis, ¿qué papel representa el mundo exterior, y, sobre todo, qué debemos entender por alma?

1. Para el fenomenismo, el mundo exterior no es más que el conjunto de nuestras sensaciones *actuales* ó *posibles.* Nuestras sensaciones actuales corresponden á lo que llamamos las *cualidades,* y nuestras sensaciones posibles responden á lo que denominamos la *substancia.*

En efecto, las sensaciones actuales son *fugaces,* y las posibilidades de sensación son *permanentes;* ahora bien, la permanencia es precisamente el carácter distintivo que atribuímos á la substancia.

La materia puede, pues, definirse con Hume: *un grupo de sensaciones, que la imaginación acaba por representarnos como permanentes al principio, como exteriores después.* Según Stuart Mill, la materia es una palabra que expresa la esperanza que tenemos de poder transformar en sensaciones actuales las ideas que nuestro espíritu nos representa como sensaciones posibles.

2. Lo mismo, absolutamente, sucede con el espíritu; se reduce á un grupo de fenómenos: sensaciones, nada de ideas, nada de emociones, etc., he ahí toda el alma.

Yo no conozco mi espíritu, dice Stuart Mill, más que por las sensaciones actuales que experimento, y, por otra parte, creo que mi espíritu existe, aun cuando no sienta, ni piense, etc.; lo que equivale á creer en una posibilidad permanente de esos fenómenos. Nuestra idea del espíritu no es más que la idea de la serie de nuestras sensaciones actuales, y de las posibilidades indefinidas de sensaciones que se realizarán, si las condiciones apropiadas se encuentran.

«El yo, dice Hume, es á la vez, la conciencia de lo que es y la conciencia de lo que ha sido». Hámilton dice igualmente: «El yo no es más que el conjunto de estados de los cuales tengo conciencia»; y Taine: «El yo no es más que la trama continua de sus acontecimientos sucesivos.»

Como se ve, para el fenomenista, el espíritu, como la

materia, se reduce, en suma, á series de sensaciones, es decir, á puros fenómenos, y el alma, como substancia, no existe como tampoco existe el cuerpo. «*Pienso, luego existo,* decía Descartes; el fenomenista dice: *Pienso, pero no existo*».—(Mons. de Hulst.)

ART. II. — ***Refutación del fenomenismo.***

Hemos demostrado contra Berkeley que los fenómenos exteriores no se reducen á simples modificaciones del sujeto sintiente, sino que suponen un *substratum* distinto del espíritu, el cual no es otra cosa que la substancia material. Fácil es establecer contra el fenomenismo absoluto que el espíritu tampoco podría consistir en una serie de sensaciones existentes en sí, independientemente de toda substancia que las soporte, de todo principio de actividad que las produzca.

1. Desde luego, ¿qué más contrario á la *razón* que esas sensaciones que permanecen aisladas y suspensas en el vacío, como otras tantas existencias absolutas? ¿Y puédese concebir una sensación sin algo que sienta, ó un movimiento sin algo que se mueva?

Se dice: el espíritu es una *serie de sensaciones;* pero, para completar el sentido, hay que añadir que es una serie *que se conoce á sí misma.* Ahora bien, ¿cómo concebir que una serie pueda conocerse como serie? El mismo Stuart Mill retrocede ante semejante contrasentido.

2. Después, ¿con qué derecho habla el fenomenista de *serie?* Toda serie está compuesta de términos coexistentes ó sucesivos, ligados, unidos entre sí por la unidad de un mismo pensamiento. Ahora bien, en esta sucesión de fenómenos que se desarrolla actualmente y que se llama *yo,* el término pasado, no existe ya; el término futuro no existe todavía; el yo se encuentra, pues, de hecho, constituído por un solo término, el fenómeno presente, que desaparece sin cesar para dar lugar al siguiente. Luego, á menos que no haya en nosotros una realidad permanente y consciente que, al guardar el recuerdo de los hechos transcurridos, les dé una apariencia de continuidad, esa serie no existe.

3. El fenomenismo no es menos contrario á los *hechos* que á la razón. Efectivamente, si sólo existen, ó se producen en nosotros fenómenos sucesivos, sin nada que li-

gue el pasado al presente, ¿cómo explicar la costumbre, la asociación de las ideas, la memoria? ¿Puede un fenómeno ser el recuerdo de los que no existen ya, ó la previsión de los que no existen todavía?

Porque, en fin, la experiencia lo demuestra, podemos á cada instante entrar de nuevo en nuestros estados de conciencia pasados, y reconocer impresiones sufridas anteriormente; nuestras percepciones sensibles se componen, no sólo de la representación inmediatamente presente, sino también de una infinidad de percepciones anteriores que las ilustran, las completan y las transforman. Hay que admitir, pues, que estos fenómenos no son más que maneras de ser pasajeras de una realidad persistente, es decir, de una substancia; actos de una fuerza permanente, que acumula energía por su propio ejercicio, y sabe utilizar en sus actos futuros las aptitudes adquiridas por su actividad pasada.

4. Por lo demás, la *conciencia* percibe la permanencia del yo tan claramente como la sucesión de los fenómenos; ¿por qué, pues, su testimonio no había de ser tan admisible en un caso como en otro? [1].

5. En fin, puede decirse que, en sus definiciones del *yo,* los fenomenistas se contradicen sin cesar, presuponiendo la existencia de esa realidad permanente que ellos declaran superflua. En efecto, decir con Hámilton que el yo no es más que *el conjunto de los estados de que tengo conciencia,* ¿no es afirmar que existe un ser al cual estos estados se representan como otras tantas modificaciones sucesivas?

Y cuando Taine sostiene que el *yo* no es más que esa propiedad común á todos los hechos de conciencia *de representársenos como internos,* ¿no reconoce, por eso mismo la relación especial, real ó aparente, de esos hechos con el yo, y, consiguientemente, la realidad distinta de éste y de aquéllos?

Concluímos que, el fenomenismo no es más que una hipótesis tan contraria á la razón como á la experiencia, y que, por consiguiente, hay que admitir, en nosotros, una realidad substancial y permanente, que es á la vez el soporte de las modificaciones psicológicas que experimentamos y la causa de los actos que ejecutamos; es el alma.

[1] Vuélvase á leer en Psicología el capítulo titulado: *Los Datos de la conciencia*, art. V. pág. 195.

El alma existe, pues, como substancia. Pero ¿cuál es su naturaleza? es *espíritu* ó *materia?*

Henos aquí en presencia de dos teorías contradictorias: el *espiritualismo,* que sostiene la distinción absoluta del alma y del cuerpo, y el *materialismo,* que pretende identificarlas para no ver en el hombre más que el cuerpo y la materia.

CAPÍTULO II

DISTINCIÓN DEL ALMA Y DEL CUERPO—EL ESPIRITUALISMO

Por lo pronto, el espiritualismo invoca la distinción tan debatida de los fenómenos físicos y de los fenómenos psicológicos, tal como la hemos expuesto al principio de la Psicología (pág. 38.)

Sabemos, en efecto, que el hombre es el asiento de dos categorías de fenómenos absolutamente diferentes: los únos extensos, cuantitativamente mensurables y perceptibles á los sentidos, tales como la digestión, la circulación, etc.; los ótros inextensos, indivisibles, perceptibles sólo á la conciencia, como la alegría, el pensamiento, el remordimiento, la volición. Ahora bien, claro está que toda modificación supone una substancia, y, por otra parte, que la misma substancia no podría tener atributos contradictorios.

Hay, pues, que admitir en el hombre dos substancias absolutamente distintas: la úna, extensa, divisible y palpable, *substratum* de los fenómenos fisiológicos, es el *cuerpo;* la ótra, simple, perceptible sólo á la conciencia, *substratum* de los fenómenos psicológicos, es el *alma*[1].

[1] Esta simple observación basta para destruir el raciocinio de los que pretenden con Locke que, no siéndonos conocidas todas las propiedades de la materia, no queda demostrado que Dios no pueda crear una *materia pensante.* Sin duda Dios puede unir tan íntimamente el pensamiento á la materia, que no formen, por decirlo así, más que un solo ser, puesto que lo ha hecho en el hombre. Pero lo que Dios no podría hacer, á pesar de su omnipotencia, es que una sola y misma substancia sea á la vez el sujeto de la extensión y del pensamiento. Para convencerse de ello, no es indispensable conocer todas las propiedades de la materia; basta con comprobar que el pensamiento, fenómeno esencialmente simple, oponiéndose contradictoriamente á la extensión, no podría residir en la misma substancia.

—Desarrollemos y completemos este argumento preliminar, pero decisivo, insistiendo sobre cada uno de los caracteres opuestos que presentan el alma y el cuerpo, y que impiden confundirlos. He aquí los tres principales:

El alma es esencialmente *una,* es decir, *simple,* mientras que el cuerpo es *múltiple,* esto es, *compuesto.*

El alma es *idéntica,* el cuerpo se *renueva* sin cesar.

En fin, el alma es *espiritual,* al paso que el cuerpo es *material.*

Art. I. — *Unidad del alma.*

§ 1. — Unidad en número, ó *unicidad* del alma.

Sólo tenemos un alma: es el mismo principio que piensa en nosotros, que siente y que quiere.

1. En efecto, la conciencia nos es testigo que atribuímos al mismo *yo* todos los fenómenos psicológicos; nosotros decimos: mi pensamiento, mi dolor, mi determinación. Todos estos hechos son, pues, en realidad, modificaciones de una sola y misma substancia, actos de una sola y misma causa, que soy yo; en otros términos, el alma que piensa no es distinta del alma que siente y de la que quiere.

2. La *unicidad* del alma puede también comprobarse experimentalmente. Es un hecho, que un dolor agudo, una emoción violenta de la sensibilidad imposibilitan el trabajo intelectual, y, recíprocamente, que una aplicación intensa del espíritu distrae, ó disipa en parte el dolor, é impide la percepción de los objetos exteriores. Ahora bien, esta correlación estrecha, íntima, entre fenómenos tan diversos, sólo se explica aceptando como principio común de ello una sola y misma alma. Se comprende, en efecto, que, estando dotada el alma de una cantidad determinada de energía, tendrá tanto menos que gastar en forma de inteligencia cuanto más haya gastado en forma de sensibilidad, y viceversa.

§ 2. — Unidad intrínseca ó *simplicidad* del alma.

El alma no es solamente una en número, es decir, *única;* es también una en su esencia, es decir, *simple.*

Se distingue una simplicidad física y una simplicidad metafísica.

Una substancia es *físicamente* simple, cuando está com-

puesta de elementos homogéneos: así, el azufre, el oro, el oxígeno son cuerpos simples.

Una substancia es *metafísicamente* simple, cuando excluye absolutamente toda composición de elementos ó de partes cualesquiera que sean.

¿Cuál es la naturaleza de la unidad intrínseca del alma? La conciencia nada dice al respecto, pero el análisis de sus operaciones superiores demuestra claramente que el alma es *absolutamente una, metafísicamente simple,* y, por consiguiente, radicalmente distinta del cuerpo.

1. La *reflexión* es el acto mediante el cual el alma se concentra deliberadamente en sí misma para adquirir un pleno conocimiento de sí, de sus actos y de sus modificaciones. Ahora bien, sólo una substancia metafísicamente simple es capaz de semejante operación. En efecto, en el ser compuesto, sólo podría haber aplicación de partes diferentes las únas sobre las ótras, y no reflexión del todo sobre el todo: y, desde luego, ó bien cada parte se conocerá á sí misma, y tendremos conciencia de muchos *yo,* lo que es contrario á la experiencia; ó bien se conocerán sucesivamente las únas á las ótras, y no alcanzaremos el yo más que por fragmentos, lo que es ininteligible. Luego, en ningún caso, las partes distintas de un mismo todo podrían tener una conciencia común, y, por consiguiente, la conciencia supone necesariamente una substancia absolutamente simple.

2. Lo mismo sucede con el juicio. Supongamos, en efecto, que el principio que juzga esté compuesto de partes: ó bien cada parte juzgará, y tendremos tantos juicios como partes, lo que es contra la conciencia; ó bien las partes se repartirán la operación, percibiendo la úna el sujeto, y la ótra el atributo; pero entonces, quién se hará cargo de la cópula? Hay, pues, que admitir que el juicio es la obra de un principio esencialmente simple que, en un acto indivisible, acerca los dos términos afirmando su relación.

Lo mismo diremos *à fortiori* del raciocinio, de la generalización, de la deliberación, y, en general, de todas las operaciones que suponen una comparación: y, desde luego, tenemos el derecho de deducir que el alma es necesariamente *una,* de una sencillez metafísica, y, como tal, absolutamente distinta del cuerpo.

Art. II. — *Identidad del alma.*

En general, el ser idéntico es el que no cambia, el que sigue siendo el mismo en todos los instantes de su duración. La identidad es, pues, la unidad *en el tiempo,* como la simplicidad es la unidad *en el espacio.*

Se distingue la identidad *física,* que consiste en la persistencia de la forma, ó mejor dicho, de la dependencia y de la disposición de las partes, á despecho de la renovación continua de estas partes: es la identidad del cuerpo orgánico; y la identidad *metafísica,* que excluye todo cambio, no sólo de forma, sino también de substancia: tal sería, por ejemplo, la identidad de un átomo aislado.

La *identidad personal* añade á la identidad metafísica la *conciencia* de permanecer substancialmente la misma. Tal es la identidad que reivindicamos para el alma humana y que la distingue absolutamente del cuerpo.

§ 1. — La identidad del alma se comprueba por la observación directa.

1. La *conciencia,* auxiliada por la memoria, nos lo atestigua con la mayor evidencia: á pesar de las modificaciones incesantes y de los fenómenos múltiples que se suceden en nosotros, el yo, que los sufre ó los produce, permanece idéntico á sí mismo. En efecto, yo me acuerdo de muchas cosas que he hecho ó que han pasado por mí, hace diez ó veinte años. Ahora bien, es imposible acordarse de lo que ótro ha hecho ó experimentado; luego, quiere decir que yo he permanecido substancial y personalmente el mismo.

2. También se prueba por el sentimiento de la *responsabilidad.* Yo me siento responsable de ciertos actos cometidos en mi primera infancia. Ahora bien, no se es responsable de las acciones de ótro; es menester, pues, que el yo haya permanecido idéntico á sí mismo. Si así no fuese, si el πάντα ῥέει de Heráclito se aplicase al alma lo mismo que al cuerpo, Epicarmo habría emitido una verdad rigurosa, y no un sofisma ridículo, cuando se complacía en sostener que el hombre que ha pedido dinero prestado no está obligado á restituirlo, puesto que en el momento del vencimiento ya no es *él.*

Por lo demás, este punto ha sido tratado en Psicolo-

gía.—(Véase *Los Datos de la conciencia,* art. II, § 1 y artículo V, § 4, págs. 187 y 195.)

§ 2. — Por otra parte, la renovación continua de la substancia que compone nuestro cuerpo, y en particular nuestro cerebro, es un hecho comprobado por todos los fisiólogos. «En otro tiempo, dice Mons. de Hulst, creíase que eran necesarios siete años para la renovación del cuerpo humano. Los experimentos de Flourens han probado que sólo es cuestión de algunos meses. Creíase que la renovación era parcial; hoy se sabe que es integral. Ninguna parte, superficial ó profunda, blanda ó resistente, del organismo, se escapa á esa ley». — *(Misceláneas filosóficas.)*

«La vida, dice Cuvier, es un torbellino perpetuo: estamos obligados á alimentarnos varias veces al día para reparar las pérdidas que el cuerpo experimenta sin cesar. La epidermis se cae en escamitas y se reforma. La materia musculosa, y aun la ósea, desaparece y es reemplazada por una corriente que no se detiene.»

Se sabe cómo, sometiendo un animal á un régimen mezclado con rubia, Flourens ha demostrado experimentalmente la renovación de la materia huesosa.

Como se ve, nada hay menos idéntico que la substancia del cuerpo humano, y desde este punto de vista también, es imposible identificarlo con el alma [1].

Art. III. — *Espiritualidad del alma.*

§ 1. — El ser *espiritual* es aquel que está libre de la materia y de las condiciones de la materia en su existencia y en sus operaciones. Ahora bien, á pesar de que nuestra alma esté íntimamente unida á un cuerpo, y que exija, en sus operaciones inferiores y sensitivas, el concurso esencial y directo del organismo; á pesar de que, en el estado actual, sus facultades superiores tomen sus materiales á las facultades sensitivas y, por consiguiente,

[1] Y no hay que alegar aquí esa identidad física por la cual el cuerpo conserva invariablemente la misma forma y la misma disposición de sus partes, á despecho de la renovación perpetua de su substancia; porque, como lo hemos visto en otro lugar, esa misma permanencia y esa identidad suponen un principio especial, absolutamente distinto del cuerpo y de los órganos, el cual, en el hombre, no es otra cosa que el alma, como lo demostraremos más adelante.

supongan también cierto concurso indirecto de los órganos; no es menos cierto que el alma es intrínsecamente independiente del cuerpo en sus funciones superiores, en el sentido que, absolutamente hablando, piensa y quiere sin órgano. — (Vuélvase á leer en Psicología lo que se ha dicho sobre las *Relaciones de la idea y de la imagen,* página 271.)

Por lo tanto, puede decirse que nuestra alma no está completamente encerrada en la materia, que es independiente de ella bajo varios aspectos, y, por consiguiente, que participa de la condición del espíritu puro, y que es verdaderamente *espiritual.*

§ 2. — Demostremos que realmente es así.

1. La naturaleza de un ser, dice Aristóteles, se juzga según sus operaciones, y la naturaleza de sus operaciones se juzga según sus objetos; porque, si todo ser obra conforme á lo que es, á su vez, toda acción es necesariamente proporcionada á su objeto.

Ahora bien, nosotros tenemos la idea de varias cosas que no tienen absolutamente ninguna relación con la materia: tales son el deber, la justicia, la verdad, Dios. Estos objetos nos atraen y nos seducen al punto que les sacrificamos los bienes materiales y hasta nuestro cuerpo. Es necesario, pues, que las operaciones mediante las cuales los conocemos, los amamos, los queremos, estén libres también de las condiciones de la materia y de los órganos, y, por consiguiente, que el alma, que constituye su principio, sea verdaderamente espiritual.

2. Otro argumento se saca del hecho del *libre albedrío.* La materia, lo hemos visto, es absolutamente indiferente al reposo ó al movimiento. Por sí misma no puede pasar de un estado á ótro, ni modificar el movimiento que ha recibido; sufre pasivamente los impulsos que se le dan; en resumen, la inercia, el determinismo, tal es la ley fundamental de la materia.

Al contrario, el alma es libre: tiene la facultad de moverse por sí misma, de determinarse á obrar ó á no obrar, á resistir ó á ceder á los impulsos de la sensibilidad; no está sometida, como el cuerpo, á las leyes de la materia, y por este lado también es evidentemente espiritual.

Concluímos que, siendo el alma *simple, idéntica, espi-*

ritual, es necesariamente distinta del cuerpo, que es *compuesto, mudable, material.* El espíritu no es, pues, materia en vía de progreso, como pretende el *materialismo,* ni la materia es espíritu extinguido, pensamiento amortiguado, como lo supone el *espiritualismo monista;* siendo sus atributos contradictoriamente opuestos, forman como los dos polos del ser, y ninguna evolución podría colmar el abismo que los separa. El *espiritualismo dualista* tiene, pues, razón admitiendo en el hombre dos substancias irreduciblemente distintas, aunque íntimamente unidas.

CAPÍTULO III

EL MATERIALISMO

1. Se designa bajo el nombre de *materialismo* todo sistema que no admite más substancia que la materia.

No tenemos que ocuparnos aquí de ese materialismo *metafísico,* que rechaza toda substancia espiritual y cree hallar en la materia y en las propiedades de la materia la explicación universal y última de las cosas, sino solamente del materialismo *psicológico,* que pretende dar cuenta de la vida y de los fenómenos del alma por el cuerpo, y especialmente por las funciones cerebrales.

2. El materialismo es una teoría muy antigua. Demócrito, Epicuro, Lucrecio, son sus primeros representantes. Reaparece en el siglo XVII con Hobbes, en el siglo XVIII con Helvecio, La Mettrie, Holbach y más tarde con Cabanís y Broussais. En nuestros días, Büchner, Moleschott, C. Vogt, Taine y ótros pretenden establecerlo científicamente.

3. El materialismo psicológico niega el alma, para no ver en el hombre más que el cuerpo. Según él, los fenómenos psicológicos se reducen á fenómenos fisiológicos más sutiles, á vibraciones cerebrales, es decir, en suma, á movimientos de materia. «Las facultades del alma, dice C. Vogt, no son más que funciones de la substancia cerebral; guardan con el cerebro, con poca diferencia, la misma relación ó dependencia que la bilis con el hígado, ó la orina con los riñones». — «El pensamiento, dice ótro,

no es más que una secreción del cerebro: el vicio y la virtud son productos como el azúcar y el vitriolo.»

Según Taine, el espíritu, ó cuando menos lo así llamado, es una máquina tan matemáticamente construída como un reloj; y el hombre es un cúmulo de materia más sabiamente purificada que todo lo demás. «Lo que se llama alma, dice Littré, en realidad, no es más que el conjunto de las funciones del cerebro y de la medula espinal.»

4. Como se ve, para el materialismo, el espíritu no es más que un fenómeno de la materia, como para el idealismo la materia no era más que un fenómeno del espíritu: si se le va á hacer caso, todo se reduce á un problema de mecánica: la vida, la sensación, hasta el pensamiento mismo se explican por el movimiento. En esto consiste la contradicción; porque, como lo observaba ya Aristóteles, es contradictorio que lo mejor provenga de lo peor, lo superior de lo inferior, y que lo menos produzca lo más.

Nada más diremos para probar la falsedad del materialismo; se destaca de la demostración que se ha hecho precedentemente de la realidad substancial del alma y de su distinción absoluta con el cuerpo. Nos falta discutir las objeciones que levanta contra la tesis espiritualista. Pueden ser reducidas á tres principales:

a) El alma escapa á toda observación: ningún sentido, ningún instrumento, ningún reactivo nos revela su existencia;

b) Los progresos de la física permiten no ver en la sensación y en el pensamiento más que *movimiento transformado;*

c) En fin, la correlación constante que existe entre el cerebro y el pensamiento, autoriza á deducir que éste es el efecto ó, como se dice, el *revés* de aquél.

Art. I. — *Primera objeción: El alma no cae bajo la acción de los sentidos.*

§ 1. *Exposición.* — Lo verdaderamente científico son los hechos sensibles. *Un hombre racional,* dice Broussais, *no puede admitir la existencia de una cosa que no esté demostrada por algún sentido.*

Realmente, ¿qué es una substancia cuya presencia escapa á toda comprobación, que los microscopios más potentes no pueden descubrir, y sobre la cual los más enérgicos reactivos no ejercen ningún efecto? Ahora bien, tal es precisamente el caso de lo que se llama el alma.

Es, pues, una pura hipótesis, imaginada para darse cuenta de ciertos fenómenos que la ciencia no ha podido todavía reducir, como todos los demás, á movimientos materiales; y, agreguémoslo, una hipótesis anticientífica: porque, más bien que recurrir á una entidad problemática cuya existencia no se puede verificar, la lógica quiere que se expliquen los fenómenos por alguna causa conocida y admitida por todos, tal como el cuerpo y la materia.

§ 2. *Discusión.*—1. Sin esfuerzo alguno, reconocemos que el alma no cae bajo la acción de los sentidos; pero negamos que los sentidos sean nuestros únicos medios de conocer. Además de la percepción externa, tenemos también la conciencia que percibe directamente el yo, sus actos y sus modificaciones; ahora bien, ¿con qué derecho pretende Broussais hacer abstracción de esa facultad fundamental, sin la cual hasta los sentidos mismos carecen de valor? ¿Y qué contestará al idealista, que niega la materia porque rehusa admitir la legitimidad de la percepción externa? Broussais no puede, sin embargo, desconocer la existencia del dolor, del placer, de su propio pensamiento; que nos diga por cuál de los sentidos sabe eso.

2. El materialista pregunta, encogiéndose de hombros, qué es el espíritu; ¿sabe él bien lo que es la materia? y, al pretender explicar aquél por ésta, no busca explicar lo más claro por lo más obscuro? Sin duda los sentidos perciben directamente la materia, pero no nos dicen nada de su naturaleza íntima, y ya hemos visto cuán arduo es el problema.

Realmente, Descartes tiene razón al sostener que el espíritu es más fácil de conocer que la materia; que la materia no se comprende sino por el espíritu, como no existe sino para él. Gasendo se escandaliza de semejante aserción, y exclama irónicamente: *Ó anima!* Descartes le contesta en el mismo tono y con muchísima más razón: *Ó caro!*

Concluímos que, la conciencia es una facultad tan legítima como los sentidos, y, por consiguiente, el alma es una substancia tan real como el cuerpo y la materia.

Art. II. — *Segunda objeción, sacada de la transformación de las fuerzas físicas.*

§ 1. *Exposición.* — Büchner, en su libro *Fuerza y materia,* H. Spéncer en sus *Primeros principios,* invocan la gran ley de la transformación de las fuerzas.

En otras épocas, dicen, se admitía la irreducibilidad de los agentes naturales: calor, luz, electricidad, etc. Ahora bien, la física moderna demuestra que en eso sólo hay modos de movimiento; más aún, que uno cualquiera de esos movimientos puede transformarse en todos los demás, y llegar á ser sucesivamente electricidad, luz, calor, fuerza química, etc. Desde luego, ¿por qué esa transformación no proseguiría en nosotros? ¿Por qué la electricidad, por ejemplo, no podría transformarse en vibración nerviosa, y ésta en sensación, emoción ó pensamiento?

Tanto más cuanto que vemos el fenómeno producirse en el orden inverso: el pensamiento se convierte en emoción, ésta en determinación voluntaria, la cual se transforma en vibración nerviosa y, finalmente, en movimiento muscular y mecánico.

Luego en nosotros, y fuera de nosotros, todo es movimiento material, y la psicología no es más que una rama de la mecánica.

§ 2. *Discusión.* — 1. La objeción se basa sobre un error. No es exacto decir que el movimiento se transforma en calor, ó el calor en luz; lo que es verdad, es que un movimiento de masa se transforma en vibraciones moleculares, *capaces de provocar* en el órgano de la vista una sensación luminosa, y que, á su vez, este movimiento vibratorio puede cambiarse en vibraciones de otra especie, *que producirán* sobre la piel una sensación de calor; pero, en realidad, el movimiento sigue siendo siempre movimiento; sólo cambia de modo, de velocidad ó de dirección.

Por consiguiente, no hay derecho para deducir que un movimiento material pueda transformarse en sensación ó en pensamiento. Esos son fenómenos de orden absolutamente diferente: entre sí, ningún carácter común, ninguna analogía que permita suponer que uno de ellos sea la transformación del ótro.

2. En efecto, lo propio del fenómeno psicológico, es ser consciente, mientras que el movimiento no es más que una manera de ser de la materia extensa. Ahora bien, entre la conciencia y la extensión, entre el pensamiento y el movimiento material, no sólo hay distinción, sino también esa oposición que hace que no puedan residir en la misma substancia. Esos son, lo hemos dicho, dos fenómenos paralelos, pero perpetuamente irreducibles.

Está fuera de duda que el movimiento molecular del cuerpo caliente ó luminoso se comunica á los órganos para producir la *inervación;* pero la aparición del fenómeno consciente marca la intervención de una causalidad especial, de un agente de otro orden, absolutamente distinto de toda substancia y de toda fuerza materiales. «El cerebro, dice Cl. Bernard, no tiene más conciencia del pensamiento que la que tiene el reloj de la hora que señala; ó la que el papel y los caracteres de imprenta tienen de las ideas que representan. Decir que el cerebro segrega el pensamiento, equivale á decir que el reloj segrega la hora ó la idea del tiempo». — *(Inorfme sobre el progreso de la fisiología general en 1867.)*

Art. III. — *Tercera objeción: La correlación de lo físico y de lo moral.*

El gran argumento del materialismo, el único verdaderamente especioso, se saca del paralelismo sorprendente que se nota entre el desarrollo del cuerpo y en particular del cerebro, y el desarrollo de las demás facultades psicológicas [1].

§ 1. *Exposición.* — Después de haber declarado que no se puede admitir la existencia de una cosa que no ha sido demostrada por ningún sentido, Broussais agrega: «La primera cosa que observamos por esta vía, es que la pérdida de la cabeza equivale á la de la vida y de todo lo moral. La segunda, es que el estado enfermizo del cerebro nos quita nuestras facultades morales, sin

[1] Paralelismo conocido ya y explotado por Lucrecio:

Gigni pariter cum corpore et una
Crescere sentimus pariterque senescere mentem.

quitarnos la vida. La tercera es, en fin, que las facultades morales se desarrollan con el cerebro desde el nacimiento y en las mismas proporciones». Ahora bien, es una regla de lógica inductiva, que todo antecedente que acompaña invariablemente á la producción de un fenómeno, que no se produce jamás en su ausencia, y que además varía con él de intensidad, debe ser considerado como la causa de ese fenómeno.

Luego el cerebro es la verdadera causa y el principio del pensamiento, y, desde luego, lo que se llama el espíritu es una hipótesis inútil.

§ 2. *Discusión.* — 1. En tesis general se pueden admitir los hechos invocados. Es verdad que existe cierta dependencia ó relación entre el desarrollo del cerebro y el del pensamiento; que la inteligencia está poco desarrollada en el niño, y que se embota en el anciano, debilitado por la edad. Es incontestable también que una lesión en el cerebro ocasiona una turbación más ó menos grave en el pensamiento y que la decapitación lo suprime completamente. Hasta se puede admitir que el volumen y las circunvoluciones del cerebro no dejan de tener su influencia sobre el grado de inteligencia.

Pero también es cierto que las excepciones son numerosas. Pascal, siendo niño y enfermizo, estaba dotado de una potencia intelectual asombrosa, y ciertos ancianos conservan hasta el último día la lucidez de su espíritu.

Por otra parte, cuántos colosos y hércules tienen el espíritu limitado! De hecho, jamás se ha podido determinar en qué el cerebro de un hombre de genio difiere del cerebro de un imbécil. Como lo dice Joubert, *hay una debilidad de cuerpo que procede de la fuerza del espíritu, y una debilidad de espíritu que viene de la fuerza del cuerpo.*

Ahora bien, estas excepciones nos impiden aplicar aquí la regla de Bacon en todo su rigor, y deducir que el cerebro es la causa verdadera del pensamiento.

2. La única conclusión que hay que sacar de estos hechos, es que la inteligencia depende *en cierto modo* del organismo y en particular del cerebro. ¿Pero *de qué modo?* No depende de él como de su *causa;* en otros términos, no es el cerebro el que piensa, como lo pretende el materialismo; porque, además de las excepciones que acabamos de señalar, la sencillez, la espiritualidad que ca-

racterizan á los fenómenos del pensamiento, impiden *à priori* asignarles por principio una substancia material y extensa, tal como el cerebro. Sólo queda, pues, que dependa de él como de su *condición,* es decir, que el buen estado del cerebro se ajuste al funcionamiento normal de la inteligencia, con poca diferencia, como el artista, sea cual fuere su talento, que no puede ejecutar buena música si dispone de un mal instrumento. «La mejor mano del mundo, dice Bossuet, escribirá mal con pluma defectuosa, y los mejores ojos verán mal si tienen que mirar con malos anteojos.»

Sostener, pues, que es el cerebro el que piensa, es cometer un doble error: *error de hecho,* al no tener en cuenta las excepciones, y *error de raciocinio,* al tomar la condición por la causa. Es afirmar que la sinfonía es un puro efecto del piano, ó la poesía, un puro efecto de la pluma que la ha escrito, puesto que es evidente que el pianista no hubiera podido ejecutar la primera sin piano, ni el poeta escribir la segunda sin pluma.

3. ¿Quiere esto decir que el cerebro sea el instrumento, el órgano propiamente dicho del pensamiento? Eso sería conceder demasiado todavía. Lo hemos dicho ya: el entendimiento, de sí y por sí, no es una facultad orgánica, que depende inmediata y directamente del cerebro y del sistema nervioso, como la sensibilidad ó la imaginación.

El pensamiento es espiritual por naturaleza, es decir, independiente del cuerpo y de la materia; Aristóteles había notado ya que nosotros pensamos sin órgano, que el entendimiento, de por sí, no está adherido á ningún órgano corporal, y que puede obrar y existir separado del cuerpo.

Sin embargo, como en el estado actual jamás pensamos sin imagen, y como la imaginación está bajo la dependencia directa del sistema nervioso, se deduce que el pensamiento y hasta el entendimiento mismo son indirectamente dependientes del cuerpo, y en particular del cerebro.

4. De ahí ese dolor de cabeza, ó fatiga, que se experimenta después de un prolongado trabajo intelectual; no porque la inteligencia esté fatigada ó repleta de verdad, (cuando ha sido creada para lo infinito), sino porque el ejercicio del pensamiento, suponiendo la atención y el

concurso de la imaginación, va siempre acompañado de cierta tensión del sistema nervioso y de los órganos cerebrales, la cual no podría prolongarse sin fatiga. De ahí los desfallecimientos del pensamiento que se comprueban en el niño y en el anciano; no, sin duda, porque el principio pensante agrande ó mengüe, ensanche ó decrezca, en la verdadera acepción de la palabra, bien que puede enriquecerse de experiencias y recuerdos y fortificarse por el ejercicio, sino porque la debilidad del sistema nervioso hace incapaz de aplicar el espíritu con constancia y energía.

De ahí, finalmente, el desorden en el pensamiento, que resulta de una lesión en el cerebro; no porque el principio pensante sea herido directamente en sí mismo, sino porque esa lesión determina un desorden en la imaginación, y porque las imágenes extravagantes atraen necesariamente ideas discordantes, incoherentes.

Si el anciano, dice Aristóteles, *recuperara el ojo del joven, vería como él.* Con igual razón puede decirse que, si el anciano ó el insensato recobrasen el cerebro de un hombre sano, pensarían juiciosamente. Porque, repitámoslo, el desorden y el deterioro de los órganos nada quitan á la inteligencia en sí, privanla solamente de las condiciones y de los medios requeridos para ejercitarse normalmente.

Art. IV. — *Consecuencias del materialismo.*

§ 1. — El materialismo puede también refutarse por las consecuencias inmorales que entraña lógicamente.

1. En efecto, si en nosotros todo es materia, nuestro solo interés, nuestro único destino se reduce al placer y al bienestar del cuerpo, y nuestro deber se limita á prolongar la vida y rodearla del mayor número de comodidades posible. Ó, más bien dicho, ya no hay deber; porque toda obligación supone la libertad, y, sin una substancia espiritual, el libre albedrío es la más inconcebible de las ilusiones.

Por otra parte, ¿es posible la existencia de los derechos sin libertad y sin deber?

Somos esclavos de la fuerza y de la fatalidad, y desde luego, ya no hay respeto, ni justicia, ni moral, nada más que la lucha de los intereses y de los apetitos; el hombre

no es entonces más que una bestia feroz, y la sociedad, según la comparación de Hobbes, un vivero, donde los peces menores son devorados por los mayores.

2. En esta hipótesis, la ciencia misma no existe ya. Porque, si todo se reduce para nosotros á hechos materiales que impresionan la placa fotográfica de nuestros sentidos, claro está que no puede ya ser cuestión de averiguar las causas y los principios que constituyen la esencia misma de toda ciencia. A su vez, la religión, preciso es decirlo, es el mayor de los absurdos; porque Dios es espíritu ó no lo es: ahora bien, sin alma en el hombre y sin Dios en el cielo, ¿en qué se convierte la relación que los une?

En una palabra, el reinado absoluto del instinto y de la fuerza bruta, la esclavitud, la guerra de todos contra todos, la ignorancia estúpida, el ateísmo, tales son las consecuencias lógicas del materialismo.

§ 2. — ¿Hay que deducir de lo expuesto que todo materialismo sea una monstruosidad?

1. No, seguramente; es menester contar aquí con la inconsecuencia humana y con la rectitud natural de la razón *que le impide desatinar hasta ese punto.* «He ahí por qué, si los hombres son siempre peores que sus verdades, como dice Leibniz, son también siempre mejores que sus errores.»

2. Al menos, ¿cómo explicar que las teorías materialistas seduzcan hoy á tan gran número de talentos distinguidos, por otra parte, hombres de ciencia, médicos sobre todo, y matemáticos?

Además de los prejuicios de educación, y de esa inclinación tan natural al hombre, de dejarse absorber por los objetos sensibles que le impresionan tan vivamente, con detrimento de las realidades espirituales é invisibles, puede decirse que el abuso de las especialidades explica en gran parte las simpatías demasiado reales de ciertos sabios hacia el materialismo. Es la preocupación constante de un solo orden de hechos, es el uso exclusivo de un solo método, que cierra poco á poco su espíritu para todo lo demás, que los hace desconfiar de los otros métodos, y los conduce insensiblemente á la supresión de la mitad de la realidad. Á fuerza de encastillarse en el análisis geométrico, el matemático acaba por perder el sentido de lo con-

tingente; á fuerza de no practicar más que el método de observación sensible, acaba el fisiólogo por no admtir más que lo que se ve y lo que se toca. Únos y ótros no buscan, por doquiera, más que la necesidad de los principios ó el determinismo de los hechos, no comprenden ya el mundo de lo invisible, de la libertad, de la conciencia, en una palabra, del alma; de esto á su negación, sólo hay un paso.

CAPÍTULO IV

UNIDAD DEL PRINCIPIO DE VIDA EN EL HOMBRE UNIÓN DEL ALMA Y DEL CUERPO

Después de haber establecido la distinción del alma y del cuerpo, hay que hablar de su *unión.* En Psicología experimental, hemos estudiado la unión del alma y del cuerpo desde el punto de vista de los *hechos* que de ella resultan y que la manifiestan *(Relaciones de lo físico y lo moral);* en Metafísica se trata de determinar la *naturaleza* y el *modo* de esa unión.

Pero, ante todo, tenemos que resolver una cuestión.

1. Obsérvase en el hombre una doble vida, caracterizada por una doble clase de fenómenos profundamente distintos: la vida *fisiológica* ú *orgánica,* cuyas principales funciones son la nutrición, la circulación, la locomoción, y la vida *psicológica* ó *espiritual,* que tiene por funciones el pensamiento, el sentimiento, la volición.

Hemos demostrado ya, contra el mecanismo y el materialismo, que ninguna de esas dos vidas es explicable por las solas fuerzas de la materia; que las dos suponen un principio especial. La cuestión estriba en saber si, en el hombre, hay que admitir dos principios de vida substancialmente distintos: úno, de orden inferior, que preside las funciones de la vida fisiológica; y ótro, propiamente espiritual, que preside las operaciones de la vida psicológica; ó si sólo hay que admitir uno, de suerte que el alma que piensa, que siente y que quiere, sea también el principio que preside la digestión, la circulación, la locomoción.

2. Dos doctrinas se presentan:

a) Barthez y, con él, la escuela de medicina de Montpellier sostienen que el alma espiritual no podría ser el principio de las funciones fisiológicas, y que, por consiguiente, á su lado, hay que admitir en el hombre otra fuerza, distinta á la vez del espíritu y de la materia, que preside las funciones fisiológicas, llamada *principio vital.* De ahí el nombre de *vitalismo* dado á esta teoría. «Causa inmediata de todos nuestros movimientos, de todos nuestros sentimientos, el principio vital es uno. Es absolutamente independiente del alma pensante y aun del cuerpo, según todas las apariencias».—(Barthez)[1].

Lordat, Günther, Balzer y Jouffroy sostienen la misma opinión;

b) La otra doctrina, que es la de Aristóteles, Santo Tomás y la mayor parte de los espiritualistas, se niega á admitir en el hombre dos principios de vida y algo así como dos almas. Pretende que *el verdadero principio de las funciones fisiológicas es al mismo tiempo é indivisiblemente el principio del sentimiento y del pensamiento;* de modo que en nosotros hay un solo principio de vida, una sola y misma alma, dotada de dos poderes distintos, que preside, á la vez, los fenómenos psicológicos y los fenómenos fisiológicos: es el alma *pensante.* De donde el nombre de *animismo* reservado á esta doctrina.

Examinemos y discutamos sucesivamente las razones sobre las cuales el vitalismo y el animismo pretenden establecer sus conclusiones.

Art. I. — *El vitalismo.*

§ 1. *Exposición.* — El vitalismo cree justificar su hipótesis de un doble principio por medio de tres argumentos principales:

1. Son, por lo pronto, las *diferencias* profundas que caracterizan á los hechos fisiológicos y á los hechos psicológicos. Ahora bien, dice, una sola y misma alma no podría ser el principio de fenómenos materiales y extensos y de fenómenos espirituales.

[1] Verdad es que en otra parte Barthez reconoce que *el principio vital podría bien no ser, conjuntamente con el del pensamiento, más que un atributo, una modificación de una sola y misma substancia que es indiferente llamar alma;* por eso la diferencia que separa al vitalismo de la doctrina opuesta es á veces difícil de apreciar.

2. Es en seguida la *oposición* que se nota entre las tendencias de la vida animal y las aspiraciones de la vida espiritual, de tal modo, que ésta no puede apenas desarrollarse sino por medio de una continua victoria sobre aquélla.

3. Es, finalmente, porque el alma pensante, que tiene *conciencia* de los fenómenos psicológicos, que se considera ser la causa de sus voliciones, no tiene ninguna conciencia de los hechos fisiológicos; ahora bien, á creer el vitalismo, si el alma espiritual fuese el principio de los únos y de los ótros, tendría conciencia, se sentiría causa tanto de los únos como de los ótros. Luego, concluye, hay que admitir en el hombre un doble principio de vida.

§ 2. *Discusión.* — 1. Los caracteres opuestos que presentan los fenómenos fisiológicos y los fenómenos psicológicos, prueban, sin duda, la dualidad de las *substancias* que los sostienen, pero no prueban necesariamente la dualidad de las *causas* que los producen.

En efecto, nada impide al alma pensante desempeñar las funciones que se atribuyen á este pretendido principio vital, es decir, mover el cuerpo y los órganos; porque, después de todo, el alma es también un principio de fuerza, y quien puede lo más puede lo menos.

2. La oposición que existe entre las tendencias de la vida animal y las aspiraciones de la vida psicológica no basta tampoco para establecer la necesidad de un doble principio.

a) Pues esta lucha se explica suficientemente, si se admite que una sola alma, dotada de varias facultades y, por consiguiente, de varias tendencias, se ve solicitada por bienes diferentes y aun opuestos. De hecho, comprobamos á menudo una oposición muy marcada entre el *sentimiento* y la *razón,* que, según confesión de los vitalistas, son facultades diversas del alma espiritual;

b) Más aún, el hecho de esa lucha que el vitalismo invoca como un argumento, constituye para él una dificultad más. En efecto, si existiesen en nosotros dos principios con tendencia á bienes diferentes, no se concibe en qué podrían hacerse competencia; cada uno de ellos seguiría su inclinación independientemente del ótro, sin experimentar nosotros ningún sentimiento de lucha. Porque, no lo olvidemos, el objeto declarado de la hipótesis vitalista

es substraer el alma espiritual y consciente á todo contacto con la materia; como lo dice Barthez, *el principio vital es absolutamente independiente del alma pensante y hasta del cuerpo.*

3. En cuanto á la prueba que el vitalismo pretende sacar del hecho, que la conciencia no nos dice nada de las funciones de la vida orgánica, vale, sin duda, contra el animismo exagerado de Stahl, según el cual el alma respira, digiere, secreta por medio de actos inteligentes y voluntarios, para quien la enfermedad es el efecto de una distracción ó de un yerro del alma, etc.; pero ésas son exageraciones extrínsecas á la doctrina animista y de las cuales no puede prevalerse el vitalismo sin incurrir en error. En sí, el hecho de la inconsciencia de los fenómenos fisiológicos no prueba, de modo alguno, que el alma espiritual sea extraña á ello.

a) En efecto, es cierto que la conciencia no nos presenta necesariamente todos los actos de la vida psíquica;

b) Por otra parte, la contracción muscular del brazo, por ejemplo, ó el movimiento de los órganos bucales en el lenguaje, son, seguramente, fenómenos fisiológicos, y, sin embargo, tenemos conciencia de que los producimos deliberadamente; su principio constitutivo es, pues, el alma. ¿Habrá que atribuir esos mismos movimientos á otra causa, desde que se producen inconscientemente, es decir, por instinto, por costumbre ó en el sueño profundo?;

c) Por lo demás, aunque las funciones orgánicas del estómago, del hígado, etc., escapan de ordinario á la conciencia, no dejan de ser, en ciertas circunstancias, muy sensibles. Puédese admitir también que esta acción del alma sobre el organismo no se produce sin cierta *conciencia sorda,* ordinariamente obscura por razón misma de su continuidad, pero que se hace clara, distinta, desde que hay alteración en el ejercicio de alguna función.

4. También se dice: Para poder presidir á las funciones orgánicas, sería necesario que el alma conociese por instinto su mecanismo; ahora bien, es evidente que lo ignora absolutamente.

Además, sería dueña de interrumpirlas y de modificarlas á su gusto; pero no puede hacerlo, todos esos fenómenos se cumplen, se realizan á pesar de ella y sin su conocimiento.

— Esa es una falsa suposición. En realidad, ni el cono-

cimiento ni la libertad pueden servir de demarcación á la actividad psíquica. ¿Sabe el alma cómo se forman las ideas, de qué modo las impresiones provocan las sensaciones y cómo éstas evocan los pensamientos? ¿Es libre el alma de percibir la evidencia ó de experimentar el dolor?

Repitámoslo, esta objeción, decisiva contra Stahl, carece de fuerza contra el animismo en general, porque no prueba de ningún modo la necesidad de un doble principio substancialmente distinto.

5. Hagamos presente, en fin, que es imposible formarse una idea satisfactoria de ese pretendido principio vital, y que sus partidarios son fatalmente arrastrados á hacer de ella una mezcla incoherente de materia y de espíritu, dotada de cualidades contradictorias. Más adelante veremos á qué raras concepciones se ve úno reducido para paliar esas contradicciones.

De lo dicho se infiere que la hipótesis vitalista no sólo es gratuita, contraria á los hechos, sino también ininteligible.

Art. II. — *El animismo.*

1. El animismo afirma que el alma pensante posee, además de su actividad plenamente consciente y propiamente psicológica, la facultad de mover el cuerpo y los órganos, y de presidir las funciones fisiológicas; de modo que ella constituye el solo y unico principio de toda la actividad vital del hombre, de su vida vegetativa y sensitiva, como asimismo de su vida intelectual y propiamente espiritual.

En cuanto á la armonía que reina evidentemente en las funciones orgánicas, no es el hecho de un designio deliberado del alma, como lo supone Stahl, así como la adaptación de los actos á su fin, no es conocida ni querida por el instinto del animal; ambas son el efecto natural de las leyes establecidas por el divino arquitecto en vista del objeto que se propuso.

2. El animismo queda demostrado por el solo hecho de la refutación del vitalismo; porque, si es imposible admitir en el hombre dos principios de vida substancialmente diststintos, es de todo punto indispensable que el alma pensante, principio de la vida espiritual, sea al mismo tiempo el principio de la vida fisiológica.

Á esta demostración negativa, se añade un argumento positivo, sacado de la experiencia y de los hechos. Hemos visto, en efecto, que la correlación íntima que existe entre las diversas operaciones del alma pensante (sensibilidad, inteligencia y voluntad), prueba la unidad substancial del principio de donde emanan. Ahora bien, la misma correlación se nota entre las operaciones psicológicas y las funciones orgánicas. Una emoción violenta del alma detiene la circulación de la sangre, el miedo paraliza, y la confianza sostiene las fuerzas físicas; un trabajo intelectual intenso suspende la digestión, etc.; podríamos citar aquí hechos innumerables que prueban la influencia directa del *físico* sobre lo *moral,* y recíprocamente. Esta correlación es absolutamente inexplicable en la hipótesis vitalista; porque si estos dos órdenes de hechos emanan de principios distintos é independientes, no se ve en qué el desorden del úno podría perjudicar la acción del ótro. Al contrario, es la consecuencia necesaria de la unidad del principio que preside las dos vidas; porque es muy natural que el alma, que sólo dispone de una cantidad limitada de energía, aplica tanto menos de esa fuerza en las funciones orgánicas, cuanto más emplea en cualquier acto de la vida psicológica.

Se puede aplicar al alma lo que Gœthe dice, en alguna parte, de la naturaleza: *Tiene un presupuesto fijo, y desde luego toda suma demasiado fuerte aplicada á un gasto, exige por otra parte una economía.*

El animismo es, pues, la expresión misma de la verdad, y desde luego hay que admitir que el alma racional es *por sí misma* el *principio único* é *inmediato* de la vida del hombre.

Art. III. — *Unión del alma y del cuerpo.*

El cuerpo y el alma están íntimamente unidos, los hechos lo prueban; ¿pero cuál es la naturaleza de su unión?

1. En general, todos los modos de unión pueden reducirse á dos tipos principales:

La *unión accidental,* que existe entre dos ó más substancias completas é independientes, que tienen su esencia y su actividad propias, antes de estar unidas, combinándolas más ó menos superficialmente por su unión, y volviéndolas á encontrar intactas después de su separación;

Y la *unión substancial,* que consiste en la fusión de dos

substancias incompletas de las cuales la úna es determinada por la ótra, y que concurren juntas á formar una naturaleza, una substancia única, pero compuesta.

2. ¿De qué modo está el alma unida al cuerpo? ¿Está en el organismo cómo el contenido está en el continente, ó, según la comparación de Platón, como el preso está en su prisión? ¿Le está simplemente unida en vista de una acción común y pasajera, como el obrero á su herramienta, como el piloto á su nave, ó el jinete á su caballo? No; todas esas formas de unión, sea cual fuere, por otra parte, el grado de intimidad que se les conceda, son accidentales; cuando el piloto salga de su nave, y el jinete baje de su caballo, piloto y jinete, caballo y nave, no por eso dejarán de ser lo que eran antes.

3. No sucede lo mismo con el cuerpo y el alma en el hombre.

Por una parte, el cuerpo no existe nunca antes de su unión con el alma. De ella es de quién recibe el cuerpo su unidad, su organización, su vida, su actividad propias, en una palabra, todo lo que hace de él un cuerpo humano; por eso apenas se ha separado por la muerte, cuando pierde todos sus caracteres, todas sus determinaciones específicas, para disolverse en sus elementos primitivos.

En cuanto al alma, puede sin duda existir separadamente del cuerpo y vivir de su vida propiamente espiritual; pero no por eso es menos incompleta, en el sentido que no podría sin él ejercer las facultades, que exigen el concurso directo de los órganos, tales como la sensibilidad, la percepción externa y la imaginación; por eso la define Bossuet: *una substancia racional hecha para vivir en un cuerpo y estar íntimamente unida á él.*

4. Hay, pues, que deducir que estas dos substancias, incompletas si se las considera *separadamente* úna de ótra, constituyen por su unión, no solamente *un todo natural,* según la frase citada á menudo por Bossuet, sino *un todo substancial* (σύνολον, dice Aristóteles), del cual el cuerpo es la materia y el alma la forma, es decir, una sola substancia completa, pero compuesta, que es el hombre[1]; y,

[1] Se ve lo que es menester pensar de la célebre definición de M. de Bonald: *el hombre es una inteligencia servida por órganos.* Reducir así las relaciones del cuerpo y del alma á una simple relación de servicios, es desconocer absolutamente el carácter substancial del lazo que los une, *vinculum substantiale,* como dice Leibniz.

consiguientemente, que la unión del cuerpo y del alma es verdadera y propiamente *substancial.*

Tal es el verdadero animismo aristotélico, adoptado por Santo Tomás y los grandes escolásticos.

APÉNDICE HISTÓRICO

Diversas hipótesis relativas á la unión del alma y del cuerpo.

La escuela cartesiana, para la cual el cuerpo no es más que *extensión*, y el alma *pensamiento*, se halla particularmente en aprieto cuando se trata de explicar su unión[1]. No pudiendo acercarlos ni unirlos directamente por falta de punto de contacto, forzoso le es recurrir á cualquier intermediario que sirva de lazo entre aquél y ésta. Pero, si todos los cartesianos están conformes en reconocer la necesidad de un intermediario, están muy lejos de uniformar sus opiniones, cuando se trata de determinar su naturaleza.

I.—Los *espíritus animales* de Descartes.

§ I. *Exposición.*—1. Por *espíritus animales*, entiende Descartes una especie de vapor sutil, que se desprende del corazón y de la sangre para pasar al cerebro y de ahí á los nervios y á los órganos que pone en movimiento. "Son, dice, las partes más vacías y más sutiles de la sangre, que el calor ha rarificado en el corazón y que entran sin cesar en gran parte en las cavidades del cerebro". *(De las Pasiones*, I, 10). Y da este ejemplo: "¿Por qué huye la oveja á la vista del lobo?—Es porque la luz reflejada del cuerpo de un lobo en los ojos de una oveja causa algún cambio en su cerebro, que hace pasar los espíritus animales á los nervios, determinando el movimiento de la huida."

2. Pero, no siendo el hombre una pura máquina, ¿qué papel desempeña en él el alma?

Según Descartes, el alma está unida á todo el cuerpo, pero tiene su asiento principal en la *glándula pineal:* allí es donde ejerce más particularmente sus funciones. Su acción se limita á obrar sobre esa glándula por medio de los espíritus animales que puede enviar á través del cuerpo según sus designios. "Toda la acción del alma consiste en que, por el mero hecho de querer alguna cosa, hace que la glándula (pineal), á la cual está íntimamente adherida, se mueva de la manera que se requiere para producir el efecto que se refiere á esta voluntad". —*(De las Pasiones*, I, 41.)

---

[1] Otro prejuicio con el cual la escuela cartesiana viene á estrellarse, es el pretendido principio en el cual parece inspirarse todo vitalismo, que *no hay acción de lo desemejante sobre lo desemejante*, y que *lo mismo no puede ser impresionado sino por lo mismo.*

Si así fuese, todo movimiento resultaría imposible. Sabemos, en efecto, que la materia, es indiferente al reposo y al movimiento, y además que, abandonada á sí misma, no podría pasar de un estado al ótro. Ahora bien, de hecho, el movimiento material existe; es menester, pues, que tenga su punto de partida en un espíritu. El adagio antiguo tiene razón: *Mens agitat molem.*

§ 2. *Crítica.*— Como se ve, se trata aquí de una hipótesis fisiológica más bien que de una teoría metafísica[1].

Por lo demás, es absolutamente gratuita é indemostrable, y, sólo aplaza la dificultad sin resolverla. En efecto, se trata de explicar cómo el cuerpo puede obrar sobre el alma, y reciprocamente. Ahora bien, una de dos: Ó esos pretendidos espíritus animales, sea cual fuere su sutileza, son *materiales*, es decir, pura *extensión*, y entonces, ¿cómo pueden obrar sobre el alma que es pensamiento? Ó, si son espirituales, es decir, *pensamiento*, y entonces, cómo pueden obrar sobre el cuerpo que no es más que extensión?

II.—El *mediador plástico* de Cudworth (1617-1688), ó mas bien de Leclerc[2].

Aquí también se trata de una substancia intermediaria entre el cuerpo y el alma, destinada á unirlos, y que participa á la vez de la naturaleza de la extensión y del pensamiento; así se presta á las mismas objeciones que la precedente. Se dirá quizá, que nada se opone á que este *mediator* esté simplemente *compuesto de espíritu* y materia.—Sin duda; pero, en ese caso, ¿no es mucho más simple unir directamente el cuerpo y el alma en un compuesto substancial, como lo hemos hecho nosotros mismos, después de Aristóteles y de toda la filosofía tradicional?

III.—Las *causas ocasionales* de Malebranche (1658-1714.)

§ 1. *Exposición.*— 1. Según Malebranche, atribuir á la criatura una causalidad cualquiera, sería substraer ciertos efectos á la omnipotencia divina y disminuir en otro tanto la dependencia de la criatura ante su Creador. Hay, pues, y no puede haber en ello más que una sola causa verdadera, Dios; y el ser creado no es y no puede ser para Dios más que una *ocasión* de obrar de tal ó cual manera. De donde el nombre de *ocasionalismo* ó de *causas ocasionales* dado á este sistema.

2. Aplicando esta teoría al problema de la unión del alma y del cuerpo, Malebranche deduce que, si á tal determinación del alma responde tal movimiento del cuerpo, y si á tal impresión orgánica responde tal emoción psicológica, no es porque el cuerpo obre verdaderamente sobre el alma, ni ésta sobre el cuerpo, porque ni la úna ni el ótro podrían ser verdaderamente causas; sino porque Dios, que nos está íntimamente presente, obra sobre nuestro cuerpo *con ocasión* de las emociones de nuestra alma, y sobre nuestra alma *con ocasión* de los movimientos de nuestro cuerpo. En realidad, el hombre, no es el que *obra*,

---

[1] Con demasiada frecuencia, olvídase que, desde el punto de vista metafísico, Descartes es partidario de la *unión substancial* entre el cuerpo y el alma. Así, en sus *Respuestas á las cuatro objeciones*, dice expresamente: "Del mismo modo que he hablado de la distinción del espíritu con el cuerpo, he demostrado también que le está substancialmente unido". Y en otra parte: "Yo no estoy solamente alojado en mi cuerpo, como un piloto en su nave, sino que, además de esto, estoy tan estrechamente unido á él, y de tal modo confundido y mezclado con él, que compongo con él un solo todo".—(VI *meditación*, 12.)

Eso está bien claro; otra cosa es saber cómo Descartes hace concordar esas declaraciones con su teoría de los *espíritus animales*.

[2] Según M. Janet, Cudworth no ha pronunciado jamás la palabra *mediador plástico*. Habla solamente de la *naturaleza plástica*: y eso para explicar, no precisamente la unión del alma y del cuerpo, sino la producción de la organización de la vida. Esta confusión parece que viene de Laromiguière.

es el *obrado*, y Dios hace todo en nosotros, del mismo modo que nosotros vemos todo en Dios.

§ 2. *Crítica.* — 1. El ocasionalismo va directamente contra el testimonio de la conciencia, que nos asegura claramente que somos verdadera y propiamente las *causas* y no simplemente las *ocasiones* de nuestros actos.

2. Lejos de explicar la unión del alma y del cuerpo, la hipótesis de Malebranche la hace superflua; porque Dios puede también producir en un cuerpo ciertos movimientos con ocasión de los deseos de un alma, aunque ese cuerpo y esa alma estén muy lejos úna de ótro.

3. En fin, ¿qué es de la libertad humana? Y si Dios es verdaderamente la única causa, ¿no será, por eso mismo, el único responsable del mal moral?

IV. — La *armonía preestablecida* de Leibniz (1646-1716.)

§ 1. *Exposición.* — 1. La noción de substancia para Leibniz es enteramente *dinámica*. El cuerpo es un sistema de *mónadas*, es decir, de fuerzas; y el alma no es más que una mónada de un orden superior, es decir, también una fuerza: *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*. Desde luego parecia que la solución del problema de su unión hubiera sido ya encontrada: pues, ¿hay nada más simple de concebir que la acción reciproca de dos fuerzas?

En efecto, dice el mismo Leibniz: "Yo creía entrar ya en el puerto; pero cuando me puse á meditar sobre la unión del alma y del cuerpo, me vi arrojado como en alta mar". Es porque Leibniz se ve detenido por la dificultad de explicar el hecho, tan evidente, por otra parte, y tan vulgar, de la acción *recíproca* de dos substancias. Después de todo, dice, un ser no puede obrar más que en donde está, es decir, en si mismo y sobre si mismo; imposible admitir que una acción ó un movimiento salga del ser que lo produce y del que es un estado inseparable, para pasar á otro ser. De ello deduce que toda acción es necesariamente *inmanente*, es decir, *interior* y *refleja;* de ahí el principio: *Las mónadas no tienen ventanas por donde pueda entrar ó salir alguna cosa.*

¿Cómo, pues, explicar las relaciones y la correspondencia que se notan entre los movimientos del alma y los del cuerpo? Por medio de una *armonía preestablecida.*

2. Supongamos, dice Leibniz, dos relojes que concuerdan perfectamente; esto puede conseguirse de tres modos:

a) Por la *influencia mutua* del úno sobre el ótro;

b) Por la presencia de un *hábil obrero* que está constantemente ocupado en ponerlos de acuerdo;

c) En fin, por una especie de *armonía preestablecida*, es decir, admitiendo que estos dos relojes han sido desde luego construidos con tal arte y precisión, que marchen de acuerdo en lo sucesivo.

Ahora bien, continúa Leibniz, la primera hipótesis es inadmisible: porque las mónadas no pueden obrar la úna sobre la ótra; la segunda, que es la hipótesis de las *causas ocasionales*, no es digna de Dios: porque lo asimila á un obrero inhábil, obligado sin cesar á retocar su obra para mantener en ella el orden y la armonía. Queda, pues, la tercera hipótesis, la *armonía preestablecida*, en la cual Leibniz se detiene necesariamente. Dios ha dispuesto las cosas de tal modo, que á cada movimiento de mi cuerpo corresponda tal emoción en mi alma, y que á cada sensación de mi alma corresponda tal movimiento de mi cuerpo.

§ 2. *Crítica.* — Esta hipótesis, ingeniosa, sin duda, da lugar á las mismas objeciones que la precedente.

1. Está fuera de duda, que Dios hubiera podido crear un organismo cuyos movimientos estuviesen siempre de acuerdo con las operaciones de nuestra alma; pero la conciencia nos certifica que el acuerdo que existe entre nuestro cuerpo y nuestra alma resulta, no de una coincidencia completamente externa, sino de una acción real y reciproca, de una verdadera causalidad.

2. Por lo demás, esa hipótesis no da, por ningún concepto, cuenta de la unión del alma y del cuerpo; pues la armonia puede existir perfectamente entre dos relojes, sea cual sea la distancia que medie entre ellos.

3. En fin, desposeyendo á los seres de toda causalidad, este sistema tiende á despojarlos, por eso mismo, de toda existencia. En efecto, la mónada, que no tiene de la causalidad más que la apariencia, ¿puede, acaso, tener otra cosa que atributos aparentes? ¿Es también un ser ó sólo una sombra de ser? Leibniz lo declara expresamente: *quod non agit substantiæ nomen non meretur.* Las mónadas, privadas de toda causalidad, son, pues, puras apariencias.

Pero, se dirá: Esta actividad, completamente interna, que Leibniz reconoce á las mónadas, ¿no basta para asegurarles una existencia real?

— No; no se puede decir que la mónada produzca por si la ley del desarrollo de sus apetitos y de sus percepciones. En realidad, esa ley no se distingue de la mónada misma; luego, es Dios, quien, al crearla, le ha dado la ley de su constitución con todo lo que ella parece hacer y parece ser.

V. — El *influjo físico* de Euler (1717-1783.)

Á los sistemas que acabamos de enumerar, se añade ordinariamente lo que se ha convenido en llamar *influjo físico* de Euler. Nosotros creemos que este filósofo no creia, de ningún modo, proponer una teoría metafisica, sino sólo comprobar el hecho incontestable, que el alma y el cuerpo ejercen la úna sobre el ótro una acción real, natural é inmediata, de conformidad con la doctrina tradicional de las escuelas opuestas al cartesianismo.

CAPÍTULO V

INMORTALIDAD DEL ALMA[1]

Hemos establecido la unión íntima del alma y del cuerpo en una sola substancia compuesta, que es el hombre. Pero esta unión no es indisoluble; llega un día en el cual tiene lugar la separación: es la muerte. ¿Qué es entonces de los componentes? El cuerpo se disuelve; pero, ¿le cabe al alma la misma suerte, y *morimos completamente enteros?*

Inútil hacer resaltar la importancia de semejante cuestión. «Encuentro bien, dice Pascal, que no se profundice la opinión de Copérnico; pero interesa á todos saber si el alma es mortal ó inmortal».— «Todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos deben tomar caminos tan diferentes, según que haya ó no bienes eternales que esperar, que es imposible trazarse un plan de vida, con

[1] Antes de hablar de los destinos del alma, conviene decir una palabra sobre sus orígenes.

El *dualismo* antiguo, que admite dos principios primeros y coeternos, la materia y el espíritu, afirma, por eso mismo, la eternidad de las almas. Lo mismo pasa con el *panteísmo*, para quien el alma es una partícula de la divinidad, eterna como ésta. Para el materialismo, que no admite otra substancia sino la materia, el alma no es más que "el conjunto de las funciones del cerebro y de la medula espinal"; claro está, desde luego, que su producción es una consecuencia natural y necesaria de la generación del cuerpo. En realidad, cada cuerpo se hace su alma á su medida y según su temperamento.

Como se ve, éstas son consecuencias necesarias de tal ó cual sistema de metafísica general, más bien que conclusiones racionalmente deducidas de los hechos y de los principios de la psicología.

Entre los sistemas espiritualistas, citemos el *generacionismo*, según el cual los padres son los autores del alma de sus hijos, como lo son de su cuerpo. Esta opinión es incompatible con la sencillez metafísica del alma humana, pues toda generación procede necesariamente por vía de composición.

Otros admiten que el alma del niño preexiste en la de sus padres. En este supuesto, el alma del primer hombre debía contener el alma de todos sus descendientes: lo que es bien difícil de concebir.

El único sistema admisible es, pues, el *creacionismo*, según el cual cada alma es producida por una creación directa de Dios, en el momento mismo de la concepción del cuerpo. En efecto, dice Leibniz, *una substancia simple no puede empezar ni acabar sino toda de una vez*, es decir, que el alma no podría empezar sino por *creación* y concluir por *aniquilación;* mientras que lo que está compuesto puede comenzar ó acabar *por partes*, es decir, por *composición* ó *desagregación*.

sentido y juicio, sin considerarlo desde este punto de vista.» *(Pensamientos).* He ahí por qué toda la vida del filósofo no debe ser según Platón, más que *una meditación de la muerte,* μελέτη θανάτου. Porque, dice, *sólo tiene cuidado de su alma el que sabe que es inmortal; el que la cree destinada á la nada la estima en poco, poco se ocupa de ella.* — (Fedón.)

Ante todo, importa precisar netamente qué es lo que se entiende por *inmortalidad.*

Art. I. — *Verdadera noción de la inmortalidad.*

§ 1. — 1. Y desde luego, no se trata aquí de la inmortalidad metafórica que consiste en sobrevivirse en sus obras, en la memoria, en el amor ó en la admiración de los hombres, como se dice que el escritor se sobrevive en sus libros, el sabio en sus descubrimientos, el artista en su obra maestra. «El sabio es inmortal, dice Renán, porque sus obras vivirán en el triunfo definitivo de la justicia, resumen de la obra divina que se cumple por la humanidad. El hombre malvado ó frívolo morirá del todo, en el sentido que no dejará nada en el resultado general de su especie.»

No; ésa es una perspectiva que nos deja helados, y que no responde, de ningún modo, á la idea y á la necesidad que tenemos de sobrevivirnos. ¿Y qué puede importarnos esa pretendida inmortalidad de la cual estamos ausentes? Por más que se acumule toda la estima y la admiración de las futuras generaciones, si no podemos ser testigos ni menos gozar de ello, es como si tal galardón no existiera. Sin duda, es un principio que el deber debe ser cumplido por sí mismo sin preocuparse de las consecuencias; pero es un principio también que, bajo un Dios bueno, esas consecuencias no pueden dejar de ser felices. Ahora bien, si ésa es toda la dicha reservada á la virtud, al desinterés, al heroísmo; si, como lo pretende Renán, la recompensa eterna de los coraceros de Margueritte, en Sedán, se reduce á la palabra del viejo emperador: «¡Oh, qué hombres tan valientes!», en verdad, que la vida no merece la pena de vivirla.

Nuestras obras y nuestras ideas, separadas de nosotros, pueden tener su destino; que lo sigan, y que Dios se lo depare bueno, pero nosotros, nos quedamos con el nues-

tro, que es pensar y seguir obrando, amar, ser felices, en fin, y para siempre. He ahí por qué la inmortalidad de la historia, la apelación á la posteridad, el deseo de dejar tras sí un profundo recuerdo, de sobrevivirse en las inteligencias por la estimación y en los corazones por el amor, todo eso prueba sí nuestro horror instintivo por la nada, pero no podría constituir ni reemplazar la inmortalidad real y personal á la cual aspiramos.

2. La concepción panteísta de la inmortalidad parece más satisfactoria; en realidad, no es ni menos vacía ni menos quimérica. En efecto, constituyendo el alma humana, en ese sistema, una sola y misma substancia con Dios, del cual es una emanación pasajera, y á la cual ésta se vuelve á unir en la muerte; es, sin duda, inmortal y aun eterna como Él; pero, notémoslo, no puede entrar en el gran *Todo* del cual ha estado un instante desprendida, sin perder la conciencia de sí misma y el sentimiento de su identidad. Esta supervivencia equivale, pues, en hecho, al aniquilamiento de nuestra personalidad. Desde luego, ¿qué nos importa que la substancia de nuestra alma continúe existiendo, si ella ya no es *nosotros?* ¿Y en qué nos interesaría más su suerte que la de los elementos materiales que componían nuestro cuerpo, y que han vuelto al torrente de la circulación después de haber sido disueltos por la muerte?

Concluímos que, la inmortalidad, tal como la entendemos aquí, consiste en la supervivencia *substancial* y *personal* del yo, es decir, del alma, que conserva sus facultades de conocer y amar, sin las cuales no existe felicidad humana, con la conciencia de su identidad, el recuerdo y la responsabilidad de su pasado, sin lo cual no podría haber ni recompensa, ni castigo, propiamente dichos. Y esta supervivencia, nosotros la concebimos, la queremos, no solamente más ó menos durable, sino indefinida y absolutamente ilimitada.

§ 2.—Y, ahora, ¿es susceptible esta inmortalidad de demostración propiamente dicha? Se ha discutido el punto.

1. Varios filósofos, espiritualistas por otra parte, pretenden que la razón humana no puede dar sobre este punto más que probabilidades y esperanzas. Sócrates, al beber la cicuta, no ve en la inmortalidad más «que un hermoso riesgo que correr», εὐκίνδυνος. «¿Es cierto que el

alma sea inmortal? se pregunta; me parece que se puede asegurar convenientemente, y que la cosa vale la pena de que se aventure úno á creerla. Es un bello riesgo que correr, es una esperanza con la que tiene úno que deleitarse á sí mismo».—(Fedón.)

Descartes parece ser de la misma opinión, cuando escribe *(Carta* IX): «Por lo que respecta al estado del alma después de esta vida (dejando de lado lo que la fe nos enseña), confieso que, por la sola razón natural, podemos hacer muchas conjeturas á favor nuestro y tener buenas esperanzas, pero ninguna seguridad.»

2. Nosotros pretendemos, por el contrario, que la razón entregada á sus propias fuerzas pueda llegar, sobre este punto, á una verdadera certeza.

En efecto, Dios debe proporcionar á todos los seres los medios sin los cuales no podrían alcanzar su fin; ahora bien, la convicción de que existe otra vida, y que es inmortal, resulta para el hombre una condición indispensable para ordenar bien sus actos y dirigirlos á su verdadero fin. En este sentido, Kant tiene razón al ver en la inmortalidad del alma un corolario, ó más bien un *postulado* necesario á la idea misma del deber.

He ahí por qué la inmortalidad es una de esas verdades de consenso universal sobre las cuales todo hombre es competente, precisamente porque, siendo indispensable á todos, Dios debía ponerla al alcance de cada uno. De hecho, hallamos la creencia en todos los pueblos, manifestada de una manera inequívoca, por las ceremonias fúnebres, el culto á los muertos, los mitos del Elíseo y del Tártaro ú otros equivalentes. «Sea cual fuere la degradación de ciertas poblaciones africanas, dice Livingstone, dos cosas existen que no hay necesidad de enseñarlas: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.»

Pero el consenso universal, por muy eficaz que sea en semejante materia, es una de esas pruebas indirectas con las que no puede contentarse el filósofo. Pasemos, pues, á las pruebas positivas y directas de la inmortalidad del alma.

ART. II. — *Demostración de la inmortalidad.*

Esta demostración se compone de un triple argumento que establece sucesivamente:

a) Que el alma es *substancialmente incorruptible;* es el argumento *metafísico;*

b) Que conserva después de la muerte su *vida* y su *identidad personal;* es el argumento moral;

c) En fin, que esta supervivencia durará *indefinidamente;* es el argumento *psicológico.*

§ 1. Argumento *metafísico.* — El cuerpo, compuesto de elementos heterogéneos, se disgrega y disuelve naturalmente, desde que está separado de su principio de unidad, de su forma substancial que es el alma. Al contrario, siendo el alma metafísicamente simple, no podría descomponerse ni disolverse; no perece, pues, con el cuerpo.

— Este argumento prueba indudablemente la *incorruptibilidad* del alma, es decir, esa persistencia en el ser que es también la participación de los elementos primeros de la materia; en otros términos, prueba la inmortalidad de *substancia;* pero ¿basta para probar la inmortalidad *personal* del alma, caracterizada por la conciencia de su identidad, por la memoria que liga su presente con su pasado? Nosotros creemos, con Leibniz que, «para probar la inmortalidad personal, *hay que agregar la moral á la metafísica.*»

§ 2. Argumento *moral.* — Si hay un Dios y una ley moral, la justicia exige absolutamente que el crimen sea castigado y la virtud recompensada. Ahora bien, de hecho, el vicio y la virtud no tienen jamás en esta vida su sanción suficiente y adecuada; aun, á veces, se ve el justo, perseguido, y triunfante el malvado; es necesario, pues, que exista otra vida en la cual la justicia reciba satisfacción completa, restableciéndose el orden absoluto.—(Vuélvase á leer en Moral el capítulo de la *sanción:* Art. III, pág. 140.)

Por otra parte, so pena de perder su carácter moral, toda recompensa y todo castigo suponen, en el que los recibe, la convicción de haberlos merecido, y, por consiguiente, el recuerdo de sus acciones pasadas con el sen-

timiento de sus responsabilidades, en una palabra, la conciencia de ser *el mismo* hoy que en tiempos pasados. Podemos, pues, sacar en consecuencia que, después de esta vida, hay ótra, en la cual nuestra alma conservará la conciencia de su identidad personal y continuará ejerciendo las funciones de su vida espiritual [1].

— Este argumento prueba bien la supervivencia del alma en su personalidad idéntica y responsable, pero no prueba que esta existencia sea ilimitada en su duración. ¿Cómo demostrar que Dios no aniquilará nuestras almas, después de haberlas recompensado ó castigado suficientemente?

§ 3. Argumento *psicológico*. — El argumento psicológico, que prueba la persistencia indefinida de la existencia personal del alma humana después de la muerte, descansa sobre el principio que Dios no puede, á menos de contradecirse á sí mismo, asignar á un ser un fin sin darle los medios para alcanzarlo. Se formula así: Todo en la naturaleza del hombre prueba que éste ha sido creado para una dicha perfecta y sin mezcla; ahora bien, es evidente que no la puede alcanzar en este mundo; es menester, pues, que haya otra vida en la cual le sea dado al hombre poderla gozar. Y como, por otra parte, no hay dicha completa sin duración ilimitada, de esto se desprende que esa vida futura no debe tener límites.

2. Desarrollemos cada una de estas proposiciones.

a) Y, por de pronto, es un hecho que aspiramos á un objeto infinito, á una verdad, á una belleza, á una bondad absolutas y sin mezcla, cuya posesión debe hacernos completamente dichosos. En efecto, si aspirásemos á algún bien limitado, nuestro apetito iría disminuyendo á medida que nos aproximásemos al término; pero, precisamente, es lo contrario lo que acontece. El sabio, el artista, el santo, por mucho que adelanten en el conocimiento de lo verdadero, en el amor de lo bello, en la práctica del bien, jamás se declaran satisfechos; al con-

[1] He aquí cómo Platón presenta el argumento moral:

El cuerpo tiene sus males, que son las enfermedades cuya consecuencia es la muerte. El alma tiene su mal, que es la injusticia. Ahora bien, la injusticia reclama la expiación y no el aniquilamiento del alma; porque el aniquilamiento sería para el alma culpable su salvación. El alma no puede, pues, perecer, ni por su propio mal, ni por el del cuerpo.

trario, cuanto más progresan, tanto más se irritan sus deseos y tanto más crecen sus exigencias: prueba evidente que nuestras facultades superiores tienen una capacidad ilimitada que nada puede llenar fuera de ese bien infinito que no es ótro sino Dios mismo. *Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te;* — (San Agustín.)

b) Ahora bien, ¿qué hallamos acá, en este mundo, para saciar esa sed de felicidad, para colmar el abismo de este corazón creado para lo infinito? Es tan limitada la naturaleza y tan estrecho el mundo; es tan corta esta vida y tan imperfecta la realidad! Queremos conocer, amar, poseer, gozar, en una palabra, vivir y vivir cuanto más sea posible, y sólo hallamos por doquiera obscuridad, decepción, separación, sufrimiento y muerte.

Æstuat infelix augusto in limine mundi.

JUVENAL.

Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

LAMARTINE.

La desproporción es, pues, evidente y la contradicción flagrante entre nuestros medios y nuestras necesidades. Así, pues, si hay un Dios sabio y justo, es necesario también que haya otra vida en la cual se restablezca el equilibrio entre lo que queremos y lo que podemos, una vida en la que seamos perfectamente dichosos; porque la dicha perfecta, para un ser, resulta precisamente de la ecuación entre lo que él desea y lo que posee, entre sus necesidades y los medios de satisfacerlas;

c) En cuanto á la duración ilimitada, claro está que es un elemento esencial de la dicha completa; porque no se puede gozar plenamente de un bien, si asalta á cada instante el temor de vernos privados de él, y esa incertidumbre amarga tanto más la vida cuanto más precioso es el bien de que gozamos. *Si amitti vita beata potest,* dice Cicerón, *beata esse non potest—(de Finibus).* Luego esa vida futura no tendrá fin.

3. Prosigamos y recapitulemos lo dicho en este epiquerema:

El hombre ha sido creado para un bien y para una dicha perfecta: su naturaleza, sus aspiraciones lo prueban;

ahora bien, no lo alcanza en esta vida: la experiencia universal da fe de ello. Luego, si hay un Dios sabio y bueno, es menester que lo alcance en otra vida. Y como ninguna dicha que tiene fin, puede ser perfecta, se deduce que el alma humana gozará en la otra vida de una verdadera inmortalidad.

Art. III. — *Confirmación.*

La inmortalidad se prueba también por el absurdo de las consecuencias que entraña su negación.

1. Consecuencias *teóricas.* — Si el hombre no es inmortal, se sigue que él, el ser más perfecto de la creación, es también el más desgraciado y el más abandonado de todos.

En efecto, el animal tiene su instinto que lo impele á un fin limitado, inmutable, á su alcance; y, cuando lo consigue, queda plenamente satisfecho, su capacidad de gozar está colmada, hay ecuación perfecta entre sus medios y sus necesidades.

Al contrario, el hombre racional conoce lo infinito, y, desde luego, no puede renunciar á él; es menester que propenda á él con todas sus fuerzas. Y, sin embargo, no podría alcanzarlo; sin cesar se ve engañado, frustrado, chasqueado.

Apenas ha dado algunos pasos en el sendero de la vida, en persecución de ese ideal de perfección que es la ley absoluta de su naturaleza, cuando muere esencialmente descontento, habiendo cumplido sólo la menor parte de su misión. ¿Á dónde va, pues, á cumplir con lo demás? ¿Ó bien es el único de toda la naturaleza, condenado á quedar siempre incompleto, inacabado, insaciable?

La mariposa en su crisálida, el pajarillo en el huevo, tienen alas, que desplegarán un día en el aire y en la luz: ¿será sólo el hombre el único condenado á no desplegar más que la menor parte de sí mismo? Los tesoros de energía, de amor, de curiosidad, que encierra en sí, ¿no hallarán nunca dónde emplearse?; ¿y se le habrá revelado Dios sólo para hacer su tormento? ¿No hay en esto una contradicción flagrante, un verdadero contrasentido, un absurdo?

«¿Por qué, si yo debo concluir, se ha revelado Dios á mi razón? ¿Por qué ha hecho de lo inmutable, de lo

eterno, el objeto constante de mi pensamiento? ¿Por qué me ha dado un corazón que ningún amor humano puede saciar? Ese poder que reforma el mundo, ese pensamiento que aun va más allá, este corazón que lo desdeña, me han sido dados para mi desesperación?» — (J. Simón, *el Deber.)*

No; si no hay inmortalidad, el pesimismo tiene razón: la vida no es más que un engaño, una carrera fantástica de la nada á la nada, sin razón ni resultado. Sin ella, el hombre no es más que una contradicción, el mundo un caos, Dios un tirano, un ser despojado de sabiduría y de bondad [1].

2. Consecuencias *prácticas.* — Sin el dogma de la inmortalidad, la vida no es solamente un enigma inexplicable, sino también un fardo intolerable, y todo lo que constituye nuestra grandeza y nuestra nobleza se convierte en absurdo ó en ridículo.

Con el abismo bajo sus pies, y con la noche sobre su cabeza no le queda al hombre otra alternativa que el embrutecimiento ó la desesperación.

De hecho, no logrando equilibrar sus recursos con sus necesidades, y no pudiendo, por otra parte, vivir en la contradicción, ¿qué otra cosa le es dado hacer, sino rebajarse al nivel del bruto reduciendo su corazón á la medida del miserable alimento que le ofrece el mundo, á menos de poner fin á las torturas de su alma fatalmente no satisfecha, renunciando violentamente á la existencia? De grado ó por fuerza, tiene que decirse con Epicuro: *olvida y goza,* ó con Zenón: *sublévate y muere.*

Se dice: ¿pero cuál será la naturaleza de esa vida futura, y en qué consistirá la felicidad reservada al alma que habrá sido fiel al deber, como también el castigo que alcanzará á los culpables? ¿Le tocará al cuerpo su parte de úna y de ótro?

O nâture, dis-moi, dis-moi, mère imprudente,
Pourquoi m'obsèdes-tu de cette soif ardente,
Si tu ne connais pas de source où l'étancher?
Il fallait la créer, marâtre, ou la chercher!
L'arbuste a sa rosée et l'aigle a sa pâture,
Et moi, que t'ai-je fait pour m'oublier ainsi?
Pourquoi les arbrisseaux n'ont-ils pas soif aussi?
Pourquoi forger la flèche, éternelle nature,
Si tu savais toi-même avant de la lancer
Que tu la dirigeais vers un but impossible?..

A. DE MUSSET *(La Coupe et les Lèvres.)*

Ésos son seguramente problemas del mayor interés, pero que sólo la revelación puede resolver con certidumbre. Todo lo que la razón puede hacer, es aventurar ciertas conjeturas, muchas de las cuales están maravillosamente de acuerdo con las enseñanzas de la fe.

Véase cómo Platón coloca á los hombres en tres categorías: los *buenos,* que serán admitidos en la morada de los bienaventurados; los *medianos,* que deberán sufrir un castigo temporal; en fin, los *incurables,* es la palabra de Platón (ἀνίατοι), que serán condenados á un infierno eterno.

APÉNDICE[1]

(Ex aliena manu.)

EL DARWINISMO

CAPÍTULO ÚNICO

En el tomo I., pág. 63 y siguientes, se trató, en general, del origen de la vida; y después de rechazar las teorías ateas, panteístas y naturalistas, se estableció como principio que los seres vivientes, ya vegetales, ya animales no proceden por evolución de la materia, ni por transformación sucesiva de una especie en ótra, sino que los organismos de todos tiempos deben su origen á la acción de Dios; dejando para este lugar como más propio, el estudio del *hombre* con el fin de establecer si su origen corrió igual suerte, ó si reclama para sí, de un modo especial la intervención divina.

Esta cuestión, de tanto atractivo en nuestros días, la trata magistralmente, como acostumbra, el P. Juan José Urráburu, S. J., en su obra: *Origen de los seres vivientes.* (Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1896), que encarecidamente recomendamos y de la cual tomamos los principales capítulos que van á continuación, suprimiendo algunas notas y alterando, á veces, el orden de párrafos, por exigirlo así la brevedad de un tratado elemental como es el presente Curso de Filosofía.

Es verdad que el autor, al fin de este tomo, dedica un artículo al transformismo; pero si bien describe á grandes rasgos los fundamentos en que estriba Darwin; en cuanto á la refutación de los mismos es deficiente, y se echa de menos una argumentación severa y concisa, que engendre la persuasión inalterable. Tal resultado se consigue analizando los argumentos del citado P. Urráburu.

(El traductor.)

I

§ 1.—Opiniones sobre el origen de la vida.

[1] Véase P. Urráburu, S. J., *Origen de los seres vivientes.*

Por lo que hace á la variedad de géneros y especies, abundan las opiniones, reducidas casi todas [1] al sistema de *evolución* y *transformismo*.

La *evolución* ó *transformismo*, llamado también *Teoría de la descendencia*, en su significación más lata es el sistema de los que establecen el origen y variedad de los seres vivientes en la sucesiva transformación de una especie en otra.

Y si bien es verdad que con frecuencia las palabras *evolución* y *transformismo* se usan indistintamente, hay, sin embargo, entre ellas alguna diferencia; los materialistas emplean la voz *evolución* para explicar la formación de los seres inorgánicos en sus diferentes géneros y especies; la palabra *transformismo* se refiere sólo á los seres vivientes. Además, con el nombre *evolución* preténdese expresar el sucesivo cambio de una naturaleza en otras y otras especies por un impulso interno y una necesidad inherente á la materia de revestirse de dichas diversas formas; mientras el *transformismo* de suyo incluye únicamente el hecho de la transformación, prescindiendo de si obedece á una necesidad inherente á la materia ó á otras circunstancias externas.

Dos puntos capitales afirma esencialmente, como se ve, este sistema: primero, que unas especies de seres vivientes se transforman en ótras; segundo, que se transforman siempre en otras mejores y más perfectas.

§ 2.—Sus principales defensores.

Esta doctrina propagada á mediados del siglo XVIII principalmente por De Maillet y Robinet, fué defendida al empezar el pasado siglo por P. M. de Lamarck, y, después de otros autores, por Herberto Spéncer, profesor de Carlos Roberto Darwin, uno de los más acérrimos defensores del transformismo, cuyo sistema han seguido innumerables escritores. Perfeccionó dicho sistema, é introdujo en él alguna pequeña innovación Ernesto Häckel, escritor tan impío como soberbio, y más notable por su desvergüenza en propalar cuanto la necedad materialista ha inventado contra los dogmas religiosos y contra los principios de la sana razón, que por sus inventos en punto á ciencias naturales.

Si bien éstos y otros muchos autores convienen en explicar el origen de los vivientes por el cambio ó conversión de las especies, pero no todos admiten el mismo género ó modo de evolución.

Muchos, con Spéncer y Häckel, enseñan un transformismo ateo y universal; *ateo*, pues excluye toda operación é intervención divina; *universal*, porque comprende, sin excepción, todo organismo, desde el ínfimo hasta el más perfecto. Ótros admiten la formación divina de uno ó algunos organismos, como arriba dijimos. Algunos, con el mismo Herberto Spéncer, creen en una transformación debida á un principio y á una exigencia de evolución inherente á la misma naturaleza. Varios, y entre ellos Darwin y Häckel, la suponen debida á circunstancias y causas externas.

§ 3.—Precursores de Darwin.

No es posible, en breve tratado, exponer con la claridad y precisión que deseamos, todo el sistema de *evolución* y *transformismo* según las exigencias de la cuestión. Limitaremos, pues, nuestro trabajo, á la exposición é impugnación de la teoría darwiniana, especialmente en lo que al origen del hombre se refiere. Y puesto que no todo lo que el célebre naturalista enseña en su sistema es de propia invención, sino tomado en su mayor parte de lo que otros autores habian

---

[1] Vamos prescindiendo, por supuesto, de la verdadera doctrina que enseña deberse el principio de los seres vivientes y sus varias especies á una creación ú operación divina.

ya escrito sobre el particular; no estará fuera del objeto que nos proponemos, indicar, siquiera, las fantasmagorías en que emplearon sus talentos, desdichadamente, algunos de sus precursores.

Después de De Maillet y Robinet, arriba citados, al comenzar el siglo XIX, enseñó en Francia la transformación ó transmutación de las especies el caballero Lamarck, Juan Bautista Pedro Antonio Monet, creyendo ser accidental en los vivientes la variedad de especies y que por tanto, en los primitivos tiempos no hubo sino un solo género para todos los animales, nacido por generación espontánea y llamado por el autor protorganismo, del cual se derivó más tarde toda la variedad que al presente admiramos. El principio de esta variedad radica, según él, en las diversas condiciones externas de existencia, y en el uso ó no uso de órganos consiguiente á esas condiciones; pues los diversos individuos animales que en la edad primitiva vivían bajo aquella sola especie, colocados después en circunstancias distintas y en diferentes lugares, comenzaron á sentir diversas necesidades y exigencias, de donde se originaron en ellos diversos deseos, y de éstos (por fuerza del instinto natural) diversos conatos y movimientos para llegar á realizarlos. Todo lo cual, por supuesto, debió verificarse lentamente y por sus pasos contados; pues, en primer lugar, esos conatos y movimientos produjeron la formación de nuevos órganos rudimentarios que poco á poco fueron creciendo y desarrollándose con el uso y ejercicio, así como, por el contrario, otros, por innecesarios para satisfacer las necesidades y exigencias del animal, pudieron sin dificultad ir disminuyendo, pues carecían de uso y ejercicio, hasta llegar á la desaparición completa; pues nadie ignora cuánto con el ejercicio se vigorizan y robustecen los miembros del cuerpo, y cuánto con el ocio se enervan y debilitan. Ahora bien, á los animales de esta suerte provistos ya de órganos, natural era el transmitirlos en herencia á sus hijos, y he aquí cómo finalmente, fueron formándose nuevas especies. Así que, para llegar á verificarse la transformación de las especies, Lamarck establece como necesarios tres principios: *adaptación* á las circunstancias externas, *transmisión* por *herencia* y *tiempo* suficiente, es decir, larguísimo.

En Francia defendió también el transformismo Esteban Geoffroy Saint-Hilaire contra los ataques de Cuvier (año 1830), si bien algo distintamente; pues atribuye el papel principal en la transformación de las especies á la acción del medio ambiente con preferencia al uso y ejercicio de los órganos. Anterior á Darwin en la defensa de esta doctrina fué Erasmo Darwin, abuelo de Carlos Roberto y médico inglés, quien al finalizar el siglo XVIII esparció algunas semillas del transformismo; y otros muchos, á veintiséis de los cuales nombra Darwin con elogio al comenzar su obra.

II

El darwinismo y sus diversos grados.

Supo el docto naturalista inglés, Carlos Roberto Darwin, aumentar y enriquecer con nuevas é innumerables observaciones los trabajos de sus predecesores, y publicó al efecto muchas obras exponiendo y desenvolviendo el sistema del transformismo[1].

§ 1. — Sistema de Carlos Darwin.

[1] Las principales son las siguientes: *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life.* Londres, 1859; *The variation of animals and plants, under domestication.* Londres, 1868; *The descent of man and animals.* Londres, 1872.

Todos los géneros y especies de animales y vegetales ahora existentes, traen su origen, según Darwin, de tres ó cuatro tipos primitivos (*prototipos* los llama) por una transformación lenta durante muchísimos años. Y quizá provengan todos de un solo y único *prototipo;* pues así como de los hechos y observación de la naturaleza creyó poder señalar cuatro raíces para todos los seres vivientes, también confesó que por analogía, podría probablemente deducirse, que estas mismas cuatro raíces se deben reducir á un solo y único principio de todo ser viviente. Darwin no cree que la transformación provenga de algún principio interno de evolución, por lo cual su sistema no merece propiamente llamarse sistema de evolución, sino más bien de adaptación y conformación con las circunstancias y condiciones externas, tales como el clima, alimentos, etc. En un principio Darwin hizo caso omiso del hombre, y no se atrevió á extender claramente el sistema del transformismo más allá de los animales[1]; mas transcurridos doce años[2] y animado tal vez por el ejemplo de Häckel, no tuvo reparo en proclamar al hombre sujeto á la ley común de la transformación é hijo de las bestias; á saber, del *simia troglodytes* (chimpancé) ó de otro mono, hoy día ya extinguido, de quien proceden el hombre y los monos modernos.

§ 2. — Selección natural — Leyes de herencia, de correlación, de incremento y de permanencia.

Si se pregunta cómo ha resultado la multitud y variedad de especies, Darwin contesta recurriendo al principio de *selección natural y herencia y correlación de incremento* además de la *adaptación al medio ambiente y del uso ó no uso de los órganos,* cosas ambas que deben también contarse entre las causas de la transformación *darwiniana.*

La selección natural comprende:

a) La lucha por la existencia *(struggle for existence);*

b) La victoria de los más fuertes ó de los más adaptados *(survival of the fittest);*

c) La selección sexual *(sexual selection.)*

Porque así como los hombres, dice, suelen con el arte, esto es, por cierta selección artificial, perfeccionar los géneros y razas de las plantas y aun de los animales, como es notorio, v. gr., en los labradores, que para obtener buenas razas buscan siempre los padres más perfectos y así logran poco á poco magníficos resultados con plantas y animales, los más vistosos y perfectos; así puede la naturaleza solicita y cuidadosa lograr el mismo éxito por medio de cierta selección natural. Y ninguna dificultad hay en entender cómo esto pueda verificarse; pues como los individuos de una especie se multiplican indefinidamente, y no hay sitio suficiente á contenerlos todos, ni alimentos bastantes, deben por precisión luchar entre sí para sostener la propia vida *(struggle for existence).* Además álzanse contra la existencia de los seres vivientes los mismos elementos, la incle-

---

[1] El mismo Darwin confiesa, no obstante, que hacía tiempo opinaba sobre el hombre como sobre los animales; pero no quiso al principio manifestar su opinión por temor de que sus escritos corrieran adversa fortuna. Quatrefages, en su *Vie et correspondance de Charles Darwin,* trad. de M. de Varigny, t. I, página 96 y M. Lecomte muestran con bastante probabilidad que en la primera obra de Darwin, *On the origin of species,* se enseña implícitamente el origen beluino del hombre, ó que, por lo menos, se deduce lógicamente de los principios en ella establecidos. Lecomte, *Le darwinisme et l'origine de l'homme,* primera parte, págs. 1-30, Bruselas, 1863.

[2] En su obra, *Descent of man,* ó sea *Origen ó Genealogía del hombre.*

mencia del cielo, la dificultad en hallar alimento y otras muchas causas externas, contra las cuales sin duda alguna prevalecerán con más facilidad los individuos más fuertes.

Por lo tanto, en esta multiplicada lucha de unos vivientes con sus contrarios, es muy natural que salgan triunfantes siempre los individuos más perfectos y más bien dispuestos, y por tanto, quedarán y bastarán para propagar la prole estos individuos más perfectos y escogidos *(survival of the fittest.)*

Añádese á esto que con frecuencia se entablan entre los machos gravísimas luchas por causa de las hembras, y, ¡claro! también en estos conflictos deben por necesidad vencer los más fuertes y más á propósito para perfeccionar la raza. Y á su vez asegura Darwin que las hembras prefieren los machos más hermosos y adornados de más excelentes calidades, y los machos á las hembras; y por eso nuestro célebre autor se detiene á describir minuciosamente las industrias y las mañas que emplean los animalitos para agradar y ser preferidos[1]!!! Y de este modo parece también que la naturaleza misma elige para la generación (selección sexual) los seres vivientes más perfectos. En esto puede decirse se resume la tan cacareada *selección natural* de Darwin y Wallace, empeñados en sostenerla como obra de naturaleza, para que por sus trámites vayan variando y perfeccionándose los vivientes, cualquiera que sea su especie.

Sin embargo, este principio por sí solo no es reputado como suficiente para obtener el fin apetecido, si no se le une el principio de *herencia,* según el cual los padres, al comunicar á los hijos su misma naturaleza, les comunican también sus cualidades más útiles y aventajadas, dejando de transmitirles las menos útiles y perfectas. Y, esto supuesto, tenemos pleno derecho á pensar que la naturaleza perpetuamente y con solícito esmero vigila y con toda diligencia investiga lo que favorece ó lo que impide el fomento y creciente perfección de las substancias vivientes, para remover éste y servirse de aquello y obtener así de continuo nuevas variedades, y éstas, llegadas á cierto grado, deben á su vez producir otras nuevas especies y otros nuevos géneros.

Añadiremos, por fin y complemento, que, según Darwin, existe en la naturaleza de los vivientes cierta unión armónica y mutua proporción en las partes del organismo; los zoólogos la denominan *armonía orgánica,* y "en su virtud, dice, si algún miembro varía y se desarrolla más por la natural selección, todos los demás deben en proporción modificarse"; y á esta ley de variación y evolución simúltaneas llama Darwin *correlación de incremento.*

Con esto queda suficientemente explicada la existencia de las innumerables especies que al presente vemos, originadas todas de poquísimos troncos ó principios por un continuo progreso y transformación de los seres, desde los más imperfectos hasta los más perfectos y excelentes, gracias á las leyes de *selección natural, herencia y correlación de incremento*[2].

Hace notar, sin embargo, el autor de este sistema, que la transformación de las especies se halla sujeta á la ley de la *permanencia,* que consiste en que las variaciones sólo pueden tener lugar mientras en los individuos existan una forma y lineamientos inciertos é indeterminados; puesto que una naturaleza, adquirido

---

[1] De esto habla largamente Darwin, *Descent of man,* y *Origine des espèces,* pág. 92. Véase al célebre Denys Cochin *L'évolution et la vie,* pág. 285 y sig.; De Quatrefages, ob. cit., pág. 107; Miyart, *Lesson from Nature,* cap. X.

[2] De esta ley deduce Darwin, por consecuencia, que la transformación del organismo no es "necesariamente" progresiva, y puede, por el contrario, ser retrógrada, es decir, puede perecer un órgano; y esto sucede cuando por la selección natural se forma y varía de suerte que un miembro ó alguna parte suya lleguen á ser superfluos ó inútiles.

que haya los caracteres y notas distintivas y perfectamente definidas, no puede ya convertirse en otra especie, sino que permanece fija y estable en la suya.

He ahí el sistema de Darwin, en el cual algunos apenas reconocen nada nuevo, como no sea una abundancia extraordinaria de innumerables hechos y experiencias. Pues ya antes de él muchos, y en especial Lamarck, enseñaron la variación lenta de las especies y la transformación de únas en ótras; el mismo Lamarck había también establecido mucho antes el principio de herencia [1] como también el modo de verificarse la transformación, no por la necesidad interna y exigencia de evolución, sino por *adaptación* á las circunstancias externas [2] con otros principios de la doctrina darwiniana. *La victoria de los seres más aptos (survival of the fittest)* pudo muy bien Darwin tomarla de su maestro Spéncer, quien ya en 1852 había establecido este principio; dígase lo mismo de la *lucha por la existencia (struggle for existence)* enseñado ya por Hobbes, Adam Smith y Malthus.

Apenas queda, pues, nada nuevo ni aun en la misma selección natural, atribuída en propiedad á Darwin, y que forma el distintivo especial, la bandera, por decirlo así, de su sistema. Y mucho más cuando Darwin no reconoció en las obras de la naturaleza finalidad alguna ó tendencia á un fin, por lo cual no pudo concebir su selección como obra prevista de la naturaleza, que busca y emplea los medios más á propósito para conseguir mayor perfección en nuevos individuos, é ir así poco á poco variando el tipo y forma de la especie, como en efecto sucede en la selección artificial dirigida por la inteligencia é industria del hombre, sino que la miró como obra desprovista por completo de dirección y raciocinio.

Por tanto, en la selección darwiniana, fuera del hombre, nada aparece sino la *victoria de los mejores (survival of the fittest)*, que, ya lo hemos dicho, no es invención de Darwin. Más aún prescindiendo de esto, parece cierto que Naudín enseñó con toda claridad antes de Darwin la selección natural como lo confesó él mismo. No puede, empero, negarse que el sistema de Darwin comprende en su conjunto mucho nuevo, desconocido por sus antecesores, y que lo antiguo y ya conocido lo trata con más cuidado y diligencia.

§ 3.—Causas del éxito del darwinismo.

Por lo demás, este sistema, acogido en un principio con poco aprecio, propagóse más tarde con aclamación extraordinaria, y hasta hubo católicos, que no solamente no lo impugnaron, sino pensaron debía adoptarse y seguirse sin dificultad alguna.

Dos causas pueden naturalmente haber contribuído á éxito tan sorprendente: el estilo del autor, el aparato de erudición y multitud de ejemplos con los cuales suele, valiéndose de la inducción, confirmar sus asertos; medio fácil, como

---

[1] No obstante, Darwin habló con poquísimo respeto de Lamarck, y negó haber tomado de él cosa alguna. Quatrefages, ob. cit., págs. 58-67. Con mayor justicia para con Lamarck se portaron Häckel y Lyell. Quatrefages, ibídem páginas 66-68.

[2] Hay, sin embargo, diferencia entre las opiniones de Darwin y Lamarck. Darwin defiende que el "medio ambiente" causa directamente y por un influjo positivo la transformación de la naturaleza específica. Lamarck, por el contrario, sostiene que el medio y las circunstancias externas sólo influyen excitando en los órganos nuevas exigencias, de las cuales nacen los deseos de satisfacerlas, y el empeño y movimiento consiguiente para adquirir nuevos órganos. Véase á Quatrefages, ob. cit., página 46.

es notorio, de atraer á su opinión á muchos, sobre todo de aquellos á quienes no es dado estudiar profundamente la materia.

La segunda causa es la habilidad y maña en exponer su doctrina: de tal modo la trata, que católicos, ateos y materialistas tienen á Darwin por suyo, ó por lo menos no ven en él un adversario. Rechaza la generación espontánea, admite la creación, reconoce á Dios y aun hace mención de las leyes fijadas por Dios á la materia; niega que trate de averiguar el origen primero de la vida ó de las facultades mentales, sino únicamente la marcha y la evolución de las diversas formas y especies originadas de unos pocos prototipos. Más aún, todo el mundo sabe cuán á mal llevó Darwin que Clemencia Royer, al traducir al francés su obra, le tuviera por hostil á la Iglesia y adalid del materialismo. Por esto los católicos creyeron cristiano el sistema de Darwin, ó que cuando menos podia cristianizarse.

Mas también los materialistas é impíos hallaron á su vez en Darwin y en la doctrina por él sustentada un apoyo y defensa fortísima de sus propios errores [1], ya porque, sea ó no verdad que admitiera de buena fe un Dios criador, es cierto que, después de producidos los primeros organismos, dejó á la materia entregada á sí misma y á sus solas fuerzas para producir todas las demás transformaciones de las especies, haciendo caso omiso de la operación divina ó excluyéndola positivamente [2]; ya porque él mismo declaró al corifeo de la impiedad, Häckel intérprete fiel de su doctrina [3] y no aprobó las interpretaciones de otro escritor, Asa Gray, que intentaba unir en amigable consorcio al darwinismo con el dogma de la divina Providencia [4]; ya porque en todas las transformaciones de la naturaleza, suprimiendo la tendencia á un fin, no ve sino casos fortuitos; ya porque los campeones y caudillos de la evolución materialista proclamaban que del sistema darwiniano es consecuencia lógica la evolución atea; ya, finalmente, porque se exhibian y publicaban otras afirmaciones de Darwin contrarias por completo á la fe divina.

Nada extraño, pues, se adhieran á Darwin, en Alemania, Ernesto Häckel, Schleiden, Rolle, O. Schmitt, Vogt, Moleschott, Büchner y otros muchos; en Francia, entre ótros, Emilio Ferrière, Edmundo Perier, Martins, Renán, Madame Royer, Clarapède, Edgard Quinet; y, por fin, en Inglaterra, omitiendo á los escritores de otros paises, además de Huxley, Wallace, Romanes y Royer, se alistaron en el darwinismo Lyell, erudito y notable en geología; Owen, en anatomía; Lubbock y E. B. Tylor en antigüedades; Bates, en zoología; Bain y Lewes, en psicología, y Ray Lancáster en embriología, si bien no todos estos autores están completamente conformes con el darwinismo.

Pero la gran mayoría de los hombres más sabios y distinguidos en el cultivo de las ciencias naturales, rechaza é impugna valientemente el darwinismo y el principio fundamental de todo transformismo, es decir, la mutabilidad de las especies; baste nombrar á Cuvier, Agassiz, A. de Quatrefages, Flourens Go-

---

[1] Así lo creyeron, en verdad, muchos, y principalmente Royer, Sarcey y Strauss. Véase P. Haté, *Controverse*, años 1880, 1881, págs. 505 y 506.

[2] Véase Darwin, *On the origin of speces;* pág. 517. Londres, 1869; *The variation of animals and plants under domestication*, vol. 2, pág. 413 y siguientes. Londres, 1868. Cfr. Moigno, ob. cit., pág. 337; P. Mendive, *La Religión vindicada*, página 419.

[3] En el prólogo de su obra *Descent of man.*

[4] *Natural selection not incompatible with natural Theology.* Londres, 1861. Véase Mendive, ob. cit., pág. 420.

drón, Moigno, J. J., Bianconi, Barrande, Blanchard, de Candolle, Milne-Edwards, Carlos Robin, D'Archiac, K. E. von Baer, Göppert, James Dwight, Dana, J. W. Dawson, A. Brogniard, Bernard, Andrés Wágner, Pfaff y ótros. Añádase á esto que los congresos y academias de ciencias naturales siempre se han mostrado severos con Darwin.

§ 4. — Otras variedades del transformismo.

Y basta lo dicho sobre el darwinismo. Ni nos detendremos á exponer minuciosamente otras variaciones del transformismo, ni aun las introducidas por los secuaces de Darwin en el sistema de su maestro y jefe: sólo nos contentaremos con indicar en general lo siguiente:

En primer lugar, algunos no parece defienden modo alguno ó proceso especial de transformismo, sino solamente la doctrina general, que imagina que las especies de los seres vivientes descienden únas de ótras, y únas se han transformado en ótras. Varios, como Lamarck, y ótros con el mismo Darwin, pretenden que la transformación se verifica poco á poco y por gradación, desde los más imperfectos hasta los más perfectos, mientras muchos dicen que se verifica como por saltos, de suerte, que padres de una especie producen alguna vez repentinamente hijos de especie diversísima y aun de tipo distinto. Así opinan Geoffroy Saint-Hilaire, Jacobo Dana, Oswald Heer, Owen, Mivart, Naudin, Kölliker, W. Hofmeister, A. Wigand y ótros[1], si bien no todos convienen en la manera de explicar el asunto, como lo notaremos más abajo[2].

Ótros admiten la teoría del *transformismo* con alguna limitación; por eso su sistema se dice transformismo *restringido* ó *mitigado*, y en él pueden también distinguirse varios grados, porque algunos restringen la evolución al reino y orden propio, y sostienen que Dios crió tipos orgánicos para cada uno de los reinos vegetal y animal, y al mismo tiempo infundió en ellos la virtud evolutiva, con la cual, andando el tiempo, unas especies se forman de ótras; pero niegan que la evolución pueda llegar jamás á formar un cuerpo humano[3]. Ótros concretan la transformación y el origen común á las especies más próximas y más semejantes ó á las especies del mismo género, de modo que todas éstas y sólo éstas proceden de una. Ótros no tienen reparo en conceder que el cuerpo humano haya podido formarse por evolución ó transformación del cuerpo de un animal, en cuanto que un cuerpo animal ha podido ser elevado por las fuerzas naturales á tan perfecta disposición, que exigiera la unión con un alma racional creada por Dios. Tal es la opinión de Mivart y otros varios.

Muchos admiten la evolución y transformación, pero más suave y moderada, y dicen que el mismo Dios se sirvió de una especie inferior y más imperfecta para producir obra más excelente, infundiéndole una virtud adaptada á su naturaleza, ó bien disponiendo y preparando en ella gérmenes de los cuales naciera prole más perfecta de una especie nueva[4]. Á ésta han llamado algunos autores[5] *evolución pasiva*, aunque tal vez sería más acertado decir que

---

[1] Véase Pesch, ob. cit., núm. 600, págs. 656 y 657; de Quatrefages, ob. cit., páginas 64-172; Ch. de la Vallée Poussin, *Paleontologie*. Véase *Revue des Questions scientifiques*, t. I, pág. 317.

[2] Véase, entre tanto, al distinguido Pesch, lug. cit.

[3] Á esta opinión se atiene el sabio dominico R. P. Leroy, *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, págs. 32-256. París, 1891.

[4] Pesch, núm. 601, pág. 657.

[5] Por ejemplo, el R. Sr. Farges, *La Vie et l'évolution des espèces*, pág. 172.

en estos cambios, si tales cambios hubo, no hay verdadera evolución, y por consiguiente, nada dice con el sistema del transformismo que nos debe ocupar al presente. En la *evolución pasiva* la existencia de una nueva especie es debida únicamente á la virtud divina, que obra fuera del orden con mayor eficacia, pero valiéndose de causas naturales, y no puede, por tanto, atribuirse con propiedad ni á las causas externas ó medio ambiente, ni á una exigencia innata de especie antigua que la fuerce por su naturaleza misma á la transformación.

Puede, además de los dichos, distinguirse otro género de evolución llamada *activa*, y, según él, Dios en un principio infundió en la materia la virtud de producir en sí varias especies; mas esa virtud debía irse desarrollando por partes con el transcurso del tiempo.

Pero esta evolución activa enseñada por San Agustín, nada tiene que ver con el moderno transformismo, como lo demostraremos más adelante.

Por fin, algunos establecen la evolución *ideal*, según la cual, la idea de una obra se origina y nace de la idea de otra obra, y á esto se debe que las mismas obras de arte se perfeccionen con cierto orden y progreso de ideas y ejemplos perfectos, y únas se deriven y sean como desarrollo de ótras. Y así, puede verse una evolución ideal, no real, en los diversos géneros de arquitectura, en los trajes, en las armas, instrumentos, etc., etc., y también en el árbol predicamental de los Lógicos; pues los individuos y especies se consideran como evoluciones del género al cual determinan y perfeccionan cada vez más y más las diferencias que se le agregan.

Al transformismo circunscripto á las plantas y animales, y que reconozca admita el influjo divino, llaman algunos *espiritual*, para distinguirlo del transformismo material, que hace derivar todas las especies, sin excluir al hombre, únas de ótras y por las solas fuerzas naturales.

II

Crítica de Darwinismo.

Examinemos ya la forma que con los diferentes elementos reunidos y esparcidos por aquí y por allí dió Darwin al transformismo, presentándole muy engalanado, con gran aparato de palabras, y muy provisto y rico de experimentos, ganándose por este medio muchos partidarios secuaces, en especial á los principios, antes de que sus nuevas teorías se vieran sujetas al tribunal de la razón y de la experiencia; porque después, todo el primitivo ardor y entusiasmo y admiración por ellas empezó á entibiarse, y hasta dieron lugar á que sus mismos amigos y discípulos impugnaran algunos puntos capitales de su doctrina[1].

Proposición. — El transformismo de Darwin abunda en hipótesis gratuitas y falsas, está en pugna con muchos hechos, é indica un procedimiento inepto para obtener la conversión de las especies.

§ 1. — Primera parte. — "El darwinismo abunda en hipótesis gratuitas."

Supone que todas las variaciones, por leves que sean, útiles al organismo, dan al individuo y á sus descendientes una aptitud para existir y propagar su género, mayor que la de los individuos privados de dichas variaciones. En este

[1] Por ejemplo, Alfredo Russell Wallace, Carlos Vogt, Tomás Huxley, Romanes y ótros, cuyos sistemas ó principios doctrinales pueden verse expuestos con claridad en Armando de Quatrefages, *Les Émules de Darwin*. París, 1894.

principio estriba su teoría de la *selección natural;* es, á saber, porque estos individuos, dotados en su género, de notas y atributos superiores, son *elegidos* por la naturaleza, y destruídos todos los demás, quedan ellos solos para propagar y perfeccionar continuamente su género. Pero este principio fundamental, á lo menos aplicado tan universalmente, es gratuito y lo rechaza como falso la experiencia, que nos presenta infinitos individuos menos perfectos viviendo y floreciendo juntos con otros más perfectos y excelentes de la misma especie, produciendo prole y en aptísimas condiciones para vivir.

Darwin da por cierta la selección sexual y la establece como uno de los recursos y medios de la naturaleza para procurar la selección natural. Mas la tal selección sexual es pura ficción, y, de haber algo, no es ni con mucho tan universal. ¿Qué selección sexual se observa en las plantas y en innumerables géneros de animales que estamos viendo todos los días?[1] Además, afirma varias cosas relativas á la selección sexual sin poderlas probar ni *á priori* ni *á posteriori;* v. gr.: que el admirable canto del ruiseñor y otras aves no es natural, sino adquirido; pues asegura que las aves han aprendido á cantar por el deseo de complacer y agradar á las hembras.

Acude con frecuencia á las leyes *desconocidas* que *debe* tener la naturaleza sólo para que los hechos vengan y se arreglen á gusto del señor Darwin; y á cada paso apela á *conjeturas*, á la mera *posibilidad* de la cosa, á la facilidad con que un hecho *puede concebirse* como él lo explica ó pretende explicar para arrastrar así ciertos fenómenos á su sistema[2]. Tal argumentación es arbitraria y no debe emplearse, por lo menos, mientras nos conste con toda certeza la *existencia* de la cosa é ignoremos únicamente el *modo* cómo se verifica. Pero, si para probar el transformismo se presentan como razones las meras posibilidades y conjeturas solas, ¿no es eso burlarse de los ignorantes y levantar un edificio que, ó se venga abajo por su propio peso, ó se convierta en ruinas al más ligero soplo?

Según Darwin, todo en la naturaleza es casual y no existen causas finales; demuéstrase en cosmología cuán falso es tal aserto y lo prueba además el ser imposible se deban al acaso las operaciones que constantemente se dirigen á producir el organismo y miembros tan artificiosamente trabados y con tendencia á conseguir un fin determinado.

Á Darwin le parece que la materia, á lo menos producidos ya los primeros organismos, fué abandonada á sí misma para que vaya verificando la transformación sin concurso alguno de Dios[3]. Pero es absurdo que una causa criada produzca ser alguno sin recurso divino.

Admite Darwin haber transcurrido ya muchos millones de siglos desde que comenzó la primera evolución y transformación de los organismos vivientes[4]. Y la razón no es ótra sino que para llegar á la realización de toda esta variedad de especies que ahora vemos con un cambio continuo si pero sumamente lento, es

---

[1] *Sexual selection is an hypothesis which neither has been nor can be proved true but the falseood of which is demonstrated by a mass of zoological data.* Mivart, *Lessons from Nature*, cap. X. Cfr. Elam, según el Emmo. Cardenal Mazzella, *De Deo creante*, pág. 639. Roma, 1880.

[2] Véase Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français*, págs. 138-145.

[3] Núm. 79, pág. 359.

[4] Véase A. de Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français*, segunda parte, cap. II, págs. 158 y 159. Cfr. *Revue scientifique*, 6 marzo, año 1875.

necesario muchísimo tiempo, larguísimas edades; lo cual no es argumentar sino meterse á adivino y apoyar una hipótesis débil en otra mucho más débil todavía.

Darwin parece admitir inteligencia en los brutos; así lo indican sus largos cuentos aducidos para probar la selección sexual entre los animales, á los que parece atribuir el sentimiento y aprecio de la belleza: la razón por que las abejas y las hormigas engendran prole estéril, dice ser el que sus madres conocen lo útil de semejante prole: otros muchos datos podríamos aducir que manifiestan la opinión de Darwin sobre este punto. Pero no puede suponerse inteligencia en los brutos, como lo tenemos probado en otra parte... Luego... Darwin, finalmente, se empeña en sostener su doctrina con las razones arriba expuestas, y cuya debilidad, mejor dicho, futilidad, hemos demostrado. Por eso, no ya los enemigos, sino los mismos partidarios de Darwin, ó confiesan no estar bien probada su doctrina, ó impugnan alguno de sus principios capitales. Basta nombrar á Enrique Huxley, Alfredo Wallace, Carlos Vogt, Romanes, Virchow[1].

§ 2.—Segunda parte.—El darwinismo está en contradicción con muchos hechos que no puede explicar.

Á ser verdad este sistema, primero hubieran existido los vivientes más imperfectos de todos los seres, ni hubieran podido tener principio á un mismo tiempo especies muy diversas, debiendo existir innumerables variedades intermedias, por las cuales poco á poco se hubiera pasado de una especie á ótra. Mas la Paleontología enseña y prueba precisamente todo lo contrario.

Enseña Darwin que todas las especies son mudables y de hecho se cambian, pero consta que muchas no han sufrido cambio alguno substancial en un tiempo larguísimo y muy suficiente para que, según el sistema de Darwin, se verificaran muchas transformaciones.

Darwin cree que la selección natural, al variar el organismo, busca la utilidad del individuo. Pero, en primer lugar, no puede ser útil al individuo nada que tienda á la transformación específica de su naturaleza, pues tal transformación no puede tener lugar sin la muerte del individuo y sin la muerte de la especie; luego es imposible, engáñenos cuanto quiera la imaginación, que la selección natural transforme la especie buscando la utilidad del individuo.

Síguese también de este principio darwiniano que los órganos no aplicables á uso alguno del individuo deben variarse ó suprimirse por falta de uso y ejercicio. Pero prueban lo contrario muchos ejemplos; v. gr.: las aves, que no obstante estar sus patas provistas de membranas muy á propósito para la natación, como las de los gansos y ánades, sin embargo no nadan; y el picoverde americano (colaptis campestris), que tiene uñas corvas y muy aptas para trepar por los árboles, y sin embargo, no trepa como los de Europa... El mismo Darwin reconoce y ha reunido estos y otros ejemplos de órganos que no usados se desarrollan con vigor como si se los ejercitara, y que jamás se borran ni desaparecen[2].

Bien sabemos que el transformista inglés para explicar estos hechos contrarios á la selección natural recurre á la *ley de la herencia*[3], si bien los individuos de una especie no ejercitan tales órganos, pudieron ejercitarlos y servirse

---

[1] Véase Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs*, segunda parte, cap. II, páginas 150, 153 y 154; *Controverse*, año 1883, pág. 216.

[2] Véase Darwin, *Origine des espéces*, págs. 193 y 194. Cfr. Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français*, segunda parte, cap. I, págs. 145 y 146.

[3] Véase *Origine des espèces*, pág. 215.

mucho de ellos otros individuos de otra especie, de donde la nueva procede, á la cual, por lo mismo, transmite en herencia dichos órganos. Y ya tenemos otra vez á Darwin recurriendo á meras conjeturas como á puerto de salvación. Si la misma *ley de la herencia*, en sentir del autor, busca la utilidad, según se ha declarado antes, ¿cómo se transmitieron por herencia unos órganos, de los cuales no debían usar los individuos de la nueva especie? Y si, según el mismo Darwin, los órganos sin uso deben desaparecer necesariamente, ¿cómo no se ha verificado eso en los ejemplos citados?

Es ley inventada por Darwin que en la naturaleza no hay causas finales ni tendencias; pero, ¿cómo pueden explicarse sin finalidad ninguna las formaciones de nuevos órganos? Porque, ciertamente, según la doctrina darwiniana con la lenta formación de los órganos y transformación de los organismos la naturaleza busca y consigue el provecho del individuo, y, por consiguiente, entre todas las combinaciones posibles de los átomos y disposiciones de la materia asimilada por la nutrición, dejadas todas las otras, escoge únicamente las que produzcan un órgano perfectísimamente apto para ejercer la función fisiológica conveniente al sujeto. Lo cual evidentemente indica finalidad, ni en modo alguno se explica con el acaso ó la fortuna.

También establece Darwin la ley de *correlación de incremento;* según ella, cuantas veces un órgano sufre cambio por la selección natural, todos los demás miembros del organismo deben variar proporcionalmente; ley dada por el *ilustre* innovador inglés, para conciliar de alguna manera la selección natural con la unión armónica de los miembros y operaciones vitales, que vemos brillar y no podemos menos de admirar en todo organismo. Pero esta ley de incremento está en pugna con el acaso y la fortuna, y claramente muestra finalidad en las obras de la naturaleza, y, por consiguiente, la existencia de un entendimiento que las dirige á ciertos y determinados fines.

De la ley de la lucha por la existencia saca Darwin que las variedades de organismos más aptas y bien dispuestas subsisten pereciendo las menos aptas y formándose así nuevas y más perfectas especies. Pero la experiencia demuestra lo contrario con hechos irrefragables, ya porque á cada momento estamos viendo seres de organización débil mezclados con otros de organización robusta, y vivir y engendrar lo mismo los únos que los ótros[1], ya porque, como lo hemos notado antes, existen todavía muchas especies de vivientes que florecían ya en los más antiguos períodos geológicos.

Hay otra ley de herencia en los vivientes, según la cual defiende Darwin que los padres comunican por la generación á la prole todas las variaciones y modificaciones de naturaleza útiles que ellos han adquirido. Y esto asimismo se halla muchas veces en contradicción con la experiencia. Porque con mucha frecuencia los padres transmiten á sus hijos afecciones nocivas y morbosas, y no les comunican otras muy útiles, como la habilidad en las artes y ciencias que los hombres cultivan, y otras veces les transmiten algunas y no otras como el talento, la fuerza y otras cualidades naturales. Luego, también la *leg de herencia,* tomada en general, es contraria á la realidad de los hechos.

Darwin enseña que todas las transformaciones se han verificado poco á poco y á grados. Pero es difícil de entenderse, ya mirada la cosa en sí misma, ya si se quiere dejar á salvo la doctrina del autor, cómo pudo realizarse tal fenómeno. Pues, ¿cómo gracias á la selección natural pudieron en individuos ya adultos irse formando poco á poco los ojos, el oído, el corazón, los pulmones, las venas? ¿Cómo los invertebrados pudieron cambiarse en vertebrados, los peces y reptiles en aves, los animales más imperfectos en mamíferos, y éstos en rumiantes, y los rumiantes en otros no rumiantes?

---

[1] Véase De Baer, *Studien*, t. II, pág. 424.

¿No debían los primeros principios de esos órganos ser muy molestos y nocivos, y, por lo tanto, contrarios al darwinismo, que quiere hallar en todas las variaciones de los organismos, provecho para los individuos y mejor disposición para la existencia?

Y si Darwin nos contesta que la utilidad y provecho de los órganos no se ha de juzgar al principio sino en su desarrollo y estado perfecto, cuando ya le es dado ejercer sus funciones fisiológicas, deberá confesar que esos principios y todas las operaciones subsiguientes van dirigidas por la naturaleza y ordenadas al complemento de toda la obra y al ejercicio de dicha función vital; pero esto no se compagina con la opinión del mismo Darwin, que niega toda finalidad en las obras de la naturaleza.

§ 3. — Tercera parte. — El darwinismo indica un procedimiento inepto para conseguir la conversión de las especies.

Por lo que hace á la *selección natural,* toda la fuerza del procedimiento darwiniano y toda su esperanza de obtener especies nuevas se funda en el ejemplo y paridad de la selección artificial; mas como el ejemplo de la selección artificial nada prueba en favor de la transformación que debe conseguirse por la selección natural, el procedimiento darwiniano no es apto para obtener la transformación de la especie.

Que el ejemplo de la selección artificial no prueba nada en favor de la transformación que debe verificarse por la selección natural, aparece bien claro.

a) Por la desemejanza y disparidad entre la natural y artificial. La selección artificial, si ha de obtener buen resultado, requiere mucha vigilancia y todo el cuidado de un educador experto. Pero no hay quien se tome ese trabajo para el feliz éxito de la selección natural como no se quiera, contra toda razón y contra el común sentido, dar esa comisión á Dios ó á los ángeles;

b) Los naturalistas más sabios afirman comunisimamente no haberse podido hasta ahora obtener especies nuevas con la selección artificial, ni presentarse un solo ejemplar, á lo menos durable, de una especie nueva producida por arte[1]. Pues ya lo hemos repetido otras veces, de la mezcla de razas de una misma especie ó de una especie con sus razas no se logra sino alguna nueva variedad; mas de la unión de especies diversas, ó no nace prole alguna ó á lo más nacen hibridos, quienes ó son estériles ó de fecundidad limitada, para volver á las especies naturales, que son las que indefinidamente se reproducen[2]. Luego, aun concedida la paridad entre la selección natural y la artificial, nada logrará Darwin en favor de su sistema;

c) La variedad de razas tiene su limite, y llegado á él ya no puede obtenerse ninguna otra nueva[3]. Luego, aunque hubiese perfecta paridad entre la selección

---

[1] Véase A. de Quatrefages, *L'espèce humaine,* pág. 71; Wigand, *Der Darwinismus,* t. I. pág. 48; H. Hoffmann, *Untersuchung zu Bestim, von Species und Varietät.* Giessen, 1869, pág. 17.

[2] Véase Marq. Naidallac, *Le problème de la vie,* pág. 34. y sig. Paris, 1893.

[3] "Tout éleveur sait que les premiers degrés de modification sont les plus faciles à obtenir; que tous les degrés suivants sont d'autant plus difficiles à franchir qu'ils s'écartent davantage du type normal et que tout "processus" d'élevage artificiel, dans une quelconque des directions ouvertes par la nature, arrive à une limite où toute tentative de pousser plus loin devient inutile. Ainsi, par exemple, depuis 1852, on n'a pu obtenir aucun développement nouveau dans les dimensions des groseilles à maquereau, bien qu'on ne voit pas pourquoi elles ne deviendraient pas aussi grosses qu'une citrouille, si la variabilité n'était pas intérieurement limitée".—Hartmann, *Le darwinisme,* trad. G. Gueroult, 1877, pág. 98.

natural y la artificial, no pudo esta infinita multitud de especies originarse de una sola ó de unas pocas por selección natural[1].

Lo mismo diremos de la *lucha por la existencia y victoria de los más aptos y fuertes;* ya por ser esta lucha perjudicial á vencidos y vencedores, por lo cual no se ve que tienda siempre y necesariamente á perfeccionar la especie, y menos no proponiéndose otro fin próximo que cierta proporción entre los individuos que viven en un país y los alimentos que ese país puede suministrarles para sustentar la vida; ya también porque la experiencia enseña siempre que la victoria, sea natural ó artificial, de los más aptos sólo conserva las especies en su vigor y fuerza, despojándolas de los defectos individuales, y aun las perfecciona y varía accidentalmente, pero nunca produce especies nuevas. Por esto confiesan los mismos transformistas que esta lucha y victoria darwiniana nada tiene que ver con el fin que el naturalista inglés se ha propuesto.

Menos aún hace al caso la selección sexual, pues, como ya lo hemos dicho, ó no existe ó es muy limitada, y además, aunque tal selección tuviera lugar, los padres no pueden transmitir á sus hijos por la generación más que su propia naturaleza específica. Ejemplo bien evidente nos es el hombre mismo, en el cual se verifica cierta selección y mucho más excelente que la que puede darse en los animales, y, sin embargo, jamas ni en país alguno ha cambiado la especie humana, sólo han podido darse diversas razas de su misma especie, que vive vigorosa, teniendo su raiz en Adán y Eva, como ahora suponemos.

V

Recházase el origen beluino del hombre.

Proposición. — Aun admitida para los demás géneros de vivientes la doctrina del transformismo, no podría en manera alguna emplearse para explicar el origen del hombre.

Prueba primera. — Si el hombre trajera su origen de algún animal, su padre sería ó un mono, como quieren Häckel, Darwin y ótros, ó algún animal raíz y tronco común del mono y del hombre, según sostiene Carlos Vogt con la mayoría darwiniana; ahora bien, fácilmente *se prueba* ser absurdas ambas suposiciones, porque, cierto, no puede el hombre descender del mono ni de otro animal alguno, si entre el hombre y esos animales existe grandísima diferencia y aun diversidad de organización y conformación; y como en realidad no sólo existe esa diferencia, sino también específica y esencial diversidad de tipo y conformación entre el hombre y los animales más semejantes á él, no puede el hombre tener por padre á ninguno de ellos.

La consecuencia es bien clara: que no puede el hombre descender del mono ni de otro animal, si entre el hombre y esos animales existe grandísima diferencia y aun diversidad de organización y conformación, no puede negarlo nadie, ni aun los mismos transformistas, ya porque consta por inducción que los vivientes originados de otros por generación convienen con ellos en la especie, ya porque, así como los transformistas deducen el origen beluino del hombre

---

[1] No es, pues, extraño que el mismo Mivart juzgue con toda dureza la selección darwiniana: "With regard dice, to the conception as now put forward by Mr. Darwin, however. I cannot truely characterize it but by an epithet which. I employ only wth much reluctance. I weigt my words, and have present to my mind the many distinguished naturalists who have acepted the notion, and yet. I cannot hesitate call it a "puerile hypotésis".—Mivart, *Lessons from Nature*, cap. IX, pág. 300.

de su semejanza, que no negamos, con el mono, así también podemos nosotros precisamente de esa semejanza deducir todo lo contrario, por hallarse mezclada con desemejanzas notabilísimas y verdadera diversidad específica; es decir, podemos con todo derecho y razón afirmar que hay entre ellos solamente alguna semejanza genérica, pero con diferencia *específica*. Los seres distintos entre sí por cosa que supone algo más que distinción individual, no pueden derivarse únos de ótros. Si, pues, el hombre difiere en especie del mono, ha debido necesariamente ser engendrado por alguna otra causa. Y lo mismo debe decirse relativamente á cualquier otro animal no tan semejante al hombre como el mono. Y en efecto, no veo pueda oponerse nada contra nuestro raciocinio sino los *híbridos*, es decir, los animales nacidos de padres distintos en la especie.

Pero nadie llamará híbrido al hombre, pues lo contrario afirman el sentido común y la perpetua fecundidad de la especie humana. Y es notorio, y la experiencia demuestra constantemente, que los híbridos, ó son estériles, ó si alguna vez procrean, la prole vuelve pronto á la especie de uno de los padres. Por tanto...

Veamos ya la múltiple desemejanza del hombre con el mono y los demás animales.

El hombre ha nacido con un cuerpo recto y con postura vertical, por eso únicamente puede andar, pisando con los pies el suelo y con la cabeza levantada sobre los hombros; de otro modo le es imposible caminar sin muchísima incomodidad y aun sin detrimento de su salud [1]. Los monos (y dígase lo mismo de los demás animales) andan á cuatro pies, con el vientre y la cabeza inclinados hacia la tierra, siendo este su natural modo de caminar; y si pueden ponerse en dos pies y andar algo, no pueden sostener por mucho tiempo esa postura sin fijar sus manos en el suelo, aceptan con gusto un bastón que se les presente y no pueden permanecer rectos largo rato, sino que poco á poco van doblándose hacia la parte anterior. Esta maravillosa excelencia del hombre sobre los demás animales había sido mucho tiempo atrás observada y encarecida por Tulio [2], Ovidio [3], Silio Itálico [4], Lactancio [5] y otros muchos escritores, siendo muy dignas de leerse por lo brillantemente expuestas cuatro razones que señala el Angélico Doctor á esta preferencia del hombre. Para poder el hombre conservar naturalmente su posición recta, recibió una conformación y disposición de miembros especial y peculiar á él solo, como enseñan los fisiólogos; principalmente la cabeza, más pesada que la de los animales, estriba por su parte casi media en la columna vertebral, sin que necesite, para mantenerla en equilibrio, ligamentos en la cerviz tan fuertes como los de aquéllos; además, es mayor en el hombre la base de la cavidad abdominal, á la vez que los huesos de la pelvis por su anchura y conformación ofrecen á las extremidades inferiores las condi-

---

[1] No merece refutarse el pueril cuento inventado por Quinet para explicar la postura vertical del hombre. "L'homme a dû naître sur quelque plateau, d'où il apercevait au-dessus de lui une contrée montagneuse qui le contraignait a lever la tête jusqu'à ce qu'il recontrât le ciel... En escaladant un roc escarpé, il se trouva naturellement debout, et c'est ainsi qu'il a été dégagé des habitudes quadrumanes". Véase Duilhé de S. Projet., pág. 374, nota.

[2] *De Natura Deorum*, lib. II.

[3] *Os homini sublime dedit coelumque tueri jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.* Ovid., *Metamorphos.*

[4] Lib. XV, vol. 84.

[5] *Divin. instit.*, lib. VII, cap. V.

ciones más ventajosas para el sostenimiento del tronco en la posición vertical. No tiene el hombre sino dos pies y dos manos, mientras en realidad el mono tiene cuatro manos,[1] con las cuales pueden asir los objetos, trepar á los árboles y saltar de rama en rama velozmente; por eso se llama cuadrumano. En el hombre los pies son ineptos para la aprehensión y aptísimos para la actitud recta, y así algunos han tomado al pie como verdadero distintivo del cuerpo humano[2].

Las manos del hombre son muchísimo más perfectas, hábiles para cualquier movimiento, dotadas de tacto mucho más fino y exquisito, como instrumentos dados por la naturaleza para el cultivo y ejercicio de las artes, y no puede valerse de ellas en otra posición tan bien como en la vertical. Finalmente, los brazos, en el hombre, son más cortos que en el mono, las piernas más largas y fuertes, y únos y ótras diferentemente proporcionados en sus partes constitutivas.

a) Mayor es aún y mucho más notable la diferencia entre el hombre y el mono, mirada la evolución y forma de la cabeza. Dos son las partes de este miembro, la cara y el cráneo; la cara, según los naturalistas, es la porción comprendida entre las cejas, oídos y barba, formando el cráneo lo restante de la cabeza. Ahora bien, el cráneo es en el hombre mucho mayor que la cara; en los monos al revés, la cara es casi igual y aun supera en magnitud al cráneo.

El volumen, capacidad y longitud del cráneo humano es doble que el del gorila. El cerebro del hombre excede mucho en peso al del mono[3], por más que el cuerpo de un gorila ya crecido pese casi el doble de un bosquimano, la raza humana más pequeña. Otras diferencias suelen señalarse en las circunvoluciones, anfractuosidades y lóbulos cerebrales, descriptas por Gratiolet y ótros, y que no nos toca analizar aquí detenidamente[4]. No es, pues, extraño que el

---

[1] "Du moment où l'on place le caractère essentiel de la main dans l'existance du pouce, l'extrémité postérieure du gorille est nécessairement une main". Alix, "Recherches sur la disposition des lignes papillaires de la main et du pied". Véase *Annales des sciences naturelles*, t. VIII, 1867, pág. 346.

[2] Así opinó Burmeister *Geol. Bilder*, t. I, pags. 63-142. Véase Reusch, *La Bible et la Nature*, pág. 47; y Owen *On the clasification and geographical distribution of the mammalia*, pág. 83. Londres, 1859. Pero es ridículo y falso cuanto dice la impía Clemencia Royel sobre la aptitud del hombre para andar á rastras. "Les anthropoïdes primitifs, en devenant de plus en plus bipèdes et coureurs, n'ont point pour cela, et a ancune époque, renoncé de grimper aux arbres. Le bimane perfectioné qui es devenu l'homme y monte encore volontiers et en se jouant, comme par l'effet d'un instinct atavique. Adulte, il monte avec adresse aux mâts et cordages d'un vaisseau; clown ou acrobate de nos foires, on le voit parvenir, à l'aide d'un exercice soutenu, à surpasser en souplesse et en agilité ses cousins éloignés, les singes, que les sauvages, leurs parents plus proches, égalent souvent". M.elle Cl. Reyer, *Origine de l'homme et des sociétés*, pág. 165.

[3] Mucho ha designó Santo Tomás la causa de este exceso en aquellas palabras: "Necessarium... fuit, quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet máximum cerebrum... ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem". — S. Thom., primera parte, quæst. 91, art. 3, ad 1.um.

[4] Véase Gratiolet en la obra de Moigno, *Les splendeurs*, t. III, pág. 132; *Controverse*, año 1884, t. I, pág. 239. Véase también Moleschott, Huxley y Vogt, de quienes habla Reusch, págs. 458, 459 y 460.

mismo Huxley, Vogt y Moleschott confiesen la enorme diferencia que existe entre el cráneo humano y el del mono;

b) Con esto dice relación la diversidad del ángulo facial que en el hombre varía entre 70 y 85 grados, mientras en los monos, por lo menos en los adultos, baja hasta 30 y nunca pasa de cuarenta.

Y finalmente, omitiendo otras diferencias, los monos, pertenezcan á cualquier género, son peludos, y el hombre, en la mayor parte de su cuerpo, carece de pelo, ¿quién se lo arrancó si trae el origen del mono? [1]

Lo dicho y mucho más que puede verse en las obras de los naturalistas más sabios[2] prueba, á mi juicio, cuánto difieren el hombre y todo género de monos. La diferencia no es puramente accidental y cuantitativa, sino esencial y específica y aun de género, como se colige de lo dicho y confiesan los más eruditos en esta clase de ciencias[3], y tal, que lleva siempre una ley inversa y contraria á la de evolución y presenta un tipo de distinta naturaleza.

En vano, pues, el materialista Beaunis, después de enumerar las diferencias anatómicas y fisiológicas entre el hombre y el mono, se empeña en aminorarlas; los prejuicios y errores preconcebidos no bastan á obscurecer la verdad clara y manifiesta[4]. Existe, es cierto, entre el hombre y el mono múltiple semejanza que puede incluirlos en un mismo género lógico; pero son tales las desemejanzas y diferencias, que reclaman necesariamente una diversidad específica y ésta insuperable, lo cual prueba, á no engañarme mucho, que el hombre no pudo proceder directamente del mono; y he aquí por qué Carlos Vogt y ótros, prefieren que el hombre y el mono se llamen especies parientes, derivadas de alguna raíz ó principio común.

Pero, á mi juicio, tiene aún menos probabilidad esta opinión. Porque si, dadas las diferencias que entre ambos existen, no puede el hombre provenir del mono, según lo confiesan los dichos escritores, ¿con qué lógica y con qué derecho, concluyen, han podido y debido traer su origen de algún animal de género mucho más diverso? Cierto, las pruebas aducidas y otras que daremos más tarde tienen mucha más fuerza contra la doctrina de los que pretenden hacer hermanos ó primos al hombre y al mono, hijos de un padre, animal inferior en género. Por eso todos los transformistas, al investigar cuáles fueron los abuelos ó los progenitores de la especie humana, recurren á los géneros de animales en que se deja

---

[1] Son admirables los esfuerzos y las hipótesis de los transformistas para explicar de cualquier modo cómo el hombre por selección natural haya podido dejar el pelo del cuerpo conservando la cabellera y la barba...; para muestra puede leerse á Clemencia Royer, *Origine de l'homme et des sociétés*, pág. 424.

[2] Véase Quatrefages, *Espèce humaine*, cap. II, *Darwin et ses précurseurs*... capítulo VIII, Cfr. Beaunis, *Physiologie humaine*, pág. 36 y sig. Paris, 1876; Claus, *Traité de Zoologie*, pág. 1527 y sig.

[3] Sabido es que los naturalistas en la Historia natural distinguen la especie, el género (contiene muchas especies), la tribu ó familia (compuesta de varios géneros), el orden (colección de muchas tribus), la clase (conjunto de muchos órdenes), el tipo supremo (lo forman diversas clases) y el reino. Y muchos autores confiesan ser tal la diferencia entre el hombre y el mono, que pertenecen, no ya sólo á distinto género, sino también tribu y orden.

[4] Véase Beaunis, *Nouveaux éléments de Physiologie humaine*, pág. 36 y siguientes, Paris, 1876.

ver algún parecido con el hombre[1], y esto lo aconseja el principio. "Todo agente produce un semejante á sí", y, por tanto, conviene sea el efecto semejante á la causa, y la experiencia de siempre y una inducción constante demuestran que el dicho principio tiene lugar de modo especial en la generación de los vivientes. Si, pues, el hombre no pudo originarse del mono, género de animales el más parecido, mucho menos de otro más imperfecto y desemejante.

§ 1. — Prueba segunda de la proposición.

Supuestas tantas y tan notables diferencias, si el hombre realmente hubiera tenido por progenitor á un mono ó á un bruto de otro género, hubiera nacido de él:

a) Ó por evolución lenta y continua, como quieren Darwin y sus prosélitos;

b) Ó según otros, por evolución interrumpida y como por salto, pero ninguna de estas hipótesis tiene la menor probabilidad... Luego debe rechazarse el origen beluino del hombre, invención absurda de los transformistas.

§ 2. — No puede sostenerse haya el hombre provenido de un bruto por evolución lenta y continua.

Porque, según el mismo Darwin, la ley de la *permanencia* impide que cualquiera especie de vivientes, adquirida ya una forma cierta y definida y lineamientos propios, pueda engendrar otra nueva especie. Pero no existe especie alguna de monos ni otros animales que no esté dotada de carácter y lineamientos certísimos y bien definidos; luego no puede darse al hombre por origen un mono ú otro animal cualquiera. Además, si el hombre procedió de un bruto por evolución lenta y continua, debería quedar alguna huella de los géneros y especies intermedios, por los cuales, como por pasos contados, debió, gracias á la evolución lenta, llegar á ser hombre; mas no existe huella alguna ni vestigio de dichas especies que sirvieran de lazo de unión, de puente, por decirlo así, por el cual de los monos, aun de los más perfectos conocidos hoy día (gorila, chimpancé, orangután, gibón), pudiera pasarse al hombre; luego... [2]

---

[1] Son admirables las aberraciones y delirios de los transformistas sobre este punto. Sirva de ejemplo el autor de la obra *Vestiges of the Natural History of Creation*, según se cree, Roberto Chambers, quien cuenta entre los progenitores del hombre á la rana y al delfín; aquélla porque su aparato es muy semejante al del hombre y tiene, además, como éste, pulpa en las piernas; al delfín por hallarse dotado como el hombre de hemisferios encefálicos, y porque parece gozar con la compañía del hombre y querer recrear á los navegantes cuando en el mar salta y juega cerca de los buques. Véase á Reusch, págs. 452 y 453.

[2] Esto lo confiesan el mismo Häckel, *Histoire de la création*, pág. 614 citada más arriba, y Carlos Vogt: "Nous ne connaissons aucune espèce de singes, disent-ils, constituant une forme de transition entre les singes et l'homme. Si on veut absolument faire dériver l'homme du singe, il faut chercher la tête chez petits singes qui se groupent autour des sajous et des ouistitis, la main chez le chimpanzé, le squelette chez le siamang, le cerveau chez l'orang (j'ajouterai le pied chez le gorille). Il est evident que, abstraction faite de la différence des dents, l'aspet général du crâne d'un sajou, d'un ouistiti et de quelques autres espèces voisines, ressemble, en miniature, beaucoup plus au crâne humain, que celui d'un gorille, d'un orang ou d'un chimpanzé adultes. Le poignet du chimpanzé (et du gorille) a le même nombre d'os que celui de l'homme tandis que l'orang se distingue par l'os intermédiaire singulier qui se retrouve chez tous les autres singes; le squelette du siamang ressemble, par son sternum, la forme de sa cage thoracique, par ses côtes et le bassin, beaucoup plus à l'homme que le gorille, l'orang, ou le chimpanzé: et nos recherches nous ont prouvé que le cerveau de

Que si el hombre procedió de un bruto por evolución lenta y continua, debería quedar alguna huella de los géneros y especies intermedios fluye legítimamente de la doctrina de Darwin y demás defensores de la evolución lenta, pues confiesan no haber podido el hombre tener por padres inmediatos á los géneros de monos hoy día existentes, habiendo como hay entre úno y ótros tanta diferencia y distancia, y por eso acuden, ya lo hemos dicho, á alguna otra especie ya extinguida. Mas admitida la evolución lenta, no debía ser una sola sino muchas las especies de monos, ó por lo menos sus cambios para poderse verificar poco á poco el tránsito al hombre. Porque ¿quién, supuesta la evolución lenta y continua, va á creer bastara una sola especie, la del imaginario pitecantropo häckeliano, ó de cualquier otro animal, á llenar el larguísimo espacio extendido entre el hombre y los monos hasta ahora conocidos? No puede, pues, entenderse ni explicarse cómo, si el hombre provino del mono por evolución lenta, no existe vestigio alguno de su progenitor, ó por lo menos de sus abuelos más próximos.

Tal vez nos arguya alguien con los transformistas, diciéndonos que todavía no se han desenterrado ni descubierto los restos de cuantas especies de animales han existido, y que nuestro argumento nada prueba mientras brille alguna esperanza de que, andando el tiempo, lleguen á descubrirse los huesos del mono *¡feliz, afortunado, dichoso,* padre del primer hombre. Porque ¡claro! ¿quién ha demostrado, ni puede atreverse á asegurar, que nada nuevo se ha de encontrar en la tierra ó en lo profundo de los mares, y no ha de darse con un mono más perfecto que el gorila y el chimpancé, un mono más próximo al hombre, ó un hombre más imperfecto que el negro, y, por consisiguiente, más cercano y casi vecino de nuestros monos modernos, verdadero eslabón que enlace el reino animal con el hombre?

Vamos á contestar á tan *excelentes* argumentos. Nuestra prueba, en verdad, como negativa, no tiene mucha fuerza para confirmar directamente la proposición asentada, pero vale muchísimo contra los transformistas; pues los presenta en su propio estado, es decir, desprovistos completamente de razón y aun de experiencia. Dejen, pues, esos señores de cacarear tanto el origen beluino del hombre, por lo menos hasta poder apoyar sus delirios en algún argumento sacado de la fisiología, anatomía ó paleontología; pues no está bien, ni es decoroso á un filósofo ni á un naturalista sentar, sin fundamento alguno en la razón ó en la experiencia, hipótesis contrarias al sentido común, á la razón y á la experiencia. Ni conviene inventar dislates para fundar nuevos sistemas, y sostenerlos con la esperanza de futuros descubrimientos. Por lo demás, las entrañas de la tierra están ya suficientemente exploradas para que, aun á los mismos defensores del origen beluino del hombre, testigos nada sospechosos en este punto, les quede ni la más remota esperanza de éxito más feliz en lo sucesivo [1]. Y más

---

l'orang est beaucoup plus voisin de celui de l'homme que ne l'est celui du chimpanzé. Il faudrait donc chercher les caractères humains dans cinq singes différents, dont un en Amérique, deux en Afrique, un à Bornéo, un à Sumatra", Vogt, *Leçon sur l'homme,* trad. Moulinié, pág. 87.

[1] "Avons-nous des preuves qu'il ait eu jadis des singes plus ressemblants à l'homme que le gorile, ou des hommes qui ressemblaient davantage aux singes que le nègre? Huxley a traité cette question avec une étendue qui épuise la question, et ce savant — dont, certes, le témoignage n'est pas suspect—conclut son travail en avouant qu'il faut répondre négativement à la question, et se contenter de cette triste consolation que peut-être les couches non encore explorées renferment les ossements fossiles d'un singe dont la ressemblance avec l'homme était plus prononcée, on d'un homme ayant plus d'analogie avec le singe que tous ceux que nous connaissons aujourd'hui; c'est peut-être à des paléontologues qui ne sont pas encore nés, qu'il est réservé de les découvrir". Reusch, obra cit., págs. 469 y 470.

siendo harto difícil hayan podido escaparse á tantas exploraciones los monos (si los hubo jamás) progenitores del hombre. Porque indudablemente muchos debieron ser los monos antepasados del hombre, puesto que constituian una especie entera. Y á ser esto verdad, ¿cómo ningnno de ellos se ha dejado ver hasta ahora? Mas sea de esto lo que se quiera, lo único cierto es que nosotros podemos presentar contra los transformistas argumentos muy fuertes apoyados en la paleontologia, y que ellos ninguno tienen para atribuir al hombre procedencia beluina.

§ 3.—No puede decirse haya el hombre provenido del mono ú otro animal por evolución interrumpida y como por salto.

Para poderse verificar esta tal generación, ó se admite un influjo especial de Dios, que eleva las causas naturales á producir un efecto mucho más notable y excelente, cual es engendrar la naturaleza humana, y las fecunda para ello, ó no. Si lo primero, confesamos de buen grado que puede el hombre nacer de una bestia, si Dios milagrosamente suple la virtud y eficacia de que carece la bestia para engendrar tal naturaleza; pero no es esta, ciertamente, la hipótesis de los transformistas que, al asentar para el hombre la procedencia beluina, hablan de la generación natural. Si se defiende lo segundo, es completamente imposible á un mono ú otro animal cualquiera abandonado á sus propias fuerzas y sin el concurso de una virtud ó influjo superior de Dios, producir la naturaleza humana ni aun por evolución interrumpida y por salto. Pues toda evolución, sea continua ó interrumpida, se halla sujeta al principio de causalidad, y este principio no sólo exige una causa para producirse un efecto cualquiera, sino causa idónea y de vlrtud ó eficacia suficiente; ahora bien, ni el mono ni otro animal cualquiera es causa de suficiente eficacia para producir al hombre, por ser éste de esencia y naturaleza muy superiores. Luego. .

§ 4.—Prueba tercera de la proposición.

El hombre se halla informado por un alma espiritual y racional, y por eso goza de inteligencia para entender, reflexionar sobre sí mismo y adquirir ideas universales; posee nociones de la religión y del orden moral, se ve dotado de libertad para obrar con rectitud y meritoriamente, y del don de la palabra, y, en fin, es capaz de adelantar más y más en todo género de ciencias y artes; el mono y todos los otros animales carecen de estas dotes. Pero un ser enriquecido con alma espiritual y racional, y, por tanto, inteligente, con libertad, facultad de hablar y otras muchas cualidades, no puede ser engendrado por otro ser absolutamente desprovisto de tan nobles dones...

Porque hay inmensa diferencia entre el alma inmaterial ó espiritual y racional, y el alma material no espiritual, como que pertenecen á órdenes enteramente diversos; por lo cual el hombre por razón del alma inmaterial dista mucho más del mono ó de cualquier otro animal, el más perfecto, que éste de la monera ó del más imperfecto, *protozoario*. Por lo tanto, si alguna fuerza tiene el principio de causalldad, un ser animado por una forma inmaterial ó racional no puede ser fruto de otro ser animado por una forma material ó irracional. Añádase á esto que el alma racional no puede recibir su existencia sino por creación inmediata, y consiguientemente en la generación del hombre debe por necesidad intervenir la acción de Dios, único criador del alma, y, por tanto, no puede el hombre ser obra de un mono ni de otro animal.

Tampoco puede objetarse contra lo dicho, que los animales inferiores tienen infundida una virtud y fuerza que los urge continuamente y excita á aspirar á perfeccionarse más y más por la evolución continua; pues *la tal virtud* y esos conatos de perfección son sueños de los transformistas; sueños vanos, sin fundamento, contrarios a la razón y á la experiencia.

La razón demuestra ser el alma humana espiritual y libre. La inteligencia del hombre y la facultad de raciocinar, reflexionar, abstraer conceptos universales, y su capacidad de ciencia y progreso están probadas por el sentido íntimo de cada úno, por la experiencia y por las ciencias y artes. Finalmente, que las nociones de la religión y orden moral se hallan tan profundamente grabadas en los ánimos de los hombres, aun los más salvajes y bárbaros, que apenas logran borrarse del todo; lo vemos, nos lo dice la voz interna de la conciencia y nos lo confirma con su testimonio la Historia.

Pero nos dirán tal vez los materialistas que el sentimiento de religión y moralidad es en el hombre fruto únicamente de la educación y cultura social[1].

Negamos con toda energía tal aserto. El sentido común de los hombres y la razón atestiguan y prueban que hay acciones moralmente buenas por la misma naturaleza, dignas de alabanza y merecedoras de premio; v. gr.: *dar á cada uno lo suyo, honrar á los padres,* etc., y otras, por el contrario, intrínsecamente y por su naturaleza malas, vituperables y dignas de castigo; v. gr.: *matar á un inocente, hacer traición á la patria,* etc., y otras que nadie reputa malas ni buenas por su naturaleza misma, como el *pasear, escribir.* Cierto es, y lo confesamos, que los sentimientos de moralidad impresos por la razón hasta en los corazones de los mismos impíos y materialistas, se cultivan y se perfeccionan con el orden y la buena educación; sin embargo, son anteriores y preceden á la educación, ni bastan á borrarlos completamente la educación mala y perversa ni los errores y prejuicios en contra, sean cuales fueren[2].

Pero estos puntos pertenecen más bien á la Filosofía moral, y ahora no los debemos tanto probar como indicarlos meramente como argumentos ciertos é

---

[1] Así lo enseña Carlos Vogt, caudillo de los transformistas, en un párrafo que citaremos luego.

[2] Balmes demuestra esto brillantemente: "Imaginaos el ateo más corrompido, el que con mayor imprudencia se mofa de lo más santo, que profese el principio de que la moral es una quimera y de que sólo hay que mirar á la utilidad en todo, buscando el placer y huyendo el dolor: ese monstruo, tal como es, no llega á ser todavía tan perverso como él quisiera; pues no consigue el despojarse de las ideas morales. Hágase la prueba: dígasele que un amigo á quien ha dispensado muchos favores, acaba de hacerle traición. ¡Qué ingratitud! exclamará, ¡qué iniquidad! Y no advierte que la ingratitud y la iniquidad son cosas de orden puramente moral, que él se empeñará en negar. Figurémonos que el amigo traidor se presenta y dice al ofendido: Es cierto, yo he hecho lo que usted llama una traición: usted me dispensaba favores; pero como de la traición me resultaba una utilidad mayor que de los beneficios de usted, he creído que era una puerilidad el reparar en la justicia y en el agradecimiento. ¿Podrá el filósofo dejar de irritarse á la vista de tamaña impudencia? ¿No es probable que le llamará infame, malvado, monstruo y otros epítetos que le sugiera la ira? Y no obstante, este es el mismo filósofo que sostenía no haber orden moral y que ahora le proclama con una contradicción tan elocuente. Quitad el interés propio, hacedle simple espectador de acciones morales ó inmorales, y la contradicción será la misma. Se le refiere que un amigo expuso su vida para salvar la de otro amigo: ¡qué acción más bella!, dirá el filósofo. Por algunas talegas de pesos fuertes un militar entregó una fortaleza, lo que causó la ruina de su patria; ¡qué bajeza, qué infamia!, dirá también el filósofo. ¿Esto qué prueba? Prueba que las ideas morales están profundamente arraigadas en el espíritu, que son inseparables de él, que son hechos primitivos, condiciones impuestas á nuestra naturaleza, contra las que nada pueden las cavilaciones de la Filosofía". — Balmes, *Filosofía elemental: Ética,* cap. I, núm. 2.

irrecusables. Sólo haremos notar que no puede eludir la fuerza de nuestras razones quien diga deberse estas nociones de moralidad y religión, impresas en el alma del hombre, á cierta educación primera, transmitida por tradición á las generaciones sucesivas. En qrimer lugar, si bien de hecho deba admitirse alguna primitiva tradición transmitida por nuestro primer padre Adán á sus hijos, también es cierto, contra los materialistas, que puede el hombre, con la luz natural y sin previa tradición, descubrir y hallar algunas verdades pertenecientes al orden moral. Además, aunque se concediese que el hombre no hubiera podido por si mismo y sin ayuda ó instrucción y tradición de ótros llegar á adquirir la noción del bien y mal moral; es cierto que, de hecho, esas nociones le fueron impresas en el alma tan hondamente. que no pueden borrarlas del todo las ideas y nociones contrarias; lo cual por sí solo basta para distinguir al hombre de todos los otros animales.

Ni es menos cierto que ningún mono ni otro animal está informado por un alma racional é inmaterial, ni goza de inteligencia (digan cuanto quieran en contrario muchos modernos, aunque muy doctos en ciencias naturales), como se prueba al tratar de la naturaleza del alma beluina. Y siendo esto cierto, también lo es y lo atestigua la experiencia que el alma de los animales carece de libertad, y sólo el instinto guia en ellos las acciones en que parece brillar algún rastro de orden é inteligencia; que son incapaces de progreso, de aprender arte ó ciencia alguna, de hablar, y carecen absolutamente aun de la menor idea de religión y moralidad. ¿Cómo es que los animales más familiares al hombre, y aun los que, como el mono, se le parecen tanto en el organismo, y son por su naturaleza inclinados á imitar las acciones humanas, ni han aprendido á hablar para comunicar á ótros sus sentimientos, ni jamás han manifestado el menor indicio de virtud y honestidad? ¿Cómo, si con gran trabajo ha logrado el hombre enseñarles algo en el ejercicio de las artes, no han podido ellos enseñarlo á sus hijos y compañeros? ¡En este punto cuán enorme diferencia existe entre el hombre, aun el más rudo, el más bárbaro, y el mono y todos los demás brutos! ¿Cómo, por tanto, no ha de reirse úno, ó más bien moverse á compasión cuando oye á Carlos Vogt perorar sobre la moralidad de los gatos y de los osos, sobre la educación é instrucción dada por sus padres á estos animales, sobre los castigos que les imponen si alguna vez no obedecen ó se portan mal, mientras por otra parte establece y afirma que las ideas y sentimientos de religión y moralidad se deben en el hombre única y exclusivamente á la exigencia de las costumbres sociales ó de educación? Á tamañas aberraciones llevaron las doctrinas materialistas á este escritor de entendimiento nada vulgar ni servil; tan densas tinieblas lo envolvieron, que andaba á obscuras en pleno día, y le ofuscaron la inteligencia hasta hacerle proferir tantos absurdos contrarios y repugnantes al sentido común y á la razón.

Una respuesta podrá dársenos para eludir la fuerza de nuestro raciocinio, respuesta sacada de la doctrina de Mivart. De lo dicho se sigue ciertamente que el hombre no puede tener por padre á un mono en cuanto al alma que lo informa, pues es alma racional; pero no se sigue que no haya podido proceder de él en cuanto al cuerpo, de modo que los padres del mono dispusieran la materia y la prepararan en tal temperamento y disposición, que exigiera un alma racional criada por Dios, de un modo semejante á como en la generación humana se infunde un alma inmaterial á la materia ya dispuesta y preparada.

Tal afirmación es completamente falsa, pues no puede negarse, lo que una inducción constante viene demostrando todos los días, á saber, que todo viviente engendra otro semejante y de la misma especie, exceptuados sólo los híbridos; de donde se sigue que ningún viviente en el acto de la generación puede disponer la materia para recibir una forma ó alma de otra especie, pues ya no engendraria un semejante á sí. Imposible es, por lo mismo, á un mono ú otro animal

preparar en la generación y disponer la materia en condiciones que exijan un alma racional que la dé forma. La virtud de engendrar es siempre conforme á la esencia y naturaleza; por la esencia y naturaleza de cualquier animal, ora en cuanto á la parte material, ora en cuanto al alma ó forma, difieren y distan mucho de la esencia y naturaleza del hombre, aun del más rudo habitante de las selvas; luego, atendidas las naturalezas, ningún animal puede en la generación elevar la materia á tal disposición y temperamento que exija un alma racional.

V

Objeciones de los adversarios.

§ 1. — Objeción primera.

Se podrá decir con Darwin y Huxley que los embriones de los vertebrados son semejantes al principio, y después, transcurriendo el tiempo van más y más diferenciándose cuanto más se desarrollan, hasta el punto de que los hijos de algunos monos se distinguen muy poco de los niños; luego bien puede deducirse la consanguinidad del hombre con el mono y aun su procedencia de éste.

Negamos la consecuencia; porque los vivientes, al revés de los cuerpos inorgánicos, no adquieren al momento su debida y natural perfección sino por sucesivo desarrollo, originado de un principio interno; no se puede, pues, juzgar de su naturaleza y propiedades, mientras no se hayan perfectamente desarrollado, por lo cual, con ser tan grande como se quiera la semejanza al principio entre el hombre y el mono ú otro cualquier vertebrado, jamás podrá de ella deducirse el parentesco entre ambos, si más tarde acaban por distinguirse y formar tipos esencialmente diversos. Pues un viviente dotado de un alma ó principio interno de evolución, que termina en las perfecciones y propiedades del mono, es imposible sea del mismo orden y género que otro viviente dotado de un principio interno de evolución que desarrolla diversísimas perfecciones y propiedades, como es el hombre[1].

§ 2. — Objeción segunda.

Pero se nos replicará con el mismo Darwin: muchos hechos vienen á confirmar el origen beluino del hombre:

a) Hay hombres, pocos en verdad, que pueden mover algún tanto las orejas, cuya hélix termina en una pequeña punta; es así que éstos parecen ser algunos restos de las orejas movibles y puntiagudas de que estaban provistos nuestros antepasados, pues indican *atavismo;* luego, el hombre tuvo por padre algún animal orejudo;

b) Añádase á esto que, según se dice, el feto, á los cuarenta días de su concepción tiene una cola tan larga como la de un perro, y á los seis meses todo el cuerpo se cubre de pelusa; estos datos han parecido á Darwin suficientes para concebir y presentar una imagen del mono padre del hombre. Y como

[1] Óigase sobre este punto al célebre Frédault: "Des travaux nombreux sur le développement du germe ont montré que l'on avait pris des apparences pour la vérité et que l'imagination avait fait un vrai roman. Il demeure prouvé que si, à certaines époques de son évolution, le germe humain ressemble de loin, soit à un têtard, ce sont là des ressemblances fort lointaines; et qu'il en faut croire, sur ce point, ce que l'on croirait d'un homme qui l'œil fixé sur les nuages, dirait qu'il aperçoit des palais, les jardins d'Armide des Chevaliers, des armées, et tout ce qu'une imagination trés-échauffée peut concevoir".—Frédault, *Physiologie générale,* pág. 366

el proceso de la evolución *ontogenética* ó embriológica imita al de la *filogenética* ó de varias especies, siguese que así como el feto humano pasa por varios grados en los cuales se parece mucho á las especies y forma de ciertos animales, así también debe decirse que la especie humana existió primeramente en la generación beluina, pasando después sucesivamente por varias especies animales hasta llegar á los más perfectos;

c) Finalmente, se encuentran en el cuerpo humano ciertas partes ó señales, restos, al parecer, ó principios de órganos plenamente desarrollados en los animales; v. gr.: el pelo esparcido por varios sitios del cuerpo y el coxis ó extremidad de la columna vertebral. Éstas y otras cosas completamente inútiles al cuerpo parecen restos y huellas de órganos desarrollados y perfectos en nuestros antepasados, y que poco á poco han ido desapareciendo[1].

En cuanto á los argumentos *a)* y *b)* parece increíble se muestren tan ligeros é ilógicos unos hombres que tienen siempre en la boca las palabras experiencia é inducción, y alardean de no reconocer otra ley ni otra guía. ¿En qué experiencia, en qué fundamento de razón se apoyan ni pueden apoyarse para deducir una proposición tan absurda y contraria al común sentido? ¿Y quién ve sin náuseas, que tan repugnante y absurda argumentación parezca probable á esos hombres, que se burlan de los más sesudos filósofos y se ríen de ellos, ó porque desprecian la experiencia ó porque suponiéndola y apoyados en solidísimos principios, sacan, raciocinando, verdaderas conclusiones? Negamos, pues, que los indicios opuestos en nuestra contra, ni aun considerados separadamente y en sí mismos, tengan la menor fuerza para mover el ánimo de un pensador prudente; y si se comparan con las razones por nosotros aducidas, se desvanecen al punto y no merecen ser refutadas[2].

En cuanto al argumento *c)*, es falso, falsísimo que las partes del cuerpo humano de que se hace mención sean vestigios ó principios de órganos perfectos en nuestros antepasados. Para semejante afirmación es necesaria alguna prueba cierta y positiva, estando como está probado que el hombre no nació de animal alguno, ni con rabo, ni peludo, y nuestros adversarios ¡infelices! no tienen ni pueden presentar otra razón sino una desmedida pasión por defender sistemas nuevos, ó el desconocer absolutamente los designios de Dios, al conformar de modo particular ciertas partes ó miembros del cuerpo humano. Mas ninguna de las dos debe mirar un filósofo como razones suficientes para establecer nuevos y absurdos sistemas[3].

§ 3. – Objeción tercera.

Atendida su estructura anatómica, el género ínfimo de los monos dista más del superior que éste del hombre[4]. Luego, no aparece ninguna repugnancia en que el hombre proceda del mono.

Respuesta. — Distinguiremos el aserto... Concedemos exista esa distancia en

---

[1] Darwin, *La descendance de l'homme*, t. I, pág. 17; *De l'origine des espèces*, página 628; Perrier, *Le Transformisme*, pág. 76; Häckel, *Histoire naturelle de la création*, págs. 11 y 254.

[2] Véase á Quatrefages, que en la obra citada, página 274 y siguientes, trata largamente y discute sobre estos datos presentados por Darwin para sostener su tesis.

[3] El mismo Huxley, fidelísimo partidario de Darwin, confiesa no ser poderoso ni convincente el argumento sacado de los órganos rudimentarios, que debe necesariamente recurrirse al ótro tomado de la semejanza morfológica, que carece también de fuerza. — Huxley, *Les problèmes de la géologie*, pág. 113.

[4] Así, Huxley, según Reusch, obra citada, pág. 464 y sig.

algunas cosas; pero la negamos en todas, puesto que hay cosas en las que el hombre dista más del género más perfecto de monos que éste del género más ínfimo; por ejemplo, el ángulo órbita-occipital que, testigo el mismo Broca, es en el hombre cuatro veces mayor con relación al género supremo de antropomorfos que en este respecto al ínfimo[1], y lo mismo enseñan Bischoff y Aeby[2] después de examinar el cerebro con muchos y delicados experimentos.

Además, la *consecuencia* deducida en la objeción es falsa; ya porque aun dado que el hombre distara en todo del mono más perfecto menos que éste del más ínfimo; no se deduciría de ahí el origen beluino del hombre, sino suponiendo verdadero el sistema transformista, suposición falsísima; ya porque no debe juzgarse la diferencia entre el hombre y cualquier otro animal, atendiendo sólo á la parte corpórea, como acostumbran hacerlo los materialistas, sino atendiendo principalmente al alma ó parte formal y, por consiguiente, examinando el conjunto ó compuesto formado por la unión de las dos partes; pero, como hemos ya probado no poder darse comparación entre el hombre y un animal cualquiera mirada su perfección intelectual y moral, síguese que, por muy semejantes que sean toda la parte material y todo el organismo del hombre y del mono, no puede el primero deber al segundo la existencia; pues el entendimiento ó la inteligencia no consiste en un peso determinado y cierta disposición de la masa encefálica, ni es un órgano, sino el alma espiritual quien produce las operaciones intelectuales y volitivas.

§ 4. — Objeción cuarta, sacada de la doctrina de Vogt.

Si es posible descienda el hombre hasta el grado del mono, debe también admitirse como posible se eleve el mono á la perfección del hombre; lo primero es posible, pues hay hombres microcéfalos, tontos é imbéciles, que parecen lindar con la condición del mono; luego, posible es asimismo que éste alcance la excelencia y dignidad de la naturaleza humana. Agréguese á esto, que con derecho puede considerarse el cerebro de un microcéfalo como un caso de atavismo, de donde se sigue que los monos pudieron ser los antepasados y progenitores del hombre.

Respuesta. — Los hombres, de que se habla en la dificultad, son esencialmente tan perfectos como el mismo Carlos Vogt ú otro cualquiera; la necedad, imbecilidad y demás defectos, no reconocen otra causa sino el desarrollo imperfecto ó desarreglo del organismo. Porque, si bien la vida espiritual de la inteligencia no depende inmediatamente del organismo como de facultad ó principio operante, depende, sin embargo, mediatamente, en cuanto necesita la operación previa y concomitante de la fantasía, operación imposible de verificarse sin ayuda de los órganos. Sin razón, pues, y gratuitamente se atribuye al atavismo los fenómenos indicados, cuando deben, sin la menor duda, atribuirse al desarrollo irregular ó alguna enfermedad de los órganos, no debiéndose por lo mismo llamar fenómenos fisiológicos sino más bien *teratológicos ó patológicos*. Y mucho más cuando estos hombres así diformes pertenecen á familias cuyos otros individuos gozan plena y perfectamente del uso de las facultades intelectuales[3].

---

[1] Véase Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français*, pág. 271.

[2] De la autoridad y brillantes testimonios de dichos escritores sobre esta materia habla el P. Mendive, *La Religión*, etc., pág. 545 y sig.

[3] De Quatrefages, *L'espèce humaine*, págs. 81 y 82, y Reusch, ob. cit., página 469. Véase Virchow (en el discurso pronunciado en Leipzig, año 1878), Aeby, *Naturforscherversammlung zu Kassel*, 1878, según P. Tilmann; Pesch, *Philosophia naturalis*, núm. 609, pág. 667. Véase P. Dierckx, en la *Revue des Questions scientifiques*, abril 1904, pág. 561 y sig.

§ 5. — Objeción quinta.

La paleontología presenta algunos restos de un antropomorfo más perfecto, del cual pudo nacer el hombre. Tal es:

a) El *driopiteco*, cuyos restos se descubrieron hace unos cuarenta años; así mismo;

b) El hombre-mono ó *antropopiteco*, de Bourgeois, quien, según Mortillet y otros, dió á conocer los sílices hallados en Thenay en unos terrenos terciarios, por el sacerdote francés Bourgeois[1].

Y si se quiere el *antropopiteco de Ramesio*, elaborador de los sílices de Cantali, y el *antropopiteco ribeirosiano*, pulimentador de los sílices descubiertos por el portugués Ribeiro á la orilla del río Tajo[2];

c) También encajan aquí perfectamente dos cráneos, de los más antiguos hallados hasta ahora. El úno se encontró en las excavaciones de Engis-sur-Meuse (Bélgica); el ótro en Neanderthal, entre Elberfeld y Düsseldorf, y de éste afirman el escritor inglés King y ótros, perteneció á un género de hombre, el más ínfimo y más parecido á los monos, llamándole por eso el hombre neanderthalense[3]. ¿Qué impide considerar á este hombre como el puente por el cual pudiera ir pasando el mono hasta llegar á nuestra naturaleza humana?[4]

Negamos tal afirmación, prueba la más á propósito para conocer la índole y carácter de ciertos escritores sedicientes sabios sólo porque cultivan las ciencias naturales: ¿se trata de alguna verdad metafísica ó filosófica? estos sabios profundos lo rechazan todo como no lo demuestre y confirme la experiencia.

---

[1] Ya por el año 1863 el señor Bourgeois presentó en varias reuniones muchas clases de sílices encontrados por él mismo; primero cerca de Pontlevoy y más tarde en Thenay (Loir-et-Cher) y de los cuales pretendió deducir la existencia del hombre en la edad terciaria, por lo menos en el periodo mioceno. Mucho se disputó sobre los sílices bourgenianos y sobre la consecuencia de ellos deducida. Los sabios, en su mayor parte, no descubrieron en dichos sílices huella alguna ni señal de industria ó arte humano, sino una obra puramente natural, y esta es la opinión que parece debe seguirse, como lo prueba el R. señor Hamard *(Revue des Questions scientifiques*, t. V, pág. 48 y sig.), y por lo mismo no puede admitirse existiera el hombre en la edad terciaria. Pero he aquí que le ocurre á Gabriel de Mortillet substituir al hombre, á cuya operación veía no se podía con probabilidad atribuir aquellos sílices, con un mono de cierta especie, el antropopiteco bourgeoisiano, cuyo ingenio y arte habían pulimentado los sílices de Thenay, y del cual proviene el género humano. Véase Hamard, lugar cit., P. Juan Mir, *La creación*, cap. 42, arts. 1 y 2, pág. 678. Madrid, 1891, segunda edición.

Por lo demás, el célebre Gabriel Mortillet desatinó tanto sobre este punto, que hasta se atrevió á escribir que el tal antropopiteco, artífice de los sílices de Thenay, era más pequeño que el hombre, fundándose en la estupenda razón de que los dichos son de cortas dimensiones... ¡Ya se ve! un artífice de elevada estatura no puede hacer un artefacto pequeño!! Véase Mortillet, ob. cit., pág. 105.

[2] Véase Mortillet, *Le Préhistorique*, págs. 104, 105-126. París, 1883

[3] Este cráneo, según parece á Quatrefages y á ótros, pertenece á la estirpe humana, que recibió su nombre de la ciudad de Constadt, en cuyas cercanías se había encontrado el primer hombre fósil al comenzar el siglo pasado. Quatrefages, *L'espèce humaine*, pág. 226.

[4] Quatrefages, *L'espèce humaine*, págs. 226 y 227; Reusch, ob. cit., páginas 470 y 471.

pero se trata de algún sistema nuevo contrario á las paternas tradiciones, á la fe católica ó á la Filosofía, ¡ah! entonces ya no exigen ni les hace falta ningún experimento, ninguna inducción; fingen é inventan las hipótesis más contrarias á la experiencia misma, á la razón y al sentido común, y se abrazan á ellas con pasión verdaderamente frenética.

Negamos asimismo lo establecido en la prueba *a)*. Algunos, en efecto, concibieron risueñas esperanzas al ver el cadáver del driopiteco, pero las vieron desvanecerse muy presto como el humo, cuando el eruditísimo señor Gaudry demostró que el así llamado mono no sólo se diferenciaba muchísimo del hombre, sino también que era muy inferior en perfección á los monos hoy día existentes.

Es también falso el argumento *b)*, porque consta ya, sin dejar lugar á duda, que los silices de Thenay ningún indicio presentan de intervención artística. Así lo aseguran los sabios más doctos, habiendo demostrado con repetidos experimentos, que el calor y otras causas meramente naturales hienden y dividen los silices en formas muy semejantes á los tan decantados silices de Thenay; por consiguiente, bien puede ser que las formas de estos silices hayan sido efecto de causas naturales, y no puede aducirse ningún *argumento algo probable* en prueba de que fueron pulimentados por el ingenio y arte del hombre ni de algún otro viviente; y tanto más cuanto se diferencian por completo de las obras fabricadas en piedra por el arte humano en la edad cuaternaria.

Puede, quien guste, ver todo esto latamente expuesto y probado en la obra del distinguido señor Hamard[1]. Nada, pues, sirven los dichos silices para probar existiera en la edad terciaria ni el hombre ni el *antropopiteco* alguno de quien pudiera aquel ser engendrado. Y si pudiera probarse con certeza haber sido elaborados aquellos silices por mano humana, debería afirmarse pertenecen no á la época terciaria, sino á otra más reciente, y que causas hasta ahora desconocidas los depositaron en los estratos terciarios; pues, como enseña la doctrina católica, única verdadera y que debe necesariamente seguirse, ningún hombre hubo en el mundo anterior á Adán, y de Adán procede todo el género humano; y Adán es, ciertamente, posterior á la edad terciaria. Se pretende sostener un absurdo al defender que los silices en cuestión se deben al arte ó industria de algún mono *antropopiteco*. ¿Puede darse industria ó arte sin inteligencia? Pues bien, ningún viviente corpóreo, désele el nombre que se quiera, fuera del hombre, está dotado de inteligencia: pedimos se nos conceda por ahora esto que probaremos más abajo con razones irrecusables.

No vale oponer como argumento en contra los admirables nidos de las aves, ni los panales de las abejas ni otras obras de diversos animales en las que indudablemente resplandece maravilloso artificio. Pues los pobrecillos animales al construir obras tan perfectas, ni saben lo que se hacen, ni las llevan á cabo guiados por la luz de la inteligencia sino por instinto é ímpetu de la naturaleza; hay, pues, sin duda artificio en las obras de dichos animales, pero no son ellos los artífices, lo es únicamente Dios, cuya infinita sabiduría ha impreso en los animales inclinaciones é instintos según la naturaleza de cada uno.

Demos, por fin, *una respuesta* igual al dato ó hecho *c)*, negando el aserto del inglés King, y ótros empeñados en sostener sin otra prueba que su palabra, la existencia de muchas especies de hombres; y, la verdad, su palabra, por muy autorizada que se la quiera suponer, no basta; no hay ni ha habido sino una especie humana. Y en vano buscan el puente por donde la naturaleza beluina ha pasado á la humana; tal puente no ha existido sino en la extravagante imaginación de los transformistas. Es necesario confesar que entre la naturaleza humana

---

[1] *Revue des Questions scientifiques*, t. V., pág. 34 y sig., principalmente desde la pág. 48. Véase *Controverse*, año, 1880, pág. 33 y sig.

y todo el reino animal media, por decirlo así, un abismo, una distancia inmensa, y esa distancia no la ha podido atravesar jamás la naturaleza, solamente Dios la recorrió al criar al hombre.

En cuanto á los dos cráneos á que alude la objeción, según confiesa el mismo Huxley, testigo nada sospechoso en esta materia, no se sabe á qué estirpe humana pertenece el primero, aunque semejante á muchos cráneos europeos; y tal forma presenta que no aparece en él vestigio ni señal alguna de degradación, al contrario, puede ser muy bien el cráneo de un filósofo. El segundo cráneo creen algunos pertenece á la estirpe Constadt, antiquísima, según se dice, en Europa. Sus prominentes cejas y frente, algún tanto deprimida, parecieron á los transformistas excelentes datos para confirmar y sostener su sistema. Pero los sabios vieron en la prominencia de las cejas señales de robustez y fuerza corporal más bien que de alma degenerada, y no creyeron fuese tan rara esta especie de cráneos que no se haya encontrado en la India, Australia y América, ni sólo en los tiempos geológicos, sino también en otros muchos más modernos[1], y consta por la historia haber tenido cráneos semejantes algunos hombres sabios y de muy buenas costumbres.

Omitimos otras cosas relativas á otros cráneos de que han pretendido los transformistas servirse como de arma bien templada para defender su sistema; puede verlas quien guste en la obra del señor B. Pozzy[2].

§ 6. — Objeción sexta.

Debe admitirse como cierto que las semejanzas existentes entre muchos individuos diversos en género y especie proceden de un género común y superior, del cual todos las han heredado; ahora bien, el hombre y los animales tienen muchas cosas semejantes de cualquier modo que se les mire, anatómica, fisiológica ó patológicamente. Sobre esta materia escribió Darwin[3] pretendiendo probar que el hombre manifiesta sus afectos del mismo modo que ciertos animales, y que de éstos, por consiguiente, recibió por generación la facultad de manifestarlos. Así, v. gr., como el terror hace erizarse los cabellos del hombre, también eriza los del mono; éste, como el hombre, manifiesta su ira con el rechinar de los dientes[4]; el hombre se ríe como el conocéfalo *Anubi*[5], llora como el elefante indio y como el macaco moro[6]; tosen y estornudan muchos animales, el caballo, el perro y aun algunas aves[7].

Respuesta. — Como el hombre, aunque distinto en especie, conviene con los animales en el género lógico, no es extraño convenga también con ellos en algunas propiedades comunes, esto es, las que provienen de la razón genérica. Por lo

---

[1] Quatrefages, *L'espèce, humaine,* pág. 228 y sig.

[2] Obra cit., cap. II. Véase al P. Durckx, *Revue des Questions scientifiques.* abril 1904, págs 547-556.

[3] *The expresion of the emotions in man and animals.* Londres, 1872.

[4] Darwin, ob. cit., págs. 12, 95, 114, 138, 145, 243, 295.

[5] Íd., id., págs. 134 y 135.

[6] Íd., id., págs. 135, 166-68.

[7] Íd., id., pág. 40.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MAESTROS

demás, quien desee ver minuciosamente refutado el libro de Darwin, lea al R. señor A. Leconté[1].

VI

¿Puede sostenerse el origen beluino del hombre, salva la doctrina católica?

Esta controversia ó cuestión, propiamente pertenece á la Teología; sin embargo, nos parece deberla tratar aquí, ora como complemento á la doctrina expuesta, ora para satisfacer los deseos de los católicos que quieran tener á mano el fundamento de la doctrina que profesan creer sobre el origen del hombre.

Se ha apoderado de los católicos el temor y terror de combatir los absurdos caprichosos de los materialistas y transformistas, en tanto grado, que, cierto, parecen transigir y pactar con esos gravísimos errores y tolerar indigna blandura ó disimulo cuanto la Santa Iglesia no condena con alguna definición clara y expresa y con palabras bien terminantes.

Los gnósticos supusieron al hombre criado por un Demiurgo, los maniqueos por un principio malo. Filón[2] creyó que el cuerpo de Adán no fué criado por Dios sólo, sino ayudándole los ángeles, á quienes el Señor dirigió las palabras: *Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza;* error, según el eximio Suárez[3], inventado por Platón en su Timeo, y seguido por Basilides, Corinto y los maniqueos.

Proposición. — Según la doctrina de la Iglesia, es cierto que no solamente el alma, sino también el cuerpo fueron creados por Dios inmediatamente; por lo cual no puede extenderse al hombre el sistema del transformismo ó evolución para explicar su origen.

Prueba primera. — La doctrina de la Iglesia la sacan los católicos:

a) De la Sagrada Escritura;

b) Del testimonio de los Santos Padres;

c) De las decisiones de los Romanos Pontífices y de los Concilios;

d) Del asentimiento común de los teólogos. Ahora bien, en todos estos documentos se ve comprendida y sostenida siempre la inmediata creación del hombre por Dios. En efecto:

§ 1. — Doctrina de la Sagrada Escritura.

Esta doctrina se halla en muchos lugares de la Escritura Sagrada. En el cap. I, vers. 26 y 27 del *Génesis* se lee: *Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza... y crió Dios al hombre á su imagen, á imagen de Dios lo crió, y los crió varón y hembra.* Y se expresa aún claramente en el cap. II, vers. 7 del mismo *Génesis* cuando dice: *Tomó, pues, Dios al hombre del limo de la tierra* (según el texto hebreo, literalmente, *al hombre polvo de la tierra*), *é inspiróle en el rostro*

---

[1] *Le darwinisme et l'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux.* Lovaina, 1881, imprenta de Peeters. El ilustre escritor reunió en esta obra sus artículos publicados en la Revista *Questions scientifiques*, t. III y siguientes, desde el año 1878. Véase también la obra del mismo autor *Controverse*, años 1880 y 1881, pág. 811 y sig.

[2] En el libro de *Opificio mundi.*

[3] Suárez, de *Opere sex dierum*, lib. III, cap. I, núm. 4.

un soplo ó espíritu de vida, y se hizo el hombre alma viviente; como si dijera, lo que antes era polvo de la tierra mezclado con agua, según lo explica San Agustín[1], es decir, el limo ó lodo, lo convirtió en cuerpo humano; ó si se quiere, Dios dió forma de hombre al lodo, y con el soplo ó espíritu de vida le infundió el alma racional. Sobre estas palabras (antes de formar el argumento para confirmar nuestra proposición) debe advertirse que la idea en ellas contenida no debe tomarse ni entenderse en sentido alegórico sino propio, ya por no haber razón en contrario, ya porque en muchos otros lugares de la Sagrada Escritura se señala esta misma doble causa del hombre; á saber, la causa eficiente y material, Dios y el lodo ó polvo. Conocidas son las palabras del Sabio: *También yo soy hombre mortal... y descendiente de aquel terreno que fué criado primero*[2].

Añádase á esto que todos los Santos Padres, en general, toman siempre estos testimonios en su sentido propio, como lo veremos más abajo; no puede, pues, dudarse que los pasajes del *Génesis* citados han de interpretarse en sentido literal.

Ni es menos cierto que en ello se habla de la creación inmediata del hombre por Dios, que lo formó del lodo. Y en efecto, antes de esta creación del hombre existían ya los astros y la tierra con todos los cuerpos inorgánicos, y con las plantas y animales, como se deduce de los mismos lugares[3]; sólo se echaba de menos al hombre. Pero, según la narración del *Génesis*, la manera de criar Dios al hombre fué muy distinta del modo con que crió los demás seres, y tal que claramente demuestra la acción inmediata de Dios... Porque...

1.º Preséntase á toda la Santísima Trinidad como deliberando y tomando consejo, y resolviendo un asunto de mayor excelencia y momento. *Hagamos al hombre,* dijo, *á imagen y semejanza nuestra, y domine á los peces del mar, y á las aves del cielo, y á las bestias y á toda la tierra y á todo reptil que se mueva sobre la tierra.* Ahora bien, todo este encarecimiento, y como consejo y decreto se comprende perfectamente, si el hombre sale directamente de las manos de Dios como su obra más perfecta; pero no se concibe fácilmente, si Dios confiara la formación del cuerpo humano á las causas segundas, y señaladamente á la evolución espontánea de las fuerzas naturales. Y, en verdad, criados ya los vegetales y animales, ¿qué necesidad había de tan solemne consejo y decreto sobre la creación del hombre, si éste podía ó debía venir al mundo, ó por una ley de evolución espontánea, ó por una transformación de una especie y naturaleza?

Expone esta razón San Gregorio Niceno con estas palabras: "Todas las demás criaturas produce la virtud divina de prisa, por decirlo así, y las sostiene su mandato: mas á la formación del hombre precede una deliberación; y el mismo Artífice, como hablando consigo mismo, deja traslucir lo que va á ser"[4]. En el mismo sentido se expresaron San Cirilo Alejandrino[5], San Gregorio Magno[6], San Juan Crisóstomo y Teófilo de Antioquía, según Petavio[7].

---

[1] San Agustín, de *Civit. Dei*, lib. XIII, cap. XXIV.

[2] *Sabid.*, cap. VII, vers. 1.

[3] Íd., cap. I, vers. 20 al 27, cap. II, vers. 4 y 5.

[4] De *Hominis opificio*, cap. III.

[5] Lib. I, contr. Julian.

[6] Lib. IX, *Moral.*, cap. XXXVI.

[7] Petav., de *Opere sex dierum*, lib. III, cap. I, núm. 4.

2.o Dios, se dice, crió todos los demás seres al imperio de su voz. *Él lo dijo, y fueron hechos; Él lo mandó y fueron criados*[1]. Porque dijo Dios: *Produzcan las aguas reptiles animados...* Y dijo, además, Dios: *Produzca la tierra animales vivientes en cada género, animales domésticos*[2]. Por eso cuando luego se dice que Dios después de su mandato *crió los peces grandes y todos los animales que viven... é hizo Dios las bestias silvestres de la tierra según sus especies*[3], no es preciso se entienda intervenir la acción de Dios sólo, sino la acción de Dios, fecundando con su virtud á la naturaleza y obrando después con las causas segundas. Mas cuando se trata de referir la creación del hombre, se presenta Dios sólo como único agente, formando del lodo terrestre el cuerpo humano y disponiéndolo para que pudiera recibir el alma. Y esta diversa manera de hablar indica diversa acción ó modo de obrar. Así lo interpretan y observan muchos Santos Padres. Tertuliano[4] hace resaltar la diferencia entre estas dos acciones, notando que, *si bien todo ha sido hecho por la palabra de Dios, y nada sin ella, la carne no tomó su ser sólo de la palabra sino también de la mano de Dios, y esto por preferencia, para que no fuera comparada á los demás seres;* y luego concluye: *Con razón, pues, todas las criaturas brotaron al mandato, imperio y potestad de la voz divina; el hombre, por el contrario, como señor de todas, fué formado por el mismo Dios, para que siendo hecho por el mismo Señor, pudiera ser señor de todo.* Y el mismo escritor en otro lugar se expresa así: *¿Quién podía ser digno de habitar y vivir en las obras de Dios, sino su imagen y semejanza? Ésta fué criada por la bondad, y por cierto más operativa, no con voz imperante, sino con mano familiar, aunque precediendo aquella halagadora palabra: "Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza". La bondad lo dijo, y la bondad formó al hombre del lodo*[5]. Y San Gregorio Magno: "Aunque todas las cosas fueron criadas por medio del Verbo del Padre, no obstante, la misma historia de la creación manifiesta *cuan preferido es el hombre á todos los animales, á todos los seres de la tierra y á los seres insensibles del cielo. Porque dijo y todo fué hecho*"; más cuando se determinó á criar al hombre, pronunció estas palabras: *Hagamos al hombre á nuestra imagen,* etc., *para que la creación de la naturaleza humana apareciera una obra llevada á cabo con deliberación y consejo.* Fué formado de tierra como por vía de estudio, y el soplo divino lo elevó, inspirándole el espíritu de vida, para que no por palabra de mando sino por dignidad y excelencia de la operación viniera al mundo quien era criado á imagen del Criador[6]. Y San Próspero: "Habiendo criado todos los seres con su palabra, se dignó formar al hombre por su propia mano, para que se asemejara al Criador"[7].

Y Prudencio elegantemente dice[8]: *Tanto es su amor á la tierra, y tanta su*

---

[1] Salmo 32, vers. 9. V. San Gregorio, *M. Moral.*, lib. IX, cap. XXVII, que luego citaremos.

[2] *Génesis*, cap. I, vers. 20-24.

[3] Íd., cap. I, vers. 21-25.

[4] *De resurrectione carnis*, cap. V.

[5] Tert., *contr. Marcion.*, lib. II, cap. IV.

[6] San Greg., lib. IX. *Moral.*, cap. XXVII.

[7] San Prósp., poema *de Providentia.*

[8] En la *Apoteosis*, vers. 1028 y sig.

predilección por nosotros. Se digna coger con sus dedos divinos un trozo blando de la fértil tierra, y no le repugna el contacto de la masa á ellos adherida. Había mandado brotara la luz, y brotó la luz obedeciendo á su mandato; á su imperio se presentaron todos los seres engalanados con nuevas formas. Sólo el hombre mereció ser formado por la diestra de Dios, recibir su aliento y nacer al soplo inspirado de Dios.

Oigamos, en fin, á Ruperto: *En verdad, los cielos, y la tierra, y el mar y todos los seres en ellos existentes son obras del Señor; pero el hombre es obra especial del Señor, obra de sus manos. Porque dijo Dios, y las demás cosas fueron hechas; mas para criar al hombre tomó lodo, le dió forma é hizo la obra de sus manos.* Por eso dice Isaías, cap. LXIV: *Y ahora, Señor, Tú eres nuestro Padre y nosotros somos lodo: Tú eres nuestro Hacedor, y nosotros obra de tus manos... Luego, aunque Dios ha hecho todas las cosas, el hombre es propiamente obra de las manos de Dios.*

3.º El texto sagrado enseña claramente, y lo repite con mucha frecuencia, haber el hombre sido formado por Dios del limo de la tierra, ó del lodo, ó del polvo. Pero esto no podría entenderse bien, si el hombre hubiera recibido su cuerpo formado por causas naturales, gracias á la evolución, como neciamente pretenden los transformistas. Porque claro es que las Sagradas Letras quisieron con aquellas frases y modo de decir manifestar la materia de que fué formado el hombre, la materia próxima, como bastante claro aparece de suyo y por el común sentido; pues cuando se habla de alguna obra y se expresa de qué se hizo, todo el mundo entiende la materia próxima, como no haya algún motivo especial que impida tal interpretación. Si pues el hombre fué formado del limo de la tierra como materia próxima, no pudo proceder por generación de un mono ú otro animal cualquiera; pues los que así traen su origen de algún padre, no pueden decirse formados del limo de la tierra.

4.º El mismo contexto indica con bastante claridad que la materia de que echó mano Dios para formar al hombre, no tuvo vida hasta que el Señor le infundió el alma[1]. *Tomó*, dice, *Dios al hombre, polvo de la tierra, é inspiróle en el rostro un soplo de vida y* (entonces, en fin), *quedó hecho hombre viviente con alma racional.* Es así que si el hombre, aun en cuanto al cuerpo debiera su existencia á la evolución, de suerte que proviniera de algún mono ó algún otro animal, hubiera ya tenido alguna vida antes de que el Señor le infundiera el alma racional mediante el soplo ó espíritu de vida; luego la doctrina de la evolución está en pugna y contradicción manifiesta con la Sagrada Escritura.

5.º Consta de las Sagradas Letras que Eva, primera madre del género humano, no vino al mundo por evolución ni transformación de las especies, sino formada por Dios, de una costilla de su esposo Adán; luego el sistema transformista no puede servir para explicar el origen del hombre, salva la doctrina de la Escritura.

La consecuencia es bien clara y legítima; porque primero, es cierto que á lo menos la primera mujer fué formada por Dios inmediatamente; segundo, de ahí se deduce que debe decirse lo mismo del hombre, pues sería indecoroso dar á este un origen inferior en dignidad al de la mujer. Y si el hombre hubiera tenido su principio en un mono por transformación de la especie, sin duda lo mismo hubiera podido suceder con la mujer.

Los Padres enseñan claramente esta misma doctrina aun cuando tratan de otras materias, encareciendo y admirando la divina bondad y omnipotencia. Así, San Teófilo escribió: "Una sola obra juzgó digna de sus manos, la creación del hombre"[2]; y Tertuliano: "Gran cosa se trataba, dice, cuando se fabricaba esta

---

[1] San Teófilo, *ad Antolicum*, lib. II, núm. 18.

[2] Tertuliano, *de Resurrectione carnis*, cap. VI.

materia (del cuerpo humano). Y así tantas veces es honrada cuantas recibe la acción de las manos de Dios al ser tocada, partida, manejada, formada. Considera á todo un Dios, dado, entregado á ella completamente, y dedicándole manos, sentido, obra, consejo, sabiduría, providencia, y, principalmente, la misma formación que trazaba los lineamientos. Porque en la obra que se realizaba del limo, se tenía la mirada fija en Cristo futuro hombre. Y así, aquel limo que ya desde entonces veía la imagen de Cristo, que había de ser hombre en carne, no fué *solamente obra de Dios sino también prenda.*"

Pero se dirá: Los Padres en esta materia no parece hablen como testigos de la tradición; por otra parte, en punto á ciencias no estamos obligados á preferir el testimonio de los Padres á la autoridad de hombres muy versados en ellas y muy sabios. *Responden:* esta objeción tendría fuerza, si las ciencias naturales hubieran encontrado algo *cierto* contrario á la doctrina de los Santos Padres sobre el origen del hombre. Pero si el sistema evolucionista ó transformista, sea en cuanto á los vivientes en general, sea en cuanto al hombre en particular, no ha hallado hasta ahora, ni puede esperar encuentre en lo sucesivo algún argumento algo al caso, ¿qué nos impide seguir á los Santos Padres? Podemos con todo derecho y debemos seguirlos, mientras no se nos pruebe sólidamente lo contrario; pues enseñan una doctrina tradicional y conforme al sentido común, sobre el origen del hombre, doctrina que hasta ahora no han podido debilitar los transformistas con todas sus declaraciones y alharacas. Pero pasemos ya á la tercera fuente de la doctrina eclesiástica.

§ 2. — Definiciones de los Pontífices Romanos y Concilios.

El Concilio Lateranense IV definió lo siguiente: *El Criador de todas las cosas visibles é invisibles, espirituales y corporales... con su virtud omnipotente, en el principio, á una crió las dos criaturas espiritual y corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común á entrambas, y formada con cuerpo y espíritu*[1]. Decisión confirmada más tarde casi con las mismas palabras por el Concilio Vaticano[2]. En estos decretos trátase de la primera creación de los seres, y se atribuye á Dios el origen del compuesto humano resultado de la reunión del cuerpo y del espíritu. Pero con más claridad aun se expresa el Concilio Provincial de Colonia, celebrado en el año 1860. *Nuestros primeros padres fueron criados inmediatamente por Dios; y así, declaramos abiertamente contraria á la Sagrada Escritura y á la fe* la opinión de los que no tienen reparo en afirmar que el hombre, aun en cuanto al cuerpo, ha provenido de la espontánea y continua transformación de una naturaleza imperfecta en otra más perfecta, hasta llegar por fin á la humana[3].

Ni hace al caso decir con un escritor moderno católico para eludir ó atenuar la fuerza de la anterior decisión, que del uso de las palabras *espontánea transformación* se desprende quiso el Concilio condenar únicamente á los transformistas que, excluyendo ó negando á Dios, atribuyen el cambio de las especies á la generación espontánea. Porque del contexto y significación de las palabras bien claro se deja ver cuán falsa es tal afirmación; pues la *espontánea transformación* de una naturaleza inferior en otra más perfecta no lleva consigo necesariamente la llamada *generación espontánea*, y es, además, admitida comúnmente por los mismos transformistas, principalmente *evolucionistas*, y aun por los que

[1] Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, etc., núm. 355.

[2] Sess. 3, Constit, *de Fide cathol.*, cap. I. Véase ibid. el cán. 5 y Denzinger, lug. cit., núms. 1632 y 1652.

[3] Conc. Colon., part. I, tit. IV, cap, XIV. Véase *Collect. Lac.*, t. V, col. 293.

niegan y rechazan la generación espontánea. En vano, pues, se pretende restringir la intención y decreto del Concilio al transformismo impío y universal, que tiene su principio en la generación espontánea.

El consentimiento de los teólogos: antiguos y modernos, convienen en esta materia. Pues aunque los antiguos no pudieron destruir los errores modernos designándolos con sus propios nombres, enseñaron, no obstante, en cuanto al origen del hombre una doctrina irreconciliable con los sistemas transformistas. Todos comúnmente enseñan con Santo Tomás[1] que el primer hombre, aun en cuanto al cuerpo fué criado por Dios inmediatamente y da de ello el Santo Doctor una razón poderosísima. *La generación de cada especie natural es según determinada materia, y la materia de que naturalmente es engendrado el hombre es el semen humano del varón ó de la mujer; por consiguiente, ningún individuo de la especie humana puede ser engendrado de otra materia cualquiera. Sólo Dios, autor de la naturaleza, puede dar el ser á las cosas fuera del orden natural. Y por lo mismo, sólo Dios pudo formar al hombre del limo de la tierra, y á la mujer de una costilla del varón*[2].

§ 3. — Censura teológica.

No están, sin embargo, concordes los teólogos en la calificación y grados de certeza de esta opinión. Todos, en realidad, en cuanto nosotros sabemos, creen debe siempre y absolutamente sostenerse que el cuerpo humano fué formado inmediatamente por Dios. Y aun más, muchos tienen esta doctrina como católica ó de fe; v. gr.: Suárez[3], Valencia[4], y entre los modernos Perrone[5], Katschthaler[6], Jungmann[7] y el Emmo. Cardenal Mazella[8]. Ótros, empero, omiten toda calificación ó censura, probando, según las fuentes teológicas, la inmediata formación del hombre por Dios, excluída toda cooperación de los ángeles ó de otras causas naturales. Si pues vale algo el común sentir de los teólogos, basta él sólo para echar por tierra el sistema y dislates de los transformistas, y desechar el origen beluino del hombre.

Si los ángeles sirvieron ó no al Señor remotamente, sea reuniendo el polvo ó modelando una estatua con figura de un cuerpo que Dios no había aún dotado de órganos, ni hecho humano, ni dispuesto para recibir el alma, no nos toca definirlo, y dejamos que los teólogos resuelvan esta y otras cuestiones que suelen proponerse sobre esta materia[9].

---

[1] I p., quaest. 91, arts. 1 y 2.

[2] Santo Tomás, I p., quaest 92, art. 4.

[3] Ibid., cap. I, núm. 4.

[4] *Coment.*, en I part., disp. 7, quaest. I, punct. I, *secunda assertio*

[5] *De Deo Creatore, pars tertia*, cap. I, núm. 230.

[6] *Theologia dogmatica, catholica specialis*, lib. I, pars. 2, núm. 219, pág. 439. Ratisbona, 1877.

[7] Tractatus *de Deo Creatore*, pág. 152. Ratisbona, 1871.

[8] *De Deo creante*, disp. 3 *de homine*, art. I, núm. 513.

[9] Véase Suárez, *de Opere sex dierum.*, lib. III, cap. 1.

Después de tantas pruebas, todavía podemos dar mayor firmeza á nuestra proposición, valiéndonos de un principio de la doctrina cristiana. Suponen los transformistas al hombre como nacido de los brutos, completamente ignorante y rudo, y aprendiendo é inventando después poco á poco y con gran trabajo las artes y las ciencias; pero es opinión común de los teólogos, y única sostenible, que Adán fué enriquecido desde su principio con ciencia perfecta, como se colige de la Escritura[1] y de los Santos Padres[2], y como convenia á la cabeza, padre y maestro del naciente género humano; luego los delirios transformistas no se avienen con la doctrina de la Iglesia[3].

§ 4. — Solución de las objeciones.

Podrá alguno objetar: Esta cuestión tan agitada entre los transformistas sobre el origen de las diversas naturalezas, es completamente *científica* y debe resolverse, por tanto, con argumentos *científicos*, dejando á un lado la doctrina de los Santos Padres y de las sagradas páginas.

Además, todas las razones de los Santos Padres y de la Escritura se fundan y estriban en las palabras: *Formó Dios al hombre del limo de la tierra* ú otras semejantes. Ahora bien, aunque el cuerpo humano hubiese ido formándose poco á poco por evolución, podria sin duda alguna decirse haberlo Dios formado del lodo, si, hecho primero del lodo y cooperando Dios, hubiera por transformación sucesiva llegado á ser cuerpo humano; luego, no es posible conciliar la doctrina de la Iglesia con los progresos y decretos de la ciencia. Así, vemos también que al interpretar y explicar los días genesíacos, los descubrimientos paleontológicos y de otras ciencias naturales, han sido parte á que, comúnmente, aun entre los mismos católicos, se dé á la palabra día una significación mucho más lata, que expresa un tiempo indeterminado ó un periodo de tiempo.

Contestan los católicos: No hay cuestión alguna científica que, si se roza con alguna doctrina contenida en el depósito de la fe que toca á la Iglesia custodiar, pueda resolverse libre é independiente prescindiendo de la enseñanza de esta Maestra Soberana. Razón por la cual niegan la primera afirmación; pues la Iglesia ha establecido sobre esta controversia puntos y principios que prohiben sostener lo contrario. En cuanto á la segunda, para los católicos es moralmente cierto que la Escritura y los Padres, al hablar de la formación del cuerpo humano, excluyen absolutamente el concurso de cualquiera causa, fuera de Dios, como ya lo hemos probado. En cuanto á la causa material, según el modo de hablar de los Padres y de la Biblia, no puede el lodo tomarse solamente como materia remota que por evolución lenta y gracias á la generación vital terminara en cuerpo humano, sino como materia próxima, de la cual, por la virtud divina salió el cuerpo humano hermosísimo y provisto de órganos. Si el hombre hubiera nacido por generación del mono ú otro animal en virtud de la evolución del limo, aun cooperando Dios con su concurso, los padres del hombre serian bestias y habria provenido del semen beluino. Tal sentido no

---

[1] Véase *Génes*, cap. II, vers. 19; *Eccle.*, cap. XVII, vers. 5.

[2] Véase Euseb. de Praepar. evang., lib. I, cap. IV; Crysost., homil. 14 en *Génes.*; Santo Tomás, I p. quaest 93, art. 3; de Verit., quaest. 18, 2 y 4; 2 dist. 23, art. 2; San Buenavent., 2. dist. 23.

[3] Véase Suárez, de *Oper. sex dierum.*, lib. III, cap. IX y X; Valencia en I part. disp. 7, quaest. 2, punct. 1; Benedict. Pereira, en *Génes.*, cap. 2, vers. 19, etc.
Véase sobre esto también el Concilio Vaticano, *Constit de Fide divina*, capitulo II, de *Fide et ratione* y el *Syllabus*, prop. 10 y 14.

puede adaptarse á las palabras de los Padres y de la Sagrada Escritura; sino que, atendida la significación dada ordinariamente á los vocablos, significa todo lo contrario. La última afirmación no tiene fuerza alguna. Los recientes descubrimientos paleontológicos permiten dar á los días genesiacos una significación muy probable ó á lo menos no falsa, y así lo creen muchísimos teólogos gravísimos, ó cuando menos, no lo impugnan. Mas en esta nuestra controversia, como ya lo hemos visto en el párrafo anterior, los argumentos en favor del origen beluino del hombre suministrados por esa pomposamente llamada *ciencia*, no son argumentos sino pura y necia charlatanería.

Pero se instará: Ninguna decisión eclesiástica ni texto alguno de la Escritura condena al transformismo ó establece la acción inmediata de Dios solo: luego no puede con razón decirse que el origen beluino del hombre está en pugna con la doctrina eclesiástica.

Contestan: la consecuencia es falsa. No se opone á la doctrina de la Iglesia, ni debe, por tanto, rechazarse únicamente lo condenado con alguna decisión expresa ó por palabras terminantes y claras de la Escritura, ni conviene á un católico creer firmísimamente sólo los dogmas de fe, sino que debe abrazar también cuanto como consecuencia necesaria está unido á las cosas reveladas, ó de ellas por legítimo raciocinio se desprende. Por lo tanto, dígase ó no con la mayoría de los teólogos que la doctrina sobre la creación inmediata del cuerpo humano por Dios pertenece á la fe; ciertamente, el dogma contrario del transformismo no puede estar acorde con el sentido obvio y filosófico de la Escritura, ni con el asentimiento tradicional de los Padres y teólogos. Y á este propósito viene bien recordar la proposición 22 del *Syllabus:* "La obligación que absolutamente urge á los maestros y escritores católicos, se ciñe únicamente á los puntos propuestos como de fe por el juicio infalible de la Iglesia". Y puede suceder muy bien que una doctrina no sea herética y sin embargo no pueda sostenerse, y por eso la misma Iglesia tiene censuras para proposiciones no propiamente heréticas; v. gr.: *próxima á la herejía, errónea, temeraria, escandalosa, ofensiva á los oídos piadosos*, etc.

Puede todavía objetar alguno: Si Dios pudo formar de lodo el cuerpo humano, pudo sin duda formarlo también del organismo ó germen de un animal. Y como Dios pudo servirse de los ángeles como de ministros ó instrumentos al formar á Adán, ¿por qué no pudo servirse de los animales para que, por la generación de los mismos y cooperando el concurso divino, saliera el cuerpo humano? Nadie dirá ser esto superior á la omnipotencia divina; luego no repugna haya procedido de un animal el cuerpo del primer hombre.

Respuesta. — Confunden, lastimosamente, los adversarios la cooperación divina realizada por un *concurso ordinario* de Dios, y la realizada por un *concurso* extraordinario y milagroso.

De dos maneras podemos considerar á Dios valiéndose del ministerio de los ángeles ó de los animales en formación del cuerpo humano: primera, que los ángeles ó los animales obraran según su virtud natural, y Dios coopera á su acción solamente con concurso ordinario cual lo necesitan las criaturas para producir los efectos propios de su virtud y perfección, y no pudo Dios formar de este modo el cuerpo humano por medio de los ángeles ó de los animales. Porque cuando Dios coopera á las causas segundas con concursos ordinarios, se acomoda completamente á su condición, y no puede producir sino efectos proporcionados á la virtud de las mismas. Ahora bien, ni los ángeles ni los animales pueden con su natural fuerza formar el cuerpo humano. No los ángeles, pues el cuerpo humano no es el mero conjunto mecánico de átomos, sino verdadero compuesto natural orgánico, que no puede por lo mismo traer su existencia de una materia previa, sino transmutándose ésta; pero los ángeles no pueden cambiar ni alterar la materia exigida por la organización del cuerpo,

como lo suponemos siguiendo la opinión común de los teólogos. No los animales, porque los animales, al engendrar con su virtud natural, cambian, es cierto, y alteran la materia; pero la cambian en otra de la misma especie y no de especie superior. Para que mediante las causas segundas pueda hacerse algo más elevado y perfecto, debe, por consiguiente, una virtud más eficaz suplir la improporción y deficiencia de las criaturas. *La segunda manera* de servirse Dios del ministerio de los ángeles ó de los animales sería elevándolos como á instrumentos de su omnipotencia y echando mano de ellos para que influyeran, con la virtud divina, en la formación del cuerpo humano; y esta segunda manera, ciertamente, no parece lleve en sí repugnancia alguna; mas en realidad no hace al caso, pues no investigamos ahora lo que Dios *podía* absolutamente *haber hecho* sino lo que en efecto hizo; y esto nos consta por la doctrina y enseñanza de la Iglesia. Por consiguiente, aunque Dios hubiera podido obrar como la propuesta dificultad supone, no fluye la consecuencia.

Los transformistas quizá insten: El argumento Aquiles, tomado de la Escritura y Santos Padres y empleado por nosotros para defender nuestra tesis, se funda en que Dios crió todos los seres con una sola palabra, exceptuado el hombre, á quién formó con sus propias manos. Pero este argumento nada vale; más, el mismo San Agustín lo rechaza. Ni puede oirse, dice el Santo, lo que algunos piensan, que el hombre es la obra principal y más excelente de Dios, porque los otros seres dijo y fueron hechos, y al hombre lo hizo el mismo Dios, sino más bien porque lo hizo á su imagen, luego...

Respuesta. — Como ya lo hemos notado antes, aquel modo de hablar indica distinto modo de obrar. Y San Agustín nada dice en contra. Su opinión aparece bien clara en muchos pasajes de sus obras, y en el párrafo alegado no habla del modo cómo Dios formó al hombre; intenta únicamente probar que al hombre no le da la excelencia sobre los demás seres el haber sido formado á imagen y semejanza del mismo Dios, lo cual es muy cierto y no está en oposición con la doctrina atribuida por nosotros á la Santa Iglesia. La materia primera no pudo, pues, ser creada sino por Dios solo, inmediatamente, sin concurso de criatura alguna; y, sin embargo, la materia primera es la obra más imperfecta de toda la creación

LIBRO TERCERO

TEOLOGÍA RACIONAL

Ni el alma, principio de los fenómenos de la vida y del pensamiento, ni la materia, principio de los fenómenos extensos y sensibles, bastan para explicarse á sí mismas; tienen, pues, su razón en otro ser; y la metafísica no ha terminado su tarea hasta tanto no haya logrado determinar ese ser primero y reducir así la multiplicidad infinita de las cosas á la unidad absoluta de un solo principio, razón postrera de toda existencia y de toda posibilidad, que llamamos *Dios*.

Tal es el objeto propio de la *teología racional* ó *teodicea* [1].

Objeto, método y división de la teodicea.

1. La teodicea se define así: *la ciencia de Dios por las solas luces de la razón*. Así se distingue de la teología propiamente dicha, que estudia á Dios con el auxilio de la razón iluminada por la fe.

Esas dos ciencias, lejos de estar en oposición, al contrario, se atraen y se completan mutuamente; porque, si la teología revelada no puede nada sin los datos racionales que le suministra la teodicea, á su vez, ésta satisface bien poco á la razón, si no viene enriquecida con los datos de la fe.

Toda ciencia principia por una definición nominal y provisional de su objeto, para venir á dar en una defini-

[1] Esta palabra *Teodicea* (θεός, δίκη *justicia* ó más bien *justificación* de Dios) es el título de una obra en la cual Leibniz pretende justificar la Providencia de los ataques de Bayle. Después ha sido adoptada para designar la *teología racional* y distinguirla de la *teología positiva* y revelada.

ción real y definitiva. Ahora bien, según hemos dicho más arriba, nosotros concebimos á Dios como el ser *absoluto,* que existe por sí é independientemente de todo otro ser; como el ser *perfecto,* que contiene en sí la plenitud de todas las perfecciones; en fin, como la *causa primera* y la razón última de toda existencia y de toda posibilidad. Tales son los tres elementos esenciales que constituyen para nosotros la idea de Dios.

2. En cuanto al método que hay que seguir, no siendo el ser absoluto, la causa primera, perceptible ni á los sentidos ni á la conciencia, claro está que la teodicea no es una ciencia experimental y de observación. Tampoco es una ciencia abstracta y puramente *à priori,* como la geometría; porque el objeto que estudia no es una abstracción, sino la más real y la más concreta de las realidades.

Siendo Dios, á un mismo tiempo, absoluto y real, infinito y concreto, la teodicea hará, pues, uso de un método *mixto,* experimental y racional á la vez. Partirá de la observación y de los hechos, para colocarse en el terreno de lo real y de lo concreto, y se servirá de la razón para elevarse desde allí hasta lo infinito y lo absoluto.

3. Relativamente á Dios, puédense sentar tres preguntas que agotan todo el conocimiento que hayamos podido adquirir sobre la materia: *¿Existe? ¿Qué es? ¿Qué hace?* De donde las tres *Partes* de la teodicea:

I *Existencia* de Dios;

II *Naturaleza* y atributos de Dios;

III *Acción externa* de Dios; ó dicho de otro modo, *relaciones* de Dios con el mundo.

PARTE PRIMERA

EXISTENCIA DE DIOS

CAPÍTULO PRELIMINAR

NECESIDAD Y POSIBILIDAD DE UNA DEMOSTRACIÓN

§ 1.—Desde luego, hay que contestar á una doble pregunta: *¿es necesario, es posible* demostrar la existencia de Dios?

Dos clases de filósofos pretenden que esa verdad es absolutamente indemostrable: los únos, porque es demasiado evidente; los ótros, porque es demasiado elevada.

1. Los *ontologistas* y los partidarios de la intuición inmediata razonan del modo siguiente: Demostrar, es establecer una verdad superior; ahora bien, siendo Dios, el ser primero, es, por lo mismo también, la primera de todas las verdades, el primero de todos los principios; su existencia es, pues, necesariamente evidente por sí misma, la más evidente de todas las verdades, y, desde luego, es no solamente inútil probarla sino también imposible, sin caer en un verdadero paralogismo, al intentar su demostración.

—Á esto respondemos que, *ontológicamente* y *en sí,* Dios es, sin duda, la primera verdad, como es el principio de todo ser existente ó posible; pero de esto no se desprende, de ningún modo que, *lógicamente* y *para nosotros,* sea la primera verdad conocida, porque el orden del conocimiento no está necesariamente de conformidad con el orden de la existencia. Así, nosotros no conocemos lógicamente la causa sino después de producidos sus efectos, bien que ontológicamente existe antes que ellos.

Por otra parte, la conciencia lo testifica, Dios no es para nosotros el objeto de una intuición inmediata, y, desde luego, no tenemos otro medio de conocerle sino el raciocinio y la demostración.

2. Pero, ¿es capaz la razón humana de demostrar la existencia de Dios? Los *fideístas* y los *tradicionalistas* pretenden que semejante objeto la sobrepasa absolutamente, que sólo la fe puede dar sobre ese punto una verdadera certidumbre. *Hablamos según las luces naturales,* dice Pascal, *somos incapaces de conocer lo que Dios es, ni si existe.—(Pensamientos.)*

Á su vez, Kant y la escuela criticista sostienen que, siendo la existencia de Dios un postulado de la ley moral, la obligación de observar ésta, entraña sin duda la obligación de creer en aquélla, pero sin demostrar su verdad. Los neo-criticistas deducen que, siendo esta creencia un deber, no podría, por la misma razón, ser falsa; pero únos y ótros no dejan de confesar la imposibilidad absoluta de la razón especulativa con relación á esta verdad fundamental.

Por lo que respecta á nosotros, de acuerdo en esto con los grandes filósofos de todos los siglos, afirmamos que la razón humana tiene á la vez, la necesidad y el medio de demostrarse que Dios existe.

§ 2.—¿Cómo y con qué argumentos se consigue esto?

De diversas maneras se han clasificado las pruebas de la existencia de Dios.

1. Haciendo abstracción de su valor real, Kant las reduce todas á tres tipos:

a) Ó bien, dice, se parte de una experiencia especial de la naturaleza particular del mundo sensible, por ejemplo, del orden y de la armonía que en él reinan, y se llega á una causa de este orden: es el argumento de las *causas finales,* ó prueba *teleológica* (de τέλος, fin);

b) Ó bien se parte de la experiencia indeterminada de una existencia cualquiera, considerada como contingente, para subir al ser necesario: es el argumento *a contingentia mundi,* ó prueba *cosmológica;*

c) Ó bien se hace abstracción de toda experiencia, y se deduce *à priori* del concepto de Dios su existencia: es la prueba *ontológica.*

Como se ve, esta clasificación se basa sobre la natura-

leza del principio racional invocado por cada prueba, el argumento teleológico apoyándose sobre el principio de *finalidad,* el argumento cosmológico sobre el principio de *causalidad,* y el argumento ontológico sobre el principio de *identidad.*

— Esa es una distinción facticia; porque el argumento teleológico se apoya sobre el principio de causalidad, de igual modo que el argumento llamado cosmológico, remontándose el primero á la causa del orden como se remonta el segundo á la causa del ser.

2. Hoy está en boga clasificar las pruebas de la existencia de Dios, no según el *principio* racional que ellas invocan, sino según la naturaleza del *hecho* contingente que les sirve de punto de partida. Desde este punto de vista, se clasifican en tres grupos:

a) Las pruebas *físicas,* que parten de algún hecho de la naturaleza externa;

b) Las pruebas *metafísicas,* que parten de una concepción de nuestro espíritu;

c) Las pruebas *morales,* sacadas de algún hecho de la naturaleza moral del hombre.

Tal es el orden que seguiremos, sin dejar de hacer, cuando se ofrezca la ocasión, nuestras reservas sobre su valor.

Sección I. — PRUEBAS FÍSICAS

Las pruebas físicas se apoyan sobre algún hecho de la naturaleza externa. Ahora bien, se puede considerar en el mundo exterior, ya simplemente el hecho de su existencia, ya los movimientos y los cambios que en él se producen, ó ya el orden admirable que en él reina. De ahí tres pruebas físicas de la existencia de Dios:

1. La prueba sacada de la *existencia del mundo,* ó argumento de la *contingencia.*

2. La prueba sacada del *movimiento,* ó argumento del *primer motor.*

3. La prueba deducida del *orden del mundo,* ó argumento de las *causas finales.*

CAPÍTULO I

DIOS PROBADO POR LA EXISTENCIA DEL MUNDO— ARGUMENTO DE LA CONTINGENCIA [1]

ART. I. — *Enunciación de la prueba.*

§ 1. — 1. El mundo está compuesto de seres contingentes, es decir, de seres que existen y que, sin embargo, podrían no existir. Y de hecho, los vemos aparecer sucesivamente, modificarse y desaparecer; sin contradicción alguna, podemos concebirlos como no existentes. Esos seres no tienen, pues, en sí mismos su razón de existir.

Ahora bien, debiendo todo ser tener su razón, si no la tienen en sí mismo, necesariamente la tienen en ótro; á su vez, este otro ser, si es contingente, supone igualmente ótro por el cual él existe; y la cuestión se escalona, remontándose, hasta llegar á un ser necesario, indispensable, existente por sí mismo, y de quien reciben su existencia todos los demás seres: ese ser es Dios; luego Dios existe.

2. No es posible escapar de esa conclusión, sino admitiendo, ya sea una *serie indefinida* de seres contingentes acondicionándose uno al otro, ya sea una *serie circular* de seres de los cuales cada uno sería, á la vez, efecto del precedente y causa del siguiente. Esos no son más que dos absurdos manifiestos.

a) En efecto, dice Clarke, esa serie indefinida no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, puesto que ninguno de los seres que la componen existe de por sí; tampoco la tiene exteriormente, porque, por hipótesis, nada hay fuera de ella. Existe, pues, sin ninguna razón y, por consiguiente, es absolutamente inconcebible. Por más que se prolongue indefinidamente esa sucesión de seres contingentes, no se hace más que aumentar su insuficiencia para existir y, por consiguiente, la necesidad que tiene de un ser necesario que sea su razón y su causa; del

[1] Para nosotros esta prueba es propiamente *metafísica*, como que parte del ser contingente y relativo para elevarse directamente al ser necesario y absoluto.

mismo modo que, no es multiplicando los ciegos, como se les hará más clarovidentes;

b) Tocante á la serie *en forma de anillo cerrado,* cada uno de cuyos términos sería á la vez antecedente y consecuente, sin que sea necesario suponer un término primero, es decir un antecedente que no sea consecuente, es un verdadero círculo vicioso, como lo demostró Aristóteles.

En efecto, para mayor sencillez, reduzcamos á cuatro los seres ó fenómenos que se supone que se engendran recíprocamente. A produce á B, B produce á C, C produce á D, y D produce á A. Si suprimimos los intermediarios B y C, que sólo sirven para transmitir la causalidad después de haberla recibido, se presenta este absurdo que A es al mismo tiempo la causa y el efecto de D, á la vez anterior y posterior á D.

Concluímos que la serie de las causas es necesariamente rectilínea y limitada, y que es menester, como dice Bacon, *colgar toda esa cadena de causas segundas al trono de la causa primera.* — Tal es el argumento llamado *de la contingencia.*

§ 2. — Otra forma del mismo argumento.

Que haya un momento en que nada exista, dice Bossuet, y *eternamente nada existirá;* ahora bien, el mundo existe, luego existe un ser eterno. Ese ser no es el mundo; luego existe, un ser eterno, distinto del mundo, que se llama Dios; luego Dios existe.

a) La mayor es evidente; porque el principio absoluto implica la contradicción de un ser que sería causa de sí mismo, es decir, de un ser que al mismo tiempo sería, y no sería: que sería, porque es causa; que no sería, porque es causado;

b) Por otra parte, fácil es demostrar por el método de reducción al absurdo, que el mundo no es eterno. En efecto, el mundo está sometido á la ley del cambio y su duración es esencialmente sucesiva. Si existiese, pues, desde la eternidad, habría experimentado un número actualmente infinito de cambios, habría durado un número infinito de días, años, etc. Ahora bien, el número actualmente infinito es una noción evidentemente contradictoria; porque todo número es susceptible de aumento y de disminución, mientras que lo infinito repugna á toda idea de progreso y de prescripción.

Hay que concluir, pues, que el ser eterno existe y que este ser es distinto del mundo[1].

Art. II. — *Objeciones.*

§ 1. — Contra la imposibilidad de un mundo eterno se hace la objeción siguiente: Al demostrar la inmortalidad del alma, hemos admitido que su duración, aunque siempre sucesiva, será absolutamente sin límites; ¿por qué no admitir, desde luego, para el mundo la posibilidad de una duración infinita?

— Notemos la diferencia profunda que existe entre estos dos casos: sin duda, la duración del alma después de la muerte no tendrá fin; por eso no la alcanzaremos nunca; jamás, en ningún momento de su duración, podremos decir que nuestra alma ha vivido un número actualmente infinito de días ó de años; es un infinito que quedará siempre *en potencia,* es decir, un verdadero *indefinido.* Al contrario, si el mundo fuese eterno, su duración infinita se habría actualmente realizado; habría *pasado,* es decir, *concluído,* lo que repugna á la razón.

§ 2. — Á su vez, Kant levanta varias objeciones contra el argumento que él llama *cosmológico,* y, en general, contra toda prueba de la existencia de Dios, que se apoya sobre el principio de causalidad.

1. Según él, la causalidad es una ley subjetiva del entendimiento que vale en el orden de los fenómenos, pero no en el orden de los *nóumenos,* del cual depende la causa primera y absoluta.

2. Kant pretende que, si es una necesidad para nuestro espíritu detenerse, por pura lasitud, en la serie de las regresiones causales, admitir una causa primera, nada prueba que esta necesidad subjetiva sea también una ley de las cosas; sostiene, por consiguiente que, deduciendo la úna de la ótra, pasamos indebidamente del orden de los fenómenos al de los *nóumenos.*

[1] El mundo no es eterno; se puede demostrar también del siguiente modo: Si el mundo durase desde la eternidad, remontando desde el instante actual, nunca llegaríamos al instante inicial que, por hipótesis, está situado en lo infinito; así pues, descendiendo de ese punto inicial, jamás llegaríamos al instante actual, porque la distancia de B á A es necesariamente la misma que la que media entre A y B. — Ahora bien, de hecho, hemos llegado al instante actual; luego el mundo no ha partido de lo infinito; en otros términos, no es eterno.

— Estas dificultades, y otras semejantes, han sido implícitamente resueltas, cuando hemos examinado y refutado el criticismo kantiano.

3. Otra objeción proviene de la manera defectuosa con que formula Kant el principio de causalidad. Decir, en efecto, que *todo fenómeno tiene otro fenómeno por causa,* es afirmar equivalentemente que todo movimiento supone otro movimiento y que toda causa es á su vez causada. Se concibe entonces que no hay ya razón para detenerse en la serie de las causas y que es imposible deducir una causa primera.

— Esto es una evidente *petición de principio,* y nada autoriza á restringir de ese modo la extensión del principio de causalidad. De hecho, lo que la razón concibe y exige, es únicamente esto, que *todo fenómeno debe tener su causa,* ya sea esta causa, por otra parte, un ser ó un fenómeno, ó ya sea producida ó no producida.

No podríamos, pues, subscribir la conclusión de Kant, que no hay ninguna prueba valedera de la existencia de Dios, que Dios no puede ser racionalmente demostrado, por más que debe ser admitido á título de postulado de la moral.

CAPÍTULO II

DIOS PROBADO POR EL MOVIMIENTO — ARGUMENTO DEL PRIMER MOTOR

ART. I. — *Movimiento físico.*

§ 1. — Es un hecho evidente que hay movimiento en el mundo material (por ejemplo, las revoluciones de los cuerpos celestes). Ahora bien, es una ley que la materia es indiferente al reposo ó al movimiento, y que por sí misma es incapaz de pasar de un estado al ótro. Luego el movimiento que posee le ha sido comunicado por un motor.

Á su vez, este motor no ha hecho más que transmitir el movimiento que había recibido ó lo ha comunicado por sí mismo. Si no ha hecho más que transmitirlo, lo había recibido de ótro, y la cuestión queda la misma hasta que lleguemos á un motor primero, que es necesa-

riamente espíritu, eterno, Dios; luego, Dios existe. Porque, aquí también, repugna admitir una sucesión infinita de movimientos comunicados, sin un motor primero que dé impulso á todo el sistema.

§ 2. — Se objeta que, además del principio de extensión y de pasividad, la materia supone también un principio de actividad, y que, desde luego, siéndole esencial la fuerza, es inútil recurrir á un primer motor para explicar el movimiento de que está animada.

— Nosotros responderemos que esa fuerza de cohesión ó de atracción que puede ser esencial á la materia, lejos de explicar todos los movimientos que vemos en ella, iría á parar fatalmente, si estuviese sola, á la inmovilidad absoluta; porque precipitándose todos los cuerpos únos sobre ótros, pronto no formarían más que una sola masa compacta y confusa.

Así, el movimiento de traslación de los astros resulta evidentemente de una doble fuerza, de la fuerza centrípeta ó atractiva y de la fuerza centrífuga ó repulsiva, tangentes á su órbita; ahora bien, sea lo que fuere de la primera, lo cierto es que la segunda supone necesariamente un primer impulso venido de afuera. La prueba es que, á pesar de su indiferencia natural para moverse de derecha á izquierda ó de izquierda á derecha, los astros se mueven en una dirección y no en ótra. Luego hay que admitir en su origen la intervención de una fuerza libre, y, por consiguiente, espiritual, que ha preferido la úna á la ótra, é impreso úna más bien que ótra.

Art. II. — *Movimiento metafísico.*

El argumento del primer *motor,* formulado por primera vez por Anaxágoras (428-500 antes de J. C.), adoptado por Platón en el libro X de las *Leyes,* ha sido desarrollado por Aristóteles en el libro XII de su *Metafísica* con una amplitud incomparable. Pero, para penetrarse bien de su fuerza y belleza, hay que estar algo iniciado en la terminología peripatética.

§ 1. — Definiciones y explicaciones preliminares.

1. — Para Aristóteles, el movimiento (κίνησις), tomado

en el sentido más general y completamente metafísico, puede definirse así: *el pase de la potencia al acto.*

La *potencia* aquí no es el poder de hacer, sino la *posibilidad* de recibir ó de adquirir una perfección: y el *acto,* no es la acción por la cual se recibe, sino la *posesión* misma de esa perfección.

El *movimiento* consiste, pues, en el pase del estado de privación al estado de posesión; es decir, en la *adquisición* de una cualidad, de una perfección.

Así, el agua fría está en potencia con relación al calor; está en acto cuando hierve; y cuando se calienta, es decir, cuando está por pasar de la potencia al acto, está en *movimiento.* Asimismo, un ignorante está en potencia con relación á la ciencia; cuando se ha hecho sabio, está en acto; y, cuando estudia, está *en movimiento* hacia la ciencia.

2. Ahora bien, el principio fundamental, es que *nada pasa de la potencia al acto sino bajo la acción de una causa ya en acto;* en otros términos, nada *se mueve* si no es mediante la acción de un *motor,* ya en posesión de la perfección que él comunica. El agua no se calienta sino mediante la acción del fuego que posee el calor, y el ignorante no llega á ser sabio sino por la enseñanza de un libro ó de un maestro que poseen la ciencia. *(Nemo dat quod non habet.)*

§ 2. — *Enunciación* del argumento.

1. Es un *hecho,* dice Aristóteles, que todos los seres, aquí en la tierra, están *en movimiento* continuo, y es un *principio* que nada se mueve sin la acción de un motor, es decir, de una causa ya en acto. Luego, una de dos: ó ese motor ha pasado ya de la potencia al acto, ó estaba por sí mismo en acto; en otros términos, ó está *en movimiento* ó está *inmóvil.* Si está en movimiento, es decir, si recibe de ótro la perfección que él comunica, supone un motor, esto es, una causa ya en acto, y la cuestión viene á ser la misma. Ahora bien ἀναγκη στῆναι, porque esta cadena no puede continuarse indefinidamente, y se llega necesariamente á un primer motor πρῶτον κινοῦν, á un motor inmóvil (κινοῦν ἀκίνητον), á un ser que no está en potencia con relación á nada, es decir, que es *acto puro,* la perfección misma, y el principio de toda perfección: es Dios; luego Dios existe.

2. ¿Cómo Dios, siendo inmóvil, puede comunicar el movimiento á los seres inferiores? En otros términos, ¿cómo es causa? Según Aristóteles, Dios no podría ser causa *eficiente* ni motor por *impulsión;* porque eso sería atribuirle una acción finita como el mundo, y, por consiguiente, ya no sería acto puro é infinitamente perfecto.

Dios mueve el mundo como *causa final;* lo mueve por el *atractivo de lo deseable* (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), por *atracción,* como un bien que, haciéndose amar y desear, determina en otro ser un movimiento hacia él; como la verdad mueve nuestro pensamiento sin ser ella movida. Dios, dice Aristóteles, mueve todos los seres, *como la bandera inmóvil en la altura pone en movimiento al ejército que quiere conquistarla.*

§ 3. — *Crítica* de este argumento.

Se ve lo fuerte y lo débil de esta especie de newtonismo metafísico, de un mundo gravitando hacia el bien, atraído por el amor.

1. Para Aristóteles, Dios no es creador, sino solamente *ordenador* del mundo. La materia es, pues, eterna y no producida.

2. Dios es ordenador, pero ordenador *inconsciente:* Dios no conoce el mundo, porque eso sería suponerle un conocimiento finito; ahora bien, es preferible ignorar lo que sólo se puede conocer con perjuicio de su dignidad y de su perfección. Dios no puede, pues, conocer más que á sí mismo; desde luego, ya no hay Providencia.

3. Después, ¿cómo comprender que los seres desposeídos de inteligencia y aun de conciencia sean susceptibles de experimentar el atractivo de lo deseable? El hombre, que posee la razón, conoce á Dios y tiende naturalmente á Él; pero el atractivo de lo divino ¿puede hacerse sentir á la naturaleza inferior, á los minerales, á las plantas, á los animales? *Ignoti nulla cupido.*

¡Qué cantidad de sombras que deslucen esa concepción grandiosa y poética, sin invalidar, por otra parte, su valor intrínseco!

CAPÍTULO III

DIOS PROBADO POR EL ORDEN DEL MUNDO — ARGUMENTO DE LAS CAUSAS FINALES

El argumento dicho *de las causas finales* remonta á la más alta antigüedad. Puede seguirse la huella desde Bossuet hasta Platón y Sócrates que lo había tomado de Anaxágoras. De este último filósofo fué de quien dijo Aristóteles: *Cuando un hombre llegó á decir que había en la naturaleza una inteligencia que es la causa del concierto y del orden del universo, ese hombre pareció haber conservado él solo la razón en medio de las locuras de sus antepasados.*

Se sabe que el mismo Voltaire nacía mucho caso de este argumento:

> Pour ma part, plus j'y pense et moins je puis songer
> Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.

Y Kant, haciendo reservas sobre su valor, quiere que se le cite siempre con respeto, como la más antigua y la más clara de las pruebas de la existencia de Dios [1].

Antes de enunciar el argumento mismo, importa recordar algunos principios.

ART. I. — *Noción de la causa final.*

1. El *fin* de una cosa es *aquello para lo que* esa cosa ha sido hecha; en otros términos, es el *objeto* y fin de esa cosa. Así, el fin de un reloj es el de indicar la hora, y el fin de un cuchillo el de cortar [2].

[1] Ya veremos en la Historia de la filosofía cómo Descartes se priva del derecho de invocar este argumento.

[2] Se distingue el *fin de la obra (finis operis)* y el *fin del obrero (finis operantis)*. El primero es el fin del objeto mismo, como cortar ó señalar la hora; el segundo, que es propiamente la *intención*, es el fin moral que se propone el obrero al confeccionar el objeto, como, por ejemplo, prestar un servicio, ó enriquecerse. Nosotros sólo hablamos aquí del primero, que es el único que puede deducirse de la consideración del objeto mismo.

Observemos que el fin, así comprendido, concurre positivamente á la confección del objeto. Es él, en efecto, el que dirige la mano del obrero, el que le decide á preferir tal ó cual forma, tal ó cual materia, según el destino que el objeto debe tener. Es, pues, verdaderamente causa; de ahí el nombre de *causa final* que se da al fin, considerado por lo que influye sobre la producción del objeto.

2. Pero semejante acercamiento de ideas, ¿no implica contradicción; y puede una misma cosa ser, á la vez, *causa* y *fin?* Toda causa debe necesariamente preexistir á su efecto; por otra parte, el fin es siempre posterior al medio, es decir, á la causa que ha servido para lograrlo. ¿Cómo, pues, podría el porvenir obrar sobre el presente, y lo que no existe influir sobre lo que existe?

—Aquí, hay que distinguir el fin *obtenido* y el fin *pretendido,* el fin en la *realidad* y el fin en la *idea.* Sin duda, en el orden de la ejecución y de la realidad, el fin es el último resultado obtenido; pero, en el orden de la idea y de la intención, es la primera de las causas. Porque si, realmente, yo no puedo cortar hasta que el cuchillo esté hecho, no por eso deja de ser la idea y la intención de cortar la que me decide á fabricar el cuchillo. De ahí el adagio escolástico: *Quod est primum in intentione, est ultimum in executione.*

Concluímos que el fin no es verdaderamente causa sino cuando es concebido y querido, es decir, cuando preexiste en estado de idea y de intención en la inteligencia del agente.

3. Se comprende, entonces, que toda finalidad, toda *causa final* supone necesariamente una inteligencia que la concibe; y, por consiguiente, que, si llegamos á descubrir en el mundo la presencia inequívoca de intenciones y de finalidades, nos asistirá el derecho de deducir que es la obra de una causa inteligente. Eso es precisamente lo que se propone el argumento de las causas finales.

Art. II. — *Argumento de las causas finales.*

§ 1. — Bossuet lo formula en estos términos: «Todo lo que revela orden, proporciones bien tomadas, medios propios para obtener ciertos efectos, muestra también una intención, un designio preconcebido, y, por consiguiente, una causa inteligente; ahora bien, el mundo es una obra

en la cual resplandecen por todas partes el orden más admirable y las disposiciones mejor tomadas; luego es la obra de una causa inteligente.»

2. La mayor es evidente; no es más que una aplicación del principio de causalidad.

En efecto, lo propio de la razón es establecer el orden, disponer los medios en vista de un fin. «El orden, dice Bossuet, no puede ser introducido en las cosas sino por la razón ni ser entendido más que por ella». Por otra parte, si hay orden, es decir, razón en el mundo, debe haberla también en su autor, porque *no podría existir más perfección en el efecto que en la causa.*—(Descartes.)

3. La cuestión está en establecer la menor. Notemos que no se trata aquí de probar *à posteriori* y por los hechos que *todo tiene su fin.* Ésa es una verdad que la experiencia es tan incapaz de establecer como de alterar; porque las cosas pueden muy bien tener su fin, sin que nosotros sepamos cuál es. Menos aún tenemos el derecho de invocar aquí el principio de finalidad: porque este principio, suponiendo la existencia de Dios, no podría, sin salir de un círculo vicioso, servir para demostrarla. Todo lo que se pide, son algunos ejemplos decisivos de finalidad.

§ 2.—Ahora bien, para hacerlo eficazmente, conviene distinguir con Kant una finalidad *interna* y una finalidad *externa.*

1. Por finalidad *interna* se entiende la adaptación de todas las partes de un ser en vista de la existencia y del funcionamiento de ese mismo ser; mientras que la *finalidad externa* es la adaptación de los seres, los únos con relación á los ótros y sobre todo con relación al hombre. Ahora bien, si las finalidades externas de que creemos apropiarnos, son siempre más o menos hipotéticas, las finalidades internas son por el contrario muy seguras.

Así, fácil es engañarse al afirmar que el fin de los carneros es el de abastecer de lana, y el de la remolacha proveernos de azúcar; que el gallo ha sido creado para impedirnos de dormir mucho tiempo, «que el melón ha sido dividido en tajadas por la naturaleza, á fin de ser comido en familia»; pero no nos engañaremos diciendo que la lana del carnero es destinada al abrigo del mismo; que el zumo de la remolacha y la fécula de la patata son reservas alimenticias destinadas á alimentar el germen, etc.

Todo lo que puede decirse en cuestión de finalidad externa, es que el hombre ha sido creado para servirse de las cosas y adaptarlas á sus necesidades; lo que supone que las mismas cosas han sido creadas para el hombre[1].

2. En el dominio de la finalidad interna es, pues, donde conviene buscar pruebas inequívocas del orden que reina en el mundo, y, por consiguiente, de la inteligencia que ha presidido á su creación.

a) ¡Nada más asombroso, desde ese punto de vista, que la estructura del ser viviente y la maravillosa adaptación de los órganos á las funciones que han de llenar! Estudiando el ojo, ese admirable instrumento de óptica, fué cómo Littré se convirtió á la doctrina de las causas finales. «Qué, decía Newton, quién ha formado el ojo, podía ignorar las leyes de la óptica?»

Lo mismo el corazón, esa máquina hidráulica tan sabia, con sus tabiques y sus válvulas, está evidentemente organizada para recibir la sangre y distribuírla en los órganos;

b) El instinto de los animales, sobre todo de los más humildes, de la abeja, de la araña, de la hormiga, los impulsa á ejecutar actos exclusivamente apropiados á las necesidades de una progenitura que, quizás, no conocerán jamás; ahora bien, toda adaptación de medios á un fin supone la razón. Esa razón no es evidentemente la del animal, que obra fatalmente y á ciegas. Falta, pues, que ella sea la del mismo Creador, que ha apropiado de an-

[1] Se niega hoy, con harta frecuencia, que el mundo ha sido creado para el hombre. Hay quien se complace en no ver en esa creencia más que una ilusión bastante parecida á la que nos hace creer que el punto de la esfera terrestre en el cual nos encontramos, es precisamente el punto más elevado del globo. Cítase con complacencia el ganso de Montaigne y el buitre de Ben. Johnson, que se figuraban también, que todo había sido hecho para ellos. Se apela á Platón: "Tú mismo, ruin mortal, por mucha que sea tu pequeñez, entras por algo en el orden general y te relacionas con él continuamente. Pero tú no reflexionas que todo lo que acontece, sucede en vista del todo, á fin de que él viva una vida más feliz; que nada se hace para ti, y que tú mismo, has sido hecho para el universo".—*(Libro X de las leyes.)*

—Y, sin embargo, á menos de suponer que el medio puede ser superior al fin, de negar la superioridad de la naturaleza humana sobre todas las demás, ó el encadenamiento y la subordinación de todas las criaturas en un vasto sistema de medios y de fines, es decir, á menos de negar el orden del mundo y la existencia de un creador inteligente, hay que admitir, con Aristóteles, Leibniz y los más grandes filósofos, que todo, aquí en la tierra, ha sido hecho para el hombre. Kant mismo, que nadie acusará de misticismo, reconoce que, *sin el hombre, toda la creación estaría desierta y sería inútil y sin objeto final.*

temano los impulsos del instinto al bien del individuo y de la especie;

c) ¿Qué decir de la armonía de las esferas celestes? Si ha sido necesario el genio de un Copérnico, de un Képler y de un Newton para descubrir algo en ellas, cuán grande debe ser la sabiduría de Aquel que la ha concebido y ejecutado!... Á uno que pedía á Newton la prueba de la existencia de Dios, se contentó aquel eminente hombre con mostrarle el cielo, diciéndole: «Ved! *Cœli enarrant gloriam Dei.*»

— Concluímos, que el mundo es la obra de una inteligencia superior, que no puede ser ótro sino Dios.

Imposible escapar á esa conclusión, á menos de negar el orden del universo: lo que equivale á negar la ciencia y la evidencia misma; ó afirmar que el orden puede existir sin un pensamiento ordenador: lo que equivale á negar la razón; ó sostener que el pensamiento ordenador puede existir fuera de un sujeto pensante: lo que es el colmo de la abstracción realizada; ó, en fin, que el mundo mismo es el sujeto del pensamiento que lo rige: lo que sería caer en todas las contradicciones del panteísmo.

Tal es el argumento de las causas finales. El mismo Stuart Mill confiesa «que es el mejor y el más sorprendente, y que sería difícil hallar en favor del teísmo una prueba más sólida, más convincente, que la que consiste en decir que el ojo debe haber sido hecho para un ser que ve, y el oído para un ser que oye.»

Art. III. — *Valor y alcance verdadero del argumento de las causas finales.*

Ese argumento es, en sí mismo, muy sólido y muy popular; sin embargo, no hay que exagerar su alcance, ni pedirle lo que no prueba.

1. La crítica que Kant ha hecho de él, no le quita nada de su fuerza; pero nos obliga á reconocer que, por sí mismo, el orden del mundo:

a) Prueba bien contra los materialistas la existencia de una inteligencia *superior,* muy sabia, pero no, precisamente, la existencia de una inteligencia *infinita;* porque, por muy admirable que sea, este orden no es infinito; ahora bien, de lo menos, nadie tiene el derecho de deducir lo más;

b) Prueba bien la existencia de una inteligencia *ordenadora* de la materia, no de una causa creadora;

c) Finalmente, no prueba necesariamente la *unidad absoluta,* es decir, la unidad de Dios. Pues además que más allá de nuestro universo, pueden existir ótros, cuyo autor nos es desconocido, cierta *unidad moral,* resultante de la inteligencia previa entre varias causas, basta para explicar la unidad del plan que reina en el nuestro.

2. No es difícil satisfacer estos escrúpulos, dando al argumento de las causas finales el complemento metafísico que le permita deducir lógicamente la existencia de una causa infinita, creadora, única, es decir, de Dios.

En efecto, esa inteligencia superior, ordenadora del mundo, tiene en sí misma su razón suficiente, ó la tiene en otro ser; en otros términos, es producida ó no es producida. Si es producida, la cuestión se plantea de nuevo, hasta que lleguemos á una causa primera, no producida, eterna, infinita, única, que es Dios.

CAPÍTULO IV

OBJECIONES CONTRA EL ARGUMENTO DE LAS CAUSAS FINALES

1. Los adversarios de la finalidad sientan como principio que es anticientífico invocar causas ideales é intencionales donde bastan las causas eficientes.

Ahora bien, según ellos, el orden del mundo se explica por el juego espontáneo de las fuerzas naturales; es, pues, un puro *efecto* y no una *causa,* un *resultado* y no un *fin;* y, entonces, nada autoriza á suponer que ha preexistido en una inteligencia en el estado de idea y de intención, para influir sobre la organización de los seres. No es, pues, *con el fin de que* los individuos vivan, que están dotados de medios de vivir, sino, al contrario, no viven ni se perpetúan sino *porque* están dotados de esos medios.

En definitiva, sólo existe lo que puede existir; eso es un hecho necesario, y no la prueba de una sabiduría superior. «Los pájaros vuelan porque tienen alas, dice de

Candolle, pero un verdadero naturalista no dirá nunca que los pájaros tienen alas para volar.»

2. Esta argumentación no nos parece decisiva, no excluyendo el mecanismo, de ningún modo, la finalidad, y pudiendo un *efecto* ser, al mismo tiempo, un *objeto, un fin.*

De que un reloj marque las horas *porque* sus rodajes estén bien ajustados, no se puede inferir que éstos no han sido ajustados *á fin de* marcar las horas; y decir que si el reloj no estuviese construído convenientemente, se pararía al cabo de algún tiempo, no dispensa de recurrir al relojero que lo ha construído con intención é inteligencia. Asimismo, afirmar que el pájaro vuela porque tiene alas, y que, si existe es porque está bien constituído, no suprime, de ningún modo, la cuestión de saber *quién* lo ha organizado y *por qué* tiene alas.

Ahora bien, nosotros pretendemos que las ha recibido del Creador *para* volar; que la idea preconcebida del vuelo como *fin,* es la que ha presidido á la organización especial del pájaro y decidido á su autor á darle alas como *medio;* en otros términos, que el vuelo es la *causa final* de las alas.

—¿Qué responden los adversarios de la finalidad, y cómo pretenden explicar el orden del mundo, y en particular, la adaptación del órgano á la función, que se nota en el ser viviente?

Epicuro invoca la *casualidad* y las combinaciones fortuitas de los átomos: es la *objeción antigua.*

Los evolucionistas apelan á la competencia vital y á la *selección natural:* es la *objeción moderna.*

Art. I. — *Objeción antigua. — El acaso.*

§ 1. *Exposición.* — Demócrito y, después de él Epicuro y Lucrecio niegan que haya finalidades en la naturaleza; sostienen que el animal no tiene órganos para su uso, sino que se sirve de ellos porque los tiene á su disposición. Así razonaba Lucrecio:

> ..... *Nil natum est in corpore ut uti*
> *Possemus, sed quod natum est, id procreat usum.*

¿De dónde procede, pues, el orden y la armonía del mundo? Son el efecto del *acaso,* es decir, del encuentro fortuito de los átomos que desde la eternidad flotaban en

el vacío. El mundo actual es una de las innumerables combinaciones que se han sucedido desde la eternidad; si dura es porque posee armonía y viabilidad.

§ 2. *Refutación.* — Hagamos abstracción de los absurdos inherentes á la cosmogonía epicúrea, para ocuparnos sólo de la discusión del *acaso,* ó *casualidad.*

1. El acaso es la negación misma de la finalidad y de la intención: consiste en la coincidencia imprevista de dos ó más fenómenos, cuyas causas no guardan entre sí ninguna relación aparente. Por ejemplo, en el juego de dados, apuesto á que haré parejas de seises; gano: pura casualidad.

La casualidad es, pues, una noción esencialmente negativa, una palabra que no expresa más que nuestra ignorancia: cuánto más ignorante es un ser y menos capaz de comprender la relación que existe entre los fenómenos y sus causas, tanto más extenso resulta para él el dominio del acaso. Al contrario, para Dios, que es la sabiduría y el poder infinitos, no existe la casualidad; porque, sabiéndolo todo, todo lo prevé, y nada sucede sin su orden ó su permiso. Ahora bien, siendo el mundo la obra de Dios, se sigue de esto que, objetivamente, no hay casualidad. *Donde preside una razón infinita,* dice Bossuet, *no hay lugar para la casualidad.*

Sin embargo, como la cuestión que aquí se debate, es la existencia misma de esa razón infinita, concíbese que no podamos oponer al acaso una simple y absoluta negativa.

2. Probemos, pues, que el orden del mundo no podría ser el resultado de la casualidad.

La característica del acaso es la *inconstancia,* la *irregularidad.* Así, si jugando á los dados, hago una ó dos veces parejas de seises, después de haberlo anunciado solemnemente, bien puede ser una casualidad; pero si esta coincidencia se repite veinte, treinta y cien veces seguidas, su constancia misma excluye entonces toda idea de casualidad, y no hay ya nadie que no saque en consecuencia que los dados están cargados.

Ahora bien, el orden que reina en el mundo es á la vez, muy complicado y muy estable; los fenómenos están regidos por leyes constantes, cuyos efectos pueden ser previstos con certidumbre; cada especie animal, aun la

más ruin, se compone de un número inmenso de individuos, que todos reproducen sin excepción, y hasta en los últimos detalles, la misma estructura, las mismas relaciones invariables entre las partes. ¿Quién se atreverá á sostener que semejante regularidad y semejante constancia sean un puro efecto de la casualidad, es decir, de la inconstancia y de la irregularidad mismas, y que ese orden admirable no tenga otro principio que el desorden?

Tanto más cuanto que el mundo encierra seres inteligentes: ahora bien, *¡es el mayor de los absurdos,* dice Montesquieu, *suponer que una fatalidad ciega haya podido producir seres inteligentes!*

Y de hecho, toda la cuestión de las causas finales se reduce á este dilema: ó la inteligencia ha hecho el mundo material, ó el mundo material ha hecho la inteligencia; no hay término medio.

En conclusión, el acaso no explica nada; porque, repitámoslo, no puede haber en el efecto más perfección que en la causa.

Art. II. — *Objeción moderna.—La competencia vital.*

§ 1. *Exposición.* — 1. Los evolucionistas con Darwin, H. Spéncer, Häckel, después de Lamarck y de Maillet, explican la adaptación del órgano á la función por el funcionamiento mismo.

Según ellos, el medio engendra la necesidad, la necesidad obliga á la acción, la cual da nacimiento al órgano adaptándolo poco á poco á la necesidad, á la función y, por consiguiente, al medio. Como lo dice Lamarck, «el esfuerzo y la necesidad combinados son los que han hecho tomar á los miembros la forma más cómoda.»

Á este efecto, reconocen en la substancia viviente cierta plasticidad, que le permite acomodarse y ajustarse á las condiciones de existencia en que se halla colocada.

2. Muy pronto, bajo la acción de la competencia vital, los individuos débiles desaparecen y sólo los más fuertes, los mejor adaptados sobreviven para transmitir á su posteridad sus ventajas y su organización. En una palabra, la acción hace nacer al órgano, la lucha lo desarrolla, la sucesión lo fija y lo perpetúa: tales son, como las tres etapas del génesis de los organismos; y la función, lejos

de ser la causa final del órgano, no es más que su efecto y su resultado mecánico.

La planta de los pies, por ejemplo, no ha sido dada al hombre *para que* ande, como se pretende algunas veces; todo lo que puede decirse, es que el hombre anda porque tiene pies, y que tiene pies *porque* anda. En efecto, á fuerza de andar es que la planta de los pies ha acabado por presentar esa superficie plana, flexible y descarnada, tan favorable para andar. Si no se hubiese adaptado así á la función, una de dos: ó el hombre hubiera hecho uso de otro miembro, ó habría dejado de andar.

Así sucede con todos los demás órganos, con el ojo, con el oído, con la mano, con los dientes, etc.; así sucede con el ala del pájaro, con la aleta del pescado, etc. Todas esas adaptaciones son el resultado del funcionamiento mismo, y, por lo tanto, no implican, de ningún modo la necesidad de una inteligencia donde hubieran preexistido en el estado de intención y de causa final. De otro modo, habría que admitir también que el lecho de los ríos ha sido socavado *para que* corran en tal ó cual dirección, cuando es evidentemente *porque* corren en una dirección y con una fuerza determinadas, que se han formado poco á poco un lecho á su medida.

§ 2. *Refutación.* — 1. Si es verdad que el ejercicio desarrolla, fortifica, y hasta cierto punto adapta el órgano *que existe,* como lo hemos comprobado al hablar de la costumbre, no se podría afirmar sin caer en un círculo vicioso, que el ejercicio crea el órgano que no existe.

2. En efecto, si la necesidad bastase para crear el órgano, como todo ser es imperfecto y está sometido á necesidades múltiples, se verían sin cesar nuevos órganos en formación y las especies mismas en vías de transformación; ahora bien, por más que el evolucionismo lo pretenda, es esa una hipótesis que ningún ejemplo, ningún hecho positivo la justifican. Hemos dicho en otra parte en qué límites estrechos puede variar la especie, bajo la influencia del medio y de las necesidades nuevas que hace nacer.

« Cualquiera, dice Cuvier, que sostuviese seriamente que un pescado, á fuerza de mantenerse en seco, podría ver sus escamas resquebrajarse y transformarse en plumas, y él en pájaro, ó que un cuadrúpedo, á fuerza de penetrar

por caminos estrechos, como quien pasa por una vitola, podría convertirse en serpiente, no haría más que demostrar su profunda ignorancia en anatomía.»

3. Por lo demás, consideremos el pollo en el huevo; todas las partes de este organismo están allí adaptadas, no sólo á su vida y á sus necesidades *presentes,* sino también á una vida y á necesidades *futuras;* todo en él está dirigido teniendo en vista un porvenir; ahí aparece claramente la preexistencia del órgano á la función y la prioridad del medio al fin.

Este pequeño ser está sumido en las tinieblas, ni ve ni puede ver, y, sin embargo, tiene ojos adaptados á la luz en la cual está *destinado* á vivir; vive en el silencio, no oye, y tiene oídos *destinados* á percibir sonidos futuros; no anda, no come, y, sin embargo, tiene patas provistas de uñas hechas *para* escarbar la tierra, un pico córneo; tiene alas *para* volar, pulmones *para* respirar, etc[1].

Como se ve, por todas partes, la idea de la función preexiste á la función misma; por todas partes, preside á la formación del ser, de sus diferentes órganos, y á su adaptación á un fin futuro y determinado de antemano: hay, pues, intención manifiesta, causa final, y, por consiguiente, inteligencia.

Por eso Cl. Bernard declara expresamente que, si el físico y el químico pueden rechazar toda idea de las causas finales en los hechos que observan, el fisiólogo está obligado á admitir una finalidad armónica y preestablecida en el cuerpo orgánico.

¿Y cómo podría suceder de otro modo? Según la observación profunda de Kant, cada parte del ser orgánico es recíprocamente fin y medio, causa y efecto con relación al conjunto; ahora bien, es contradictorio suponer que una misma cosa pudiese ser, simultáneamente y desde el mismo punto de vista, causa y efecto; forzoso es, pues, admitir que cada parte del ser viviente es á la vez efecto mecánico y causa ideal de las otras partes y, por consiguiente, recurrir á una causalidad inteligente que ha concebido el conjunto antes que las partes y realizado éstas en vista de aquél.

[1] Por otra parte, sería ridículo recurrir aquí á la herencia; porque suponiendo ésta la función de reproducción, no podría en manera alguna, servir para explicarla.

APÉNDICE

La existencia de Dios y el progreso de las ciencias.

¿Es cierto, como se ha sostenido algunas veces, que el argumento de las causas finales, en otro tiempo tan popular, pierde cada dia de su crédito en virtud del asombroso progreso de las ciencias? Antiguamente, dícese, veíase á Dios en todas partes, en el trueno, en los terremotos, en el movimiento de los astros; hoy todos esos fenómenos se explican naturalmente. Á medida que la ciencia avanza, Dios retrocede; acabará por eliminarlo completamente. "Después de haber perdido los vastos dominios de la naturaleza, dice Vacherot, Dios va en camino de perder los dominios más obscuros de la historia, y pronto se verá obligado á ceder estos profundos é íntimos dominios de la conciencia, que son sus últimos atrincheramientos."

Nosotros sostenemos al contrario que, lejos de perder de su autoridad por el progreso de las ciencias, la prueba de la existencia de Dios por las maravillas de la naturaleza, agrega á ella, cada día, una nueva fuerza y un nuevo esplendor, y que, cuanto más avanza la ciencia en el conocimiento del mundo, tanto más y más justificado halla su hermoso nombre de κόσμος (orden y belleza.)

1. Observemos, por lo pronto que, haciéndonos descubrir mayor número de intermediarios en la serie de las causas, y privándonos así de recurrir á la acción inmediata de la divinidad en la explicación de los fenómenos de la naturaleza, la ciencia no disminuye en nada la necesidad de una causa primera, y, desde luego, deducir la inutilidad de Dios porque el trueno es un efecto de la electricidad, y el movimiento de los astros un efecto de la atracción, es lo mismo que decir que la causa segunda dispensa de recurrir á la causa primera.

Cuando menos, se dice, la teoría de la evolución ha conmovido fuertemente la hipótesis de una causa primera.—De ninguna manera. Creamos al mismo H. Spéncer, el filósofo de la evolución: "La hipótesis de la nebulosa primitiva, dice, primer anillo de la serie evolutiva, no suprime el misterio de los orígenes. El problema de la existencia no está resuelto, está simplemente aplazado... El génesis de un átomo no es más fácil de concebir que el génesis de un planeta." *(Ensayos,* t. I, pág. 298). En otros términos, la necesidad de una causa primera es siempre también absoluta, también *ineluctable.*

2. Lo mismo sucede en el terreno de la finalidad. Sin duda la ciencia no conoce todos los fines, lo mismo que no conoce todas las causas; pero cada dia descubre causas nuevas tan ingeniosas como imprevistas. Darwin demuestra el papel de ciertos insectos en la fecundación de las plantas, el de las lombrices de tierra en la formación del humus, la razón de ser de ciertos instintos raros ó de ciertas conformaciones anormales que se observan en los animales. Muy lejos de que el principio de finalidad haya fallado alguna vez, es él quien pone á los sabios sobre las huellas de los más hermosos y trascendentales descubrimientos. Es él quien ha guiado á Cuvier en sus investigaciones sobre la anatomía comparada, él quien ha sugerido á Harvey la hipótesis de la circulación de la sangre, etc.

3. Es indudable que muchas veces nos apresuramos demasiado en prejuzgar el destino de las cosas, y, sin guardar sus precauciones, el hombre ha substituido sus pensamientos á los pensamientos del Creador; pero, si la ciencia ha debido, bajo ese respecto, corregir muchos errores, ha sido siempre para substi-

tuir finalidades más profundas y más admirables á las que se habían admitido hasta entonces, y para reducir á la ley general muchas irregularidades que embarazaban á nuestros padres.

En otro tiempo, creíase que los infinitamente pequeños eran indignos de la Providencia, pensábase que allá, cuando menos, reinaba el acaso, admitiéndose las generaciones espontáneas, las transformaciones más ó menos fortuitas. El descubrimiento del microscopio ha disipado todas esas tinieblas y hace brillar en este caos la finalidad más evidente. "Al sumergirnos tan bajo en la vida, dijo un sabio, creía hallar en ella el acaso, y he hallado en todas partes el orden más admirable." *Deus magnus in magnis, maximus in minimis,* ha dicho un Santo Padre.

4. Á su vez el telescopio nos ha hecho penetrar muchísimo en el mundo de los infinitamente grandes; ¡cuántas maravillas desconocidas se han revelado á nuestra vista! Á los antiguos, parecíales el sol no más grande que el Peloponeso; hoy, los más hábiles hállanlo uu millón de veces mayor que la tierra. Sólo contaban 1.022 estrellas; quién se atreve hoy á contarlas, á valuar su distancia ó sus dimensiones?" Así hablaba Malebranche en su tiempo; ¿qué no diríamos nosotros en nuestros días, después de 200 años do progreso y de descubrimientos?

5. Sin duda, allá también, la ciencia ha cambiado muchas cosas, pero, en verdad ¿quién se atreverá á sostener que el cielo de Copérnico, de Képler y de Newton cante menos alto la gloria y la sabiduría de Dios, que el cielo de Ptolomeo y de los antiguos?

Se dice: No nos apresuremos en admirar, porque nuestra ciencia es demasiado incompleta. Es raciocinar mal; porque, si admiramos tanto el mundo que conocemos tan poco, ¡qué será cuando lo conozcamos más!

Finalmente, lejos de separar á Dios de la naturaleza, el progreso de la ciencia consiste precisamente en hacernos comprender mejor las maravillas de la creación y en penetrarnos de más respeto y amor hacia su autor. Es ésta su misión más sublime.

Sección II. — PRUEBAS METAFÍSICAS

CAPÍTULO ÚNICO

TRES ARGUMENTOS LLAMADOS METAFÍSICOS

Las pruebas metafísicas son las que se sacan de las ideas de razón.

Generalmente se distinguen tres: la prueba ontológica, por el *análisis* de la idea de perfecto; la prueba cartesiana, por el *origen* de la idea de perfecto, y la prueba platónica, por la *existencia* de las ideas eternas.

ART. I. — *Prueba ontológica.*

§ 1. *Exposición.*—Esta prueba es célebre entre todas en la historia de la filosofía por las discusiones á que ha dado lugar. Bosquejada por San Agustín, recibió de San Anselmo (1033-1109) su forma rigurosa.

1. En su *Proslogium, seu fides quærens intellectum,* San Anselmo da principio por estas palabras de la Escritura: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus;* y se aplica á demostrar que, en efecto, negar la existencia de Dios es una verdadera demencia, una irritante contradicción.

Todo hombre, dice, tiene la idea de un ser tal, que no se puede concebir otro mejor. Luego este ser existe; es el ser perfecto, es Dios. De hecho, si este ser existiese solamente en nuestro pensamiento, y no en la realidad, yo podría concebirlo *mejor,* atribuyéndole existencia real, porque lo que existe vale evidentemente más que lo que no existe. Ahora bien, por hipótesis, yo no puedo concebirlo mejor; no puedo, pues, concebirlo no existente, y es una contradicción en los términos negar la existencia de Dios.

2. Descartes ha tomado por su cuenta este argumento: lo propone bajo su forma directa: Dios, dice, es el ser que posee todas las perfecciones; ahora bien, la existencia es una perfección, luego Dios existe.

En efecto, el ser contingente es por definición el que puede ser ó no ser; no encerrando su idea la noción de existencia, ésta no se le puede atribuir más que en virtud de un juicio sintético. Viceversa, afirmar que Dios existe, es enunciar un juicio analítico; porque, no pudiendo el ser necesario dejar de existir, el atributo es aquí de la esencia misma de la idea del sujeto; y es tan contradictorio concebir á Dios no existente, como concebir un triángulo cuyos tres ángulos no fuesen iguales á dos rectos, ó una circunferencia cuyos puntos no estuviesen á igual distancia de su centro [1].

3. Á su vez, Leibniz admite esa prueba, pero sostiene que es menester completarla demostrando desde luego la posibilidad del ser absolutamente perfecto. Para ello, propone la fórmula siguiente: el ser cuya esencia implica la existencia, existe, si es posible; es así que Dios es el ser cuya esencia implica la existencia; luego Dios existe, si es posible.

Leibniz se aplica en seguida á establecer la posibili-

[1] Se dice generalmente que Descartes ha *hallado de nuevo* este argumento en sus propias meditaciones. No lo contradeciremos. Con todo, es permitido suponer con Leibniz, que él habia recibido el germen de ello en La Flèche, en los estudios de filosofía escolástica que habia cursado con los Jesuítas, y que, al formularlo en el *Discurso sobre el Método,* se le habia escapado como reminiscencia inconsciente.

dad del ser necesario, ya demostrando que, si fuese imposible, todos los seres contingentes lo serían igualmente, puesto que sólo existen por él; ya demostrando que el ser perfecto, siendo ser puro sin ninguna mezcla de no ser, no podría envolver contradicción[1].

§ 2. *Crítica.* — El argumento ontológico es absolutamente *à priori,* puramente *metafísico,* sin ningún elemento de observación; se limita al análisis de una idea y se apoya únicamente sobre el principio de contradicción. En eso está su originalidad; pero, digámoslo, también en eso está su debilidad.

1. De hecho, ha sido objeto de las apreciaciones más diversas: aclamado por únos como un destello de genio, mirado por ótros como un simple paralogismo. Desde el siglo XI, el monje Gaunilón, en un escrito que intitula espiritualmente *Liber pro insipiente,* refuta el argumento de San Anselmo reduciéndolo al absurdo, y demostrando que con igual razón se probaría la existencia de las *Islas Afortunadas,* es decir, de las islas más perfectas que se puedan concebir. Santo Tomás y los grandes escolásticos no ven en ello más que una petición de principio; Descartes y Leibniz lo hallan concluyente, como asimismo Fenelón. Kant lo rechaza como un puro sofisma; Hégel lo admira y lo defiende contra Kant. Hoy se reconoce con bastante generalidad que este argumento original es más ingenioso que sólido.

2. En efecto, consiste esencialmente en un análisis de la idea de perfecto; ahora bien, el análisis no crea nada, no agrega nada, y las conclusiones á que conduce, son necesariamente del mismo orden que la noción sobre la cual obra. Luego, comprobando que la idea de existencia está contenida en la idea de perfección absoluta, pruebo bien que sería absurdo *concebir* un ser absolutamente perfecto, sin *concebirlo* como existente necesariamente, pero yo no pruebo que ese ser *exista realmente;* porque una

[1] Bossuet desarrolla magnificamente este punto en sus *Elevaciones:* "El impío pregunta: ¿Por qué existe Dios?—Yo le respondo: ¿Por qué Dios no había de existir? ¿es á causa de ser perfecto y por ser la perfección un obstáculo al ser? Error insensato: al contrario, la perfección es la razón del ser. ¿Por qué no existiría el ser al que nada falta, más bien que al ser á quien falta algo? ¿De dónde viene que algo es, y que no se puede hacer que la nada sea sino porque el ser vale más que la nada?...

cosa es la existencia simplemente pensada y otra la existencia efectiva. La conclusión tiene, pues, un valor puramente lógico y formal, no un valor ontológico y real; en otros términos, expresa la conformidad del pensamiento consigo mismo, pero no la conformidad del pensamiento con la realidad; y el sofisma consiste precisamente en deducir una *realidad,* cuando no se tiene más que una abstracción por principio.

3. Kant ha hecho de este argumento la más punzante de las críticas. Es evidente, dice, que la existencia está contenida en la idea de perfecto; pero, ¿cómo está contenida? Como alguna cosa puede estar contenida en una idea, es decir, de una manera abstracta, como simple representación intelectual, y no en su realidad concreta. Es, pues, un sofisma substituir en la conclusión la existencia real y concreta á la existencia puramente ideal, que sólo está contenida en las premisas: poco más ó menos como si se dijera que la idea de montaña de oro encierra oro contante y sonante.

El argumento ontológico es, pues, ineficaz para probar la existencia real y concreta de Dios, porque le falta encerrar en sus premisas algún elemento real y concreto.

Art. II. — *Prueba por el origen de la idea de perfecto.*

Este argumento, que pertenece en propiedad á Descartes, es el primero con que al salir de su duda metódica, pretende demostrar que Dios existe.

§ 1. *Enunciación.*—Dudo, dice Descartes; ahora bien, dudar es una imperfección, porque es preferible llegar á la certeza sin pasar por la duda. Luego soy un ser imperfecto.

Pero la idea de imperfecto supone la idea de perfecto cuya negación es: porque en todas las cosas no se concibe la negación sino por la afirmación (la obscuridad por la luz, la ignorancia por la ciencia, etc.). ¿De dónde puede, pues, haberme venido esa idea de perfecto? No de la nada, porque la nada nada puede dar; no de mí mismo, que soy imperfecto; no de los otros seres que me rodean, porque son limitados como yo; por otra parte, yo no puedo haberla formado por combinación, porque por más que yo quiera agregar lo finito á lo finito, nunca llegaré á lo

infinito y á lo perfecto. Sólo queda, concluye Descartes, que esa idea haya sido puesta en mí por un ser realmente perfecto, *como la marca del obrero en su obra.* Luego Dios existe.

§ 2. *Discusión.* — La crítica de este argumento equivale á investigar cuál es en nosotros el origen de la idea de perfecto.

1. Es cierto que toda idea supone en nosotros una causa; que, siendo á la vez un acto del espíritu y la representación de un objeto, supone también el concurso del sujeto pensante y del objeto pensado. Pero de esto no se deduce que toda idea tenga fuera del espíritu un objeto que esté enteramente conforme con ella; ciertas ideas son el resultado de una combinación, de una abstracción, de una idealización del espíritu; ahora bien, y diga lo que quiera Descartes, la idea de perfecto es de este número.

2. Y, desde luego, es inexacto que la idea de perfecto precede en nosotros á la idea de imperfecto; nosotros por el contrario, sostenemos que lo imperfecto, tal como nos lo proporciona la experiencia, es lo *primero,* no en sí, sino en nuestras ideas, y que, para saber que un ser es imperfecto, no es necesario compararlo con lo perfecto, sino solamente con un ser menos imperfecto que él, pues al comprobar que carece de una sola perfección, estamos seguros que no las posee todas.

En cuanto al origen de la idea de perfecto, se explica por medio de la abstracción. Basta, en efecto, con eliminar de la idea de imperfecto el límite, conservando empero el ser positivo que encierra, para obtener la idea de ser sin límite, es decir, de perfecto.

Es, pues, inútil recurrir á la intervención directa de Dios para explicar en nosotros el origen de la idea de perfecto, y el argumento cartesiano queda sin valor, como que parte de un falso supuesto.

Art. III. — *Prueba sacada de las verdades eternas.*

Esta prueba, que Platón indica en muchos parajes de sus diálogos, ha sido desarrollada por Leibniz, Fenelón y Bossuet.

§ 1. *Enunciación.*—Hay verdades necesarias, eternas, inmutables, absolutamente independientes de las cosas y

de toda inteligencia creada; tales son, por ejemplo, los principios de la razón teórica y práctica, las verdades matemáticas y morales. Ahora bien, toda verdad supone necesariamente una inteligencia en la cual y por la cual subsiste; hay, pues, que admitir una inteligencia necesaria, eterna, inmutable, que no es otra sino la inteligencia divina; luego Dios existe.

«El entendimiento, dice Bossuet, tiene por objeto verdades eternas. Esas verdades subsisten ante todos los siglos y antes que haya existido un entendimiento humano... Si ahora busco dónde y en qué sujeto subsisten eternas é inmutables, como son, véome obligado á reconocer un ser en el cual la verdad subsiste eternamente, y dónde es siempre oída, y este ser debe ser la verdad misma... Este objeto eterno, es Dios eternamente subsistente, eternamente verdadero y eternamente la verdad misma.»

§ 2. *Discusión.* — Esta prueba elegante, aunque un poco vaga, puede ser admitida o rechazada, según la interpretación que se le dé.

1. Si se entiende que Dios, siendo el ser primero, el principio de toda inteligencia como de toda realidad existente ó posible, es también, por la misma razon, el fundamento de toda verdad, el argumento no admite réplica; pero entendido así, no constituye una prueba nueva, y se reduce al argumento de la causa primera.

2. Si se pretende inferir directamente del carácter eterno de las verdades morales y matemáticas la existencia de una inteligencia eterna en la cual subsisten éstas necesariamente, como se infiere, poco mas o menos, de la naturaleza de una cualidad la naturaleza de la substancia á que está adherida, entonces no podemos admitirlo.

En efecto, la pretendida eternidad de las verdades de razón no es, en suma, más que su necesidad abstracta, concebida independientemente de la duración: eternidad que sólo se convierte en real á condición de suponer la existencia concreta de una inteligencia verdaderamente eterna que las concibe. No se podría, pues, demostrar ésta por aquélla; y esta prueba, también, resulta defectuosa, como que implica una petición de principio.

La conclusión es que ninguna de esas tres pretendidas pruebas metafísicas nos parece concluyente; por eso sólo hemos hecho mención de ellas á guisa de título histórico.

En nuestro sentir, la única prueba verdaderamente metafísica de la existencia de Dios, es la que se infiere, directamente y sin auxilio de ninguna otra, del ser contingente al ser necesario, de lo finito á lo infinito, de lo relativo á lo absoluto, es decir, la que nos revela á Dios bajo cualquiera de sus atributos metafísicos é incomunicables. Tal es el argumento *a contingentia mundi,* que los modernos acostumbran á poner entre las pruebas físicas[1].

En cuanto á los otros argumentos, llamados físicos ó morales, por sí mismos no demuestran más que la existencia de una inteligencia, de una potencia, de una autoridad superiores al mundo, pero no necesariamente infinitas; por eso reclaman un complemento metafísico que les permita elevarse de ahí hasta el ser absoluto, hasta Dios.

Sección III. — PRUEBAS MORALES

CAPÍTULO ÚNICO

TRES ARGUMENTOS MORALES

Las pruebas morales se denominan así, no porque se satisfagan con una certeza aproximada, sino porque se deducen de la naturaleza moral del hombre.

Se reducen también á tres: una prueba *social* é histórica, que se saca de la universalidad de la creencia en Dios; una prueba *psicológica,* que se saca de las aspiraciones de la razón humana; una prueba propiamente *moral,* sacada de la existencia del deber.

ART. I. — *Prueba por el consenso universal.*

Es un hecho que el conjunto de la humanidad está unánime en admitir la existencia de Dios; ahora bien, semejante unanimidad supone la verdad de su objeto; luego Dios existe.

Estas dos premisas exigen ser establecidas.

1. La primera se prueba por el testimonio de los filósofos, de los viajeros, de los historiadores.

[1] Á esto se reduce el argumento del *primer motor* tal como lo expone Aristóteles.

Firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio... Omni autem in re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est. —(Cicerón, *Tusculanas,* I.)

Hemos citado ya el testimonio de Livingstone, declarando que existen dos verdades que ni siquiera hay necesidad de enseñar á las poblaciones más degradadas del África, y son: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Citemos, ahora, las palabras de un sabio etnógrafo contemporáneo: «Obligado por mi enseñanza misma á estudiar todas las razas humanas, dice M. de Quatrefages, he buscado el ateísmo tanto en los pueblos más atrasados como en los más adelantados. No lo he hallado en ninguna parte, á no ser en el estado individual, ó figurando en escuelas más ó menos limitadas, como se ha tenido ocasión de verlo en Europa, el siglo pasado, y como se ve todavía hoy».—*(De la unidad de la especie humana.)*

Y de hecho, en todos los pueblos de todos los siglos se encuentra una religión, sacerdotes, oraciones, ceremonias externas, alguna forma de sacrificio, que prueban que todos creen en la existencia de un ser superior al mundo.

2. En cuanto á la menor del argumento, es preciso reconocer que, en sí, la constancia y la perpetuidad de un testimonio no demuestran tanto la verdad de la cosa atestiguada como la permanencia en la naturaleza humana de una razón para creer esa cosa. Es, pues, esa razón la que hay que buscar, á fin de determinar su valor.

Ahora bien, nosotros sostenemos que ninguna causa de error podría dar cuenta de semejante creencia.

a) No es la *ignorancia;* porque, ya lo hemos visto, lejos de debilitar la fe en Dios, el progreso de las ciencias le facilita nuevos argumentos. *Poca ciencia nos aleja de Dios,* dice Bacon, *mucha ciencia nos acerca á Él;*

b) No es el *temor,* por más que Petronio haya dicho: *Primo in orbe deos fecit timor.* Si así fuese, los pueblos nunca habrían visto en Dios más que un tirano ciego, y no un legislador infinitamente justo y sabio, y menos aún una Providencia protectora.

De hecho, el temor y la ignorancia han engendrado más que la superstición, que es el abuso y el extravío

del sentido religioso; ahora bien, lógicamente no se puede explicar el origen de una cosa por su abuso;

c) No se podría tampoco recurrir á una *invención* de los sacerdotes y de los legisladores. Únos y ótros han podido explotar, en provecho propio, el instinto religioso de los pueblos, pero no han podido crearlo. Además, es un grosero sofisma atribuir á los sacerdotes el origen de la religión, cuando si ellos existen, es por ella!;

d) Imposible apelar á las malas pasiones, á esas fuentes fecundas del error; porque, lejos de adularlas, la creencia en Dios tiende más bien á rebajar el orgullo, á reprimir la avaricia, la injusticia y todos los malos instintos de nuestra naturaleza. Además, siendo su influencia limitada y variable, no podría dar cuenta de un hecho tan universal y tan permanente como la creencia en Dios.

Estando descartadas las causas de error, sólo queda por deducir que el hombre se eleva naturalmente á Dios mediante el movimiento regular de sus facultades. Ahora bien, á menos de volver á tratar la cuestión de la legitimidad de nuestras facultades y de venir á caer en el círculo vicioso inherente á todo escepticismo, hay necesariamente que admitir que, ejerciéndose la razón humana normalmente, es un instrumento infalible de verdad, y que, por consiguiente, el género humano no podría engañarse al afirmar la existencia de Dios.

ART. II. — ***Prueba por las aspiraciones del alma humana.***

Hemos comprobado al demostrar la inmortalidad del alma, que es un hecho constante y universal que el hombre tiende hacia lo infinito con todas las energías de su alma. Por su inteligencia, tiende á lo verdadero absoluto y sin mezcla; por su sensibilidad, aspira á una dicha perfecta y sin fin, y por su voluntad, al bien y á la perfección absoluta de su naturaleza.

En realidad, no podemos decir *por qué,* sin presentir, sin buscar á Dios, última razón de todas las cosas; no podemos decir *yo quiero,* sin aspirar á Dios, el bien, la perfección absoluta, cuya posesión debe hacernos perfectamente dichosos; no podemos lanzar un grito de admiración en presencia de la belleza creada, sin experimentar la nostalgia del ideal realizado en Dios; la ciencia, el arte

y la virtud no son, en suma, más que afirmaciones de Dios, necesidades de Dios, impulsos hacia Dios.

La única razón suficiente de esta atracción irresistible que nos empuja hacia lo infinito, no puede ser más que la realidad de ese supremo objeto; este *soberano deseable*, como dice Aristóteles, ejerce en nosotros una acción demasiado real y excesivamente eficaz para que sea posible dudar de su existencia.

Luego no hay término medio: ó Dios existe, ó la ciencia es una ilusión, el arte una decepción, la religión una locura, el deseo y la esperanza de la felicidad, la quimera de algún desgraciado que delira; y la oración, ese grito del alma angustiada, no es más que un ruido estéril, una palabra arrojada al viento.

Art. III. — *Prueba sacada de la ley moral.*

1. La obligación moral es un hecho. La conciencia nos recuerda, con la mayor evidencia, que estamos sometidos á la ley del deber.

Ahora bien, toda ley supone un legislador que la dicta, un juez que la aplica y en caso necesario la vindica.

Ese legislador no somos nosotros; porque, si hubiésemos dictado la ley, podríamos abolirla, modificarla cuando se nos antojase; ahora bien, ella se nos impone, á pesar nuestro; podemos violarla, pero no podemos revocarla. Supone, pues, un legislador distinto de nosotros, superior á nosotros, ante el cual somos justiciables, un juez infinitamente santo, justo y poderoso, capaz de apreciar el valor moral de nuestras acciones y de aplicarles la sanción que merecen.

Ese legislador y ese juez no pueden ser sino Dios. Luego Dios existe.

2. Ese argumento sacado del deber es, con el argumento de las causas finales, aquel por el cual Kant se declara más vivamente impresionado. *El cielo estrellado sobre nuestras cabezas, la ley moral en nuestro interior, he ahí dos objetos que llenan el alma de una admiración y de un respeto que renacen sin cesar.* Y de hecho, ésas son las dos manifestaciones más sorprendentes del orden que impera en el mundo; la bóveda estrellada nos abisma por su inmensidad, la ley moral nos subyuga por su majestad; lo primero supone un ordenador de un poder y de una

sabiduría incomparables, y lo segundo, un legislador de una santidad y de una autoridad indiscutibles, en una palabra, *Dios.*

CONCLUSIÓN

1. Si echamos una mirada sobre las pruebas válidas de la existencia de Dios, comprobamos:

a) Que todas son *à posteriori,* es decir, que arrancan todas de un hecho de observación: existencia del ser contingente, en la prueba verdaderamente *metafísica;* existencia del movimiento y del orden, en las pruebas *físicas;* existencia de una creencia unánime, espontánea, de una tendencia irresistible, de una obligación indeclinable, en las pruebas *morales;*

b) Que todas ellas se basan sobre el principio de *razón suficiente;* porque se limitan á establecer que esos hechos de órdenes tan diversos no tienen ni pueden tener razón de ser sino en Dios y por Dios.

2. Sin embargo, á pesar de ser distintas esas pruebas, no por eso dejan de estar menos estrechamente unidas; se completan las únas á las ótras, y en cada una de ellas vemos á Dios bajo un aspecto diferente.

Por sí mismas, las pruebas *físicas* nos llevan á esta conclusión, que existe un ser *superior,* exterior al mundo, *causa eficiente, motriz* y *ordenadora* del universo visible.

En cuanto á saber si este ser tan poderoso, tan inteligente, es verdaderamente *eterno, infinito, perfecto, absoluto,* la prueba *metafísica* nos permite afirmarlo sin temor.

En fin, es un ser *moral?* es el Dios *justo* y *bueno,* en quién espera la humanidad? Las pruebas *morales* hacen desaparecer esta última incertidumbre.

PARTE SEGUNDA

NATURALEZA Y ATRIBUTOS DE DIOS

CAPÍTULO I

LOS ATRIBUTOS DIVINOS EN GENERAL

Después de la cuestión de la existencia de Dios se presenta lógicamente la cuestión de su *naturaleza.* Dios existe; qué es, y cuáles son sus atributos? Y, ante todo, podemos conocerlos?

§ 1. — Claro está que los filósofos que niegan á la razón el poder de demostrar que Dios existe, le niegan *à fortiori* el de determinar cuál es su naturaleza; nosotros ya les hemos contestado precedentemente.

Según ótros, todo lo que podemos decir de Dios, es que existe; no pudiendo nuestra limitada razón concebir más que lo relativo y lo finito, lo infinito y lo absoluto quedan fatalmente incognoscibles.

Á eso se puede replicar que es imposible establecer la existencia de un ser sin indicar, por eso mismo, algunos de los atributos que le distinguen de cualquier otro ser. Así es cómo las pruebas físicas nos han permitido comprobar el poder y la sabiduría de Dios; las pruebas metafísicas, su necesidad y su infinidad; las pruebas morales, su personalidad, su justicia y su santidad absolutas.

Es indudable que este conocimiento será siempre *imperfecto,* y nuestra limitada inteligencia no conseguirá nunca conocer á Dios tal cómo es en sí; «es de la naturaleza de lo infinito, dice Descartes, que yo, que soy finito y limitado, no pueda comprenderlo». Pero de esto no se infiere, por ningún concepto, que nosotros no podamos saber nada de Él, porque, si bien es verdad que

Dios es incomprensible, no es ni inconcebible, ni ininteligible.

§ 2. — Verdadera *noción* de los atributos de Dios.

1. En general, se entiende por atributo toda cualidad esencial de un ser. Así es como la simplicidad, la identidad, la libertad, la espiritualidad son atributos del alma humana, porque no podemos negarlos sin negar el alma misma.

Con todo, existe esta diferencia radical entre los atributos de Dios y los del alma, que éstos son, á la vez, distintos entre sí y distintos del alma misma; mientras que, no admitiendo la simplicidad absoluta ninguna composición, ni ninguna distinción real, los atributos y los actos mismos de Dios se identifican absolutamente con su esencia y no forman con ella más que una sola y misma infinita perfección. Dios es *acto puro*, y, desde luego, Él es todo lo que tiene y lo que Él es, lo es infinitamente. Hablando en rigor, no se dirá, pues, que Dios *tiene* atributos, que posee la inteligencia ó la bondad, sino que *es* la inteligencia misma, la bondad infinita, el poder absoluto.

2. La distinción que establecemos entre diversos atributos divinos, no es, pues, en realidad, más que una distinción de razón, fundada, por una parte, sobre la perfección infinita de Dios, que en su simplicidad absoluta equivale á todas las perfecciones imaginables, y, por otra parte, necesitada por la imperfección de nuestra inteligencia que, no pudiendo abarcar con una mirada la naturaleza divina tal cómo es en sí misma, se ve reducida á contemplarla sucesivamente bajo diversos aspectos, á fin de formarse de ella una idea menos imperfecta. Ahora bien, esos diversos aspectos de la perfección divina son precisamente los diferentes atributos que estamos llamados á distinguir en Dios

§ 3. — *Método* que hay que seguir para determinar los atributos de Dios.

1. Los atributos de Dios se determinan, ya *à priori*, deduciéndolos de su carácter incomunicable de ser primero, necesario é infinitamente perfecto; ya *à posteriori*, infiriendo por la obra el obrero.

De hecho, las obras de Dios no prueban solamente su

existencia, sino que también nos colocan sobre la huella de sus perfecciones; porque, si es un principio que todo fenómeno supone una causa, y que toda causa segunda supone una causa primera, también es otro principio, no menos cierto, que la causa debe poseer siempre, cuando menos, tanta perfección como el efecto.

2. Sin embargo, la razón no debe limitarse á imaginar simplemente en Dios todo lo que la experiencia le ha hecho descubrir sobre cualidades en la criatura; de ese modo no obtendría más que un absurdo, compuesto de atributos contradictorios, á la vez espíritu y materia, simple y extenso, vivo y muerto. Debe darse cuenta de la infinita perfección del ser cuya existencia ha reconocido, y no atribuir nada á éste que no sea compatible con aquélla.

En la 4.ª parte del *Discurso sobre el Método,* Descartes traza con precisión la regla que hay que observar: «Para conocer la naturaleza de Dios tanto como la mía era capaz, no tenía más que considerar de todo aquello de lo que yo tenía alguna idea, si era una perfección ó no el poseerla; y estaba seguro de que ninguna de las que denotaban alguna imperfección existía en él, al paso que poseía todas las demás.»

3. De ahí un doble procedimiento que seguir en la determinación de los atributos de Dios:

a) Un procedimiento de *eliminación (via remotionis,* decía la Escuela), por el cual se excluye á Dios de toda imperfección;

b) Un procedimiento de *trascendencia (via eminentiæ),* por el cual se atribuye á Dios toda la perfección de la criatura, pero solamente después de haberla elevado á un grado infinito.

De esto se sigue que ciertas perfecciones relativas de la criatura que implican esencialmente el límite, tales como la extensión, la forma, el número, el movimiento, etcétera, no siendo susceptibles de infinidad, deben ser simplemente negadas de Dios. Así, Dios no tiene ni extensión, ni forma, ni movimiento, porque una extensión, una forma, un movimiento infinitos son nociones contradictorias. Al contrario, los atributos cuyo límite es sólo accidental, como la inteligencia, la libertad, la vida y, en general, el ser, siendo en sí y absolutamente perfecciones, son susceptibles de infinidad, y, por consiguiente, deben ser afirmados de Dios sin ningún límite ni restricción.

§ 4. — Los atributos de Dios se dividen ordinariamente en dos categorías: atributos *metafísicos* y atributos *morales.* Los atributos metafísicos no son, en realidad, más que los diferentes aspectos de la idea de infinito. Nos representan á Dios como el Ser absoluto, haciendo abstracción de toda relación con la criatura; al contrario, los atributos morales nos representan á Dios como un Ser moral, dotado de sabiduría y de bondad.

Por lo demás, no es necesario atribuir á esta clasificación más valor del que tiene. En efecto, ni es completa ni irreducible. No es irreducible: porque, comprendiendo un solo atributo infinito todas las perfecciones imaginables, los atributos morales se hallan, por la misma razón, implicados en los atributos metafísicos.

Por otra parte, tampoco es completa: porque, comprendiendo la infinidad divina todas las perfecciones de que tenemos idea, y no estando agotada por ninguna, no podría ser reducida á un número determinado de atributos.

En suma, esta división y estas distinciones, reclamadas por la debilidad de nuestra inteligencia, no son más que un medio artificial de poner orden en el estudio de la naturaleza divina.

CAPÍTULO II

ATRIBUTOS METAFÍSICOS

Los atributos metafísicos son los que pertenecen á Dios como Ser absoluto. Son: la *unidad,* la *simplicidad,* la *inmutabilidad,* la *eternidad* y la *inmensidad.* Se deducen *à priori* de la noción de infinito. En cuanto á la infinidad misma, se deduce inmediatamente de la necesidad de Dios.

En efecto, el ser necesario es aquel cuya esencia implica la existencia. Ahora bien, si algún grado finito de perfección implicase la existencia, el grado superior la exigiría con mayor razón, y así sucesivamente; y caeríamos en el absurdo de un número indefinido de seres necesarios actualmente existentes. El ser necesario es, pues, esencialmente infinito.

§ 1. — *Unidad* de Dios.

La unidad es el atributo en virtud del cual no existe y no puede existir más que un solo Dios. Los seres finitos son muchos, ó cuando menos multiplicables hasta lo indefinido, como otros tantos individuos de una misma especie; Dios, al contrario, es necesaria y absolutamente *único*.

En efecto, el ser infinito es aquel de quien todo depende, no dependiendo Él de nada. Ahora bien, si hubiese dos infinitos, ó el primero dependería del segundo, y entonces no sería infinito; ó no dependería de él, y entonces el segundo no sería Dios, por no tenerlo todo bajo su dependencia.

§ 2. — *Simplicidad* de Dios.

La simplicidad absoluta es aquel atributo por el cual no hay y no puede haber en Dios ninguna composición de partes, ninguna distinción real de ninguna especie. En realidad, supongamos á Dios compuesto de partes; tres hipótesis son posibles:

a) Ó estas partes son en sí *finitas;* y entonces no hay infinito, no hay Dios, porque lo finito agregado á lo finito nunca puede dar lo infinito;

b) Ó estas partes son infinitas, y entonces cada una de ellas es Dios, lo que es contrario á la *unidad* divina demostrada precedentemente;

c) Ó, en fin, estas partes son, unas finitas y otras infinitas, y se cae en la contradicción de un infinito incompleto, de un ser á la vez finito é infinito.

Queda sólo, pues, que Dios sea necesariamente *simple*.

La consecuencia es que, siendo la materia esencialmente compuesta, un cuerpo infinito es una noción contradictoria, y, por consiguiente, que Dios es necesariamente espíritu.

§ 3. — *Inmutabilidad* de Dios.

La *inmutabilidad* es aquella perfección mediante la cual Dios permanece necesariamente idéntico á sí mismo, sin ningún cambio, sin ninguna variación.

En efecto, según lo observa Platón *(Republ.,* II), si se cambia es para ganar ó perder; en otros términos, todo cambio constituye un progreso ó un retroceso. Ahora bien, poseyendo necesariamente el ser infinito toda perfección

en un grado infinito, es tan incapaz de progresar como de decaer, de adquirir lo que no tiene como de perder lo que posee; es, pues, necesariamente inmutable, *inmóvil,* como dice Aristóteles.

§ 4. — *Eternidad* de Dios.

La eternidad es la posesión plena y simultánea de la vida, sin principio ni fin: *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio,* como la define Boecio.

Así, ausencia de principio y de fin, ausencia de sucesión, tales son los dos caracteres esenciales de la eternidad. No consiste, pues, como la duración de las criaturas, en un presente siempre fugitivo entre un pasado que ya no existe y un porvenir que no existe todavía, sino en un perpetuo é inmóvil presente.

a) Que Dios no tenga ni principio ni fin, se deduce, á la vez, de su *necesidad* y de su *infinidad;* porque, no pudiendo el ser necesario dejar de ser, por eso mismo, ha existido siempre, como existirá siempre. Por otra parte, el ser infinito excluye necesariamente todo límite, de cualquiera naturaleza y en cualquier orden que sea;

b) En cuanto á la duración *sucesiva* y *mudable,* además de ser incompatible con la ausencia de principio, repugna evidentemente á la perfección y á la inmutabilidad absolutas de Dios; porque es una gran imperfección para un ser, estar privado de gozar de su pasado, no poder disponer de su porvenir, y ver escapársele su existencia gota á gota, por decirlo así, sin poderlo evitar.

En conclusión; Dios es necesariamente eterno. Hablando en propiedad, no se puede decir de Él que ha sido y que será, sino solamente que *es;* sin embargo, este presente inmóvil é indivisible corresponde y equivale á todos los tiempos pasados, presentes ó futuros, reales ó posibles, sin ser absorbido por ninguno.

§ 5. — *Inmensidad* de Dios.

La inmensidad es la perfección infinita por la cual Dios, sin ser extenso, ni ocupar ningún espacio, puesto que es absolutamente simple, los llena todos con su presencia, con su omnipotencia ó con su acción efectiva.

La inmensidad se establece por los mismos argumentos que la eternidad; porque Dios existe fuera y por encima del espacio, como existe fuera y por encima del

tiempo. Luego, dice Fenelón, «cuando se trata de Dios, no hay que preguntar dónde y cuándo existe, porque éstos son límites; existe, he ahí toda su esencia». Pero, de igual modo que por su eterno é inmóvil presente, Dios abarca todos los tiempos reales ó posibles, así, de ese punto único é indivisible donde reside su absoluta simplicidad, coexiste en todos los espacios reales é imaginarios.

En nosotros mismos tenemos una imagen debilitada de este misterio; porque, siendo nuestra alma esencialmente simple, no podría ocupar ni llenar ningún lugar de nuestro cuerpo; y, sin embargo, coexiste con él enteramente, al mismo tiempo que está entera é indivisiblemente presente en cada una de sus partes: *Tota in toto, et tota in qualibet parte,* decían los escolásticos.

CAPÍTULO III

ATRIBUTOS MORALES

Los atributos metafísicos se limitan á hacernos conocer á Dios, como ser y substancia absolutos. Los atributos morales nos lo manifiestan como persona moral, dotada de inteligencia, de libertad y de bondad. Los primeros nos dicen lo que Dios es absolutamente y en sí mismo; los segundos nos dicen más bien lo que es con relación á nosotros.

La noción de los atributos metafísicos se obtiene por eliminación del límite inherente á toda criatura, y su existencia en Dios se deduce de la idea de infinito. Para establecer los atributos morales, es menester partir, necesariamente, del hombre, único ser moral en este mundo, obra maestra de la creación, y, á este título, espejo fidelísimo de las perfecciones de su divino autor. Se afirman de Dios en virtud del principio de causalidad, después de haberlos sometido al doble procedimiento de *eliminación* (que cercena todo lo que pueden contener de imperfecto), y de *trascendencia* que multiplica al infinito lo que contienen de perfección pura. Y he ahí cómo, según lo observa Bossuet, *el conocimiento de nosotros mismos es el que nos conduce al conocimiento de Dios.*

Los atributos morales se reducen á tres:

La *inteligencia* perfecta, que comprende la *omnisciencia* y la *sabiduría* infinitas;

El *amor perfecto,* que comprende la *bondad,* la *santidad,* la *justicia* y la *bienaventuranza* absolutas;

La *actividad* perfecta, que comprende la *libertaa* infinita y la *omnipotencia.*

§ 1.—*Inteligencia* y *sabiduría* de Dios.

1. El hombre posee la inteligencia: luego Dios, que se la ha dado, la posee también necesariamente.

Sin embargo, la inteligencia humana es imperfecta. Está limitada en su *objeto:* sólo conoce pocas cosas, y nada con perfección; está sujeta al error, á la ignorancia, á la duda, al olvido. Está limitada en su *modo de operación:* procede lenta, sucesivamente y por raciocinio.

Ahora bien, todas esas imperfecciones son incompatibles con la infinidad divina; es menester, pues, separarlas *(via remotionis),* y elevar á un grado infinito lo que queda de perfección pura *(via eminentiæ),* para formarnos alguna idea de la inteligencia que conviene á Dios.

2. Dios es, pues, infinitamente inteligente, omnisciente; posee la intuición inmediata y siempre presente de toda verdad; sabe no solamente lo que es, ha sido ó será, sino también todo lo que es posible, y todo lo que podría ser en tal hipótesis dada. Es la verdad misma: *Deus veritas est.*

De eso se deduce que Dios es infinitamente sabio: porque la perfección de la inteligencia comporta la *sabiduría* absoluta, que consiste en proponerse siempre un fin digno de sí, y en perseguirlo mediante el empleo de los medios más eficaces.

§ 2.—*Amor* y *bondad* de Dios.

1. El amor es el movimiento de la sensibilidad hacia el bien conocido; es, pues, una perfección, y Dios, que lo ha puesto en el corazón del hombre, no puede dejar de tenerlo también.

Pero el amor humano es imperfecto: á menudo se emplea mal en objetos indignos, y, aun, permaneciendo en el orden, no alcanza siempre su objeto, ó, si lo alcanza, nunca se une á él completamente; por eso está siempre más ó menos mezclado de temor y de esperanza, de ilusión y de decepción: de ahí el sufrimiento. Eliminemos

todas estas miserias; agreguemos todas las perfecciones imaginables en un grado infinito, y tendremos una idea del amor que conviene á Dios.

2. Dios es, pues, el amor perfecto, incapaz de enfriarse ó de extinguirse nunca: ama las cosas en su valor, y á las personas en proporción de su mérito; por eso, ámase primero á sí mismo, y á lo demás por sí, según la perfección que en ello descubre.

Teniendo la posesión plena y segura de su objeto adecuado que es él mismo, Dios es infinitamente *feliz.*

Posee la *santidad* absoluta, que, después de todo, no es más que el orden en el amor; la *bondad* perfecta, que consiste en difundirse, en comunicarse, en hacer dichosos: *Bonum diffusivum sui,* decían los antiguos.

§ 3. — *Omnipotencia* y *libertad* de Dios.

1. El hombre es activo y está dotado de fuerza y de energía; luego, en virtud del principio de causalidad, Dios también posee esos atributos.

Pero en nosotros, la fuerza está limitada, nuestra actividad es dependiente, es una mezcla de pasividad, y está sometida á la ley del trabajo, del esfuerzo, del sufrimiento: tantas imperfecciones no podrían hallarse en Dios.

La actividad divina está exenta de toda traba, libre de toda *pasividad;* á Dios le basta querer para hacer: *dixit et facta sunt;* obra con plena independencia, sin materia preexistente; puede todo lo que no implique contradicción, y, como la contradicción no manifiesta, después de todo, más que el no ser, fácilmente se saca en consecuencia que Dios es plena y absolutamente *omnipotente.*

2. El hombre posee la libertad; ahora bien, es una gran perfección el determinarse á sí mismo: luego Dios es libre.

Pero nuestra libertad es imperfecta: puede extraviarse, querer el mal; titubea, delibera: otras tantas imperfecciones incompatibles con la esencia infinita. Dios es, pues, plena, perfectamente libre, sin restricción ni equivocaciones posibles.

Sin embargo, hagámoslo notar, la libertad de Dios no se extiende más que á sus actos externos y á sus relaciones con la criatura; puesto que, en su actividad interna, Dios es necesitado por su infinita perfección: Él no puede dejar de conocerse, de amarse, de querer su gloria sobre todas las cosas.

Estos capítulos deberían lógicamente terminar por una definición que resumiese los resultados á que hemos llegado con relación á la naturaleza de Dios; pero, propiamente hablando, Dios no puede definirse.

Ya lo hemos dicho, es imposible analizar la absoluta simplicidad, y encerrar en una fórmula la infinita perfección.

Por otra parte, toda definición verdadera se hace por el *género próximo* y por la *diferencia específica;* ahora bien, siendo Dios infinito, está fuera y por encima de todo *género;* porque el género implica una aptitud para ser determinado por alguna diferencia tomada fuera de él, que lo circunscribe á tal ó cual especie. Dios no tiene tampoco *diferencia* específica; su absoluta simplicidad repugna á toda composición, á toda distinción real y aun lógica; y todo lo que sobre esto podemos afirmar, constituye, no determinaciones que le aplicamos, sino adiciones á la idea que nos formamos de Él, á fin de hacerla más inteligible y menos imperfecta.

— Sin embargo, si Dios es esencialmente indefinible, se le puede designar suficientemente y distinguirle de todos los demás seres calificándolo de *ser necesario* y *absoluto,* de *causa primera* de todo lo que existe.

Si se quisiese estrechar más la esencia divina, y expresarla con una palabra que comprenda todo, se diría absolutamente que ella *existe;* porque así se afirma que es el *ser* sin ninguna mezcla del *no ser,* es decir, la perfección infinita, el *acto puro,* para hablar en el lenguaje de Aristóteles. Ésa es la definición sublime que Dios da de sí mismo en la Escritura, cuando dice: *Ego sum qui sum,* Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.

PARTE TERCERA

RELACIONES DE DIOS Y DEL MUNDO

Dios existe; acabamos de demostrarlo claramente; por otra parte, nada más evidente que la realidad del mundo; y, sin embargo, cosa extraña, nada más difícil que explicar las relaciones de Dios y del mundo. La coexistencia de lo finito y de lo infinito es el gran misterio de la teodicea, como la unión del alma y del cuerpo es el gran misterio de la psicología; por todas partes se tropieza con dificultades inextricables en la apariencia.

Y, desde luego, si no existe lo infinito, ¿de dónde puede venir lo finito? Pero, por otro lado, si lo infinito existe, ¿puede lo finito hallar también su lugar? Si yo lo pongo en Dios, habrá finito en lo infinito; es una contradicción; y, si lo coloco fuera de Dios, habrá en él algo que no es Dios, y, entonces, ¿es Dios también lo infinito? Como se ve, lo finito exige lo infinito, y lo infinito parece rechazar lo finito. ¿Cómo ponerlos de acuerdo?

Tal es el magno problema que hay que resolver; nada tiene de extraño que los más grandes ingenios de la antigüedad hayan fracasado al abordar tamaña empresa! Si la filosofía moderna ha sido más feliz, preciso es reconocer que es la revelación la que la ha puesto en el buen camino.

No hablaremos aquí ni del idealismo, ni del materialismo, ni del ateísmo; claro está que esos sistemas, negando úno ú ótro de los dos términos, no tienen que explicar sus relaciones. Pero eso es suprimir arbitrariamente la dificultad, y no resolverla.

Entre las teorías que aceptan francamente los datos del problema, distingamos por lo pronto dos soluciones extremas: el *dualismo* y el *panteísmo.*

1. El *dualismo* admite una materia eterna é indepen-

diente *al lado de* un Dios independiente y eterno; Dios no ha producido el mundo, no ha hecho más que ordenarlo.

2. El *panteísmo* coloca el mundo finito é imperfecto *en* Dios infinito y perfecto; ve en Él, no una producción libre, sino la evolución necesaria del ser mismo de Dios.

Dicho de otro modo, el dualismo quiebra ó rebaja en demasía las relaciones de Dios y del mundo, mientras que el panteísmo las estrecha al extremo de identificar los dos términos en una sola substancia. El primero cae en el absurdo de dos seres infinitos, el segundo, en la contradicción de un mismo ser, á la vez finito é infinito, variable é inmutable.

3. Entre estos dos extremos se coloca el dogma de la *creación* que, si bien no aclara todo el misterio, cuando menos escapa á la contradicción. Afirma que Dios creó el mundo de la nada; que Dios, sin perder nada de su infinita perfección, ha dado ser á un mundo que no existía.

Establezcamos, primero, el dogma de la creación; la crítica del dualismo y del panteísmo será como la contraprueba de nuestra demostración.

CAPÍTULO I

LA CREACIÓN

Crear, es *hacer algo de la nada;* es producir sin el concurso de una materia preexistente; en otros términos, es hacer pasar una substancia del no ser al ser.

Sólo Dios puede crear: porque siendo la distancia del no ser al ser, por decirlo así, infinita, sólo una potencia infinita puede superarla, vencerla. Toda la acción de la criatura se limita á modificar, más ó menos, las substancias preexistentes.

ART. I. — *Demostración de la creación.*

Hemos probado que el mundo ha sido producido por un ser necesario y eterno; se trata, ahora, de establecer que este ser lo ha producido por vía de *creación,* es decir, de la nada.

1. Existiendo sólo Dios, de toda eternidad, dos hipótesis son posibles: ó ha formado el mundo de una parte de su substancia, ó lo ha hecho de la nada; ahora bien, siendo Dios infinito, puramente espiritual, absolutamente simple, no ha podido sacar de su substancia un mundo finito, material, esencialmente compuesto: necesariamente lo ha hecho, pues, de la nada, es decir, lo ha creado. La hipótesis de la creación se halla así verificada de la manera más rigurosa que se pueda desear, á saber, por la imposibilidad absoluta de concebir ótra.

2. Además, la creación puede también deducirse *à priori* de los atributos de Dios.

En efecto, Dios es el ser absoluto, de quién depende todo, en sus múltiples manifestaciones y bajo todos sus aspectos, al paso que Él no depende de nada. Ahora bien, si hubiese producido el mundo de una materia preexistente, Él mismo dependería de esa materia en cuanto á su acción, y, á su vez, el mundo sería independiente de Dios en cuanto á su materia. Estando admitida la existencia del mundo, la creación viene á ser un postulado de la misma naturaleza divina.

Art. II. — *Objeciones.*

1. Á esto oponen el axioma conocido: *Ex nihilo nihil fit,* de la nada, nada se hace. Imposible, dicen, sacar algo de la nada, ó hacer algo con nada; porque la nada no contiene el ser, y, por otra parte, dar el ser á la nada es una pura contradicción. Luego, la idea misma de creación es en sí ininteligible, un verdadero contrasentido.

— El axioma citado tiene su valor, pero es menester comprenderlo. Sin duda, si no existe absolutamente nada, *eternamente nada existirá;* porque el principio absoluto repugna, y nada es posible sino por un ser real que contenga su razón.

Pero no es este el caso, cuando se trata del mundo: desde la eternidad Dios, la causa primera, existía. Luego, al decir que el mundo ha sido hecho de la nada,

a) No pretendemos que haya salido de la nada como de su principio, que haya sido hecho *por* nada, como por su causa;

b) No pretendemos tampoco que el mundo haya sido hecho *con* nada, en el sentido que Dios se hubiera servido

de la nada, como de una materia preexistente, para con ella labrar el mundo; porque Dios mismo no podría hacer que la nada fuese algo;

c) Nosotros afirmamos que Dios, existiendo solo desde la eternidad, ha hecho, por un acto de su voluntad libre y omnipotente, que el mundo, que no había existido hasta entonces, comenzase á existir. En realidad, la expresión *ex nihilo* significa, pues, simplemente el orden en el cual la existencia del mundo ha sucedido á su no existencia. Como lo observa Santo Tomás: *Ex nihilo mundus factus est, id est post nihilum; sicut post mane fit meridies.*

2. En cuanto al principio de las ciencias físicas: *nada se pierde, nada se crea,* claro está que no tiene su aplicación en la cuestión que nos ocupa; porque esas ciencias estudian las leyes de la materia una vez creada, y la transformación de las fuerzas existentes; pero no dicen nada y nada pueden saber del origen primero de la materia. Es ésta una cuestión de metafísica que ultrapasa absolutamente su competencia.

3. En fin, se objeta que la creación introduce en Dios la sucesión y el cambio. En efecto, se dice, si el mundo existe *después* de no haber existido, hay que suponer que Dios mismo, en cierto momento de su duración, ha producido un acto que aun no había producido, y, en virtud del cual, de *no creador* se ha hecho *creador:* ahora bien, ese es un cambio enteramente real.

— El falso supuesto de esa objeción consiste en poner en Dios una relación de sucesión que no existe sino en el ser creado. Hemos visto, en efecto, que no se podría admitir ninguna distinción, ni real ni lógica, entre los actos de Dios y su esencia. El acto creador es, pues, eterno como Dios: desde la eternidad Dios crea, pero este acto no ha producido su efecto más que en el momento decretado por Dios.

En conclusión: nada más sólidamente establecido que el hecho de la creación, pero nada también más misterioso que su modo de ser. Y está en el orden; porque, siendo la creación el acto propio de Dios, debe necesariamente, como todo lo que toca á lo infinito, presentar algo que vaya mucho más allá del alcance de una inteligencia finita. Nosotros sostenemos solamente que no encierra nada contradictorio, lo que basta para hacerla preferible á las hipótesis absurdas del dualismo y del panteísmo que nos falta examinar.

CAPÍTULO II

EL DUALISMO

ART. I. — *Exposición de esta doctrina.*

Rehusándose el dualismo á concebir que lo perfecto haya podido producir lo imperfecto, admite la coexistencia de un doble principio, un principio de perfección y un principio de imperfección, ambos eternos, necesarios y concurrente cada uno, por su parte, á la formación del mundo.

Esos dos principios son unas veces la *materia* y el *espíritu,* ótras, el *bien* y el *mal;* de ahí dos clases de dualismo.

§ 1. — El dualismo de los antiguos filósofos griegos, Platón, Aristóteles, y antes que ellos Anaxágoras, admite una *materia* increada y caótica (ὕλη), y un *espíritu* ordenador (νοῦς): de la fusión de esta materia y de este espíritu resulta el mundo actual, el κοσμος. *Viendo Dios que todas las cosas visibles no estaban en reposo,* dice Platón, *sino que se agitaban con un movimiento desordenado, las tomó del seno del desorden y las sometió al orden, pensando que esto era preferible.*—(Timeo.)

Recordemos esta diferencia entre el Dios de Platón y el de Aristóteles, que el primero ordena al mundo como causa eficiente, sabiéndolo y queriéndolo; por eso es verdaderamente Providencia; mientras que, en la concepción aristotélica, el *acto puro,* encerrado en su pensamiento solitario, obra sobre el mundo como simple causa final, por el atractivo de lo deseable, sin saberlo y sin quererlo.

§ 2. — El dualismo maniqueo ha sido renovado por Zoroastro (siglo VI antes de J. C.)

1. Aquí, los dos principios coeternos no son sólo distintos y, por decirlo así, complementarios, sino opuestos y directamente contrarios: éstos son: por una parte, un principio infinitamente *bueno,* fuente de todo bien, y por ótra,

un principio infinitamente *malo,* fuente de todo mal. Estos dos principios se hacen una guerra eterna, de la cual el mundo es, á la vez, el teatro y el resultado; de ahí la mezcla de bien y de mal que en él se observa.

2. Esta concepción se ha fundido poco á poco con la de los antiguos griegos: por eso vemos que los maniqueos identifican el bien con el espíritu, y el mal con la materia. Todo lo que es materia en el hombre y en el universo es la obra del principio malo y tiende al mal; todo lo que es espíritu es la obra del principio bueno y tiende al bien.

Platón había llegado ya á conclusiones análogas; según él, el cuerpo y los sentidos son puros obstáculos para el alma, y el progreso intelectual y moral consiste únicamente en libertarse de ellos.

Art. II. — *Refutación del dualismo.*

1. Imposible, dice el dualismo, admitir que lo perfecto haya producido una obra imperfecta.

—Á eso respondemos que todavía es más difícil admitir que el ser perfecto produzca un efecto perfecto, y que dos infinitos, dos eternos existan simultáneamente. La primera hipótesis puede ser misteriosa; la segunda es evidentemente absurda, porque el infinito es *uno* ó no existe.

2. Por eso el dualismo no es más que un tejido de contradicciones. ¿Concíbese, en efecto, una materia infinita, un infinitamente malo, dos infinitos que se completen, dos infinitos que se combatan?

Después, ¿qué es de la libertad humana en este conflicto, y cómo podría resistir á fuerzas infinitas?

Se concibe que semejante sistema no tenga, desde hace ya largo tiempo, más que un interés puramente histórico. No se podría decir otro tanto del panteísmo que, aun hoy todavía, seduce á buen número de espíritus.

CAPÍTULO III

EL PANTEÍSMO

ART. I. — *Exposición del sistema.*

1. El panteísmo es *la teoría que afirma la identidad substancial de Dios y del mundo*[1]. Razona de la manera siguiente: el infinito es todo, ó no existe; porque, si existiese algo fuera de él, sería susceptible de acrecentamiento; luego todo es Dios (πᾶν θεός): Dios y el mundo son una misma substancia considerada bajo aspectos diversos.

2. El panteísmo aparece en la historia de la filosofía bajo dos formas distintas:

a) El panteísmo *naturalista,* que absorbe lo infinito en lo finito, Dios en el mundo, y tiende así al materialismo y al ateísmo;

b) El panteísmo *idealista,* que absorbe lo finito en lo infinito, el mundo en Dios, para venir á caer en el fenomenismo puro.

Y, en efecto, en esa tentativa quimérica de identificar las contradictorias, uno de los dos términos queda siempre flotante y tiende á reducir al ótro á la nada; el panteísmo se halla siempre en la alternativa de contentarse con un Dios abstracto para dar realidad al mundo, ó reducir á la nada la existencia de las cosas visibles para concentrar toda la existencia efectiva en Dios.

§ 1. — El panteísmo *naturalista.*

1. En este sistema, el mundo es la realidad verdadera; Dios no es más que una fuerza inherente á la naturaleza,

[1] Con el panteísmo se cierra para nosotros la serie de las teorías metafísicas relativas á la *substancia.* Hemos visto el *espiritualismo dualista* mantener la distinción irreducible de dos substancias, espíritu y materia; mientras que el *fenomenismo* las rechaza á ambas para no conservar más que el fenómeno. Á su vez el *materialismo,* que niega el espíritu, y el *idealismo,* que niega la materia, no admiten más que una sola substancia indefinidamente multiplicable en otros tantos individuos substancialmente distintos. En fin, para el *panteísmo,* que identifica el espíritu y la materia, Dios y el mundo, la substancia es necesaria y numéricamente una, á la vez espiritual y material, finita é infinita; de donde el nombre de *monismo* que hoy se le da.

el alma del mundo, una especie de razón seminal que, al desarrollarse, da nacimiento á todos los seres. Así la escuela de Jonia con Heráclito, y después de ella la escuela estoica con Zenón.

2. Entre los modernos, Schélling (1775-1854) sostiene una doctrina análoga. Para él, lo absoluto es una especie de germen que va desarrollándose en formas cada vez más perfectas; que dormita en la planta, que sueña en el animal, hasta que se despierta y adquiere plena conciencia de sí en el hombre, para progresar por él y con él hacia un ideal siempre perseguido, jamás alcanzado. Fácil es reconocer aquí la idea maestra del evolucionismo contemporáneo.

3. Asimismo Renán, Vacherot y ótros ven en el mundo la realidad de Dios, mientras que Dios no es para ellos más que la idea, el ideal del mundo. «Ahora bien, dice Vacherot, lo real se conoce, mientras que lo ideal se concibe; luego, si se suprime el hombre, ya no existe Dios; porque, sin humanidad, no más pensamiento, no más ideal, no más Dios.»

§ 2.—El panteísmo *idealista.*

1. Aquí, la verdadera realidad, la substancia sólida es Dios; el mundo no es más que su apariencia fugaz, su fenómeno. Tal es la doctrina de Parménides y de la escuela de Elea, así como de la escuela neoplatónica de Alejandría.

2. Spinosa (1632-1677) sostiene la misma doctrina. Para él, Dios es la realidad del universo, el substratum de los dos atributos fundamentales, *extensión* y *pensamiento,* del cual los individuos, pasajeros y mudables que componen el mundo, no son más que los *modos* fugaces. Por lo demás, dice Spinosa, Dios y el mundo no pueden concebirse separadamente, como la causa no se concibe sin el efecto: Dios es el mundo en su substancia y en sus atributos; el mundo es Dios completamente manifestado por sus modos finitos y transitorios.

3. Más recientemente, Hégel (1754-1831) admite, como Schélling, el proceso necesario y eterno de lo *absoluto,* que no es más que un *cambio de estado* indefinidamente progresivo y fecundo. Sin embargo, se distingue de él, porque parte no ya de lo absoluto en sí, sino de la *Idea,* en la cual ve el principio mismo del ser concreto. Según Hégel, todo parte del *yo,* que se crea al producirse, al mismo

tiempo que se crea el no yo; porque el yo no existe, no se comprende, no se afirma sino en su relación con el no yo.

El yo *se supone,* es la *tesis,* pero al mismo tiempo *se opone* al no yo, es la *antítesis,* y, por lo mismo, se *identifica* con él, es la *síntesis.* Tales son las tres fases sucesivas que toda cosa debe recorrer para llegar á la existencia. Cada síntesis llega á ser, á su vez, el punto de partida de un nuevo progreso, sentándose como una tesis nueva, que, destruída por su antítesis, se realiza en una síntesis superior identificándose con su contradictoria, y así sucesiva é indefinidamente; porque la contradicción es la ley de las cosas como lo es del pensamiento.

—Tales son las principales variedades del panteísmo; pero, sea cual fuere su forma, todas ellas tienen por consecuencia necesaria despojar á Dios de los atributos morales que hacen la persona, para no ver en Él más que una entidad metafísica sin conciencia ni voluntad. En el panteísmo naturalista, Dios no es más que una fuerza inherente á la naturaleza, menos todavía, un ideal cuya realidad es el mundo; en el panteísmo idealista, es el ser universal del cual los otros seres no son más que modos.

Art. II. — *Refutación.*

Consistiendo todo sistema panteísta en afirmar, esencialmente, la identidad substancial de Dios y del mundo, puede refutarse por los mismos argumentos. Presentaremos tres, sacados de la metafísica, de la psicología y de la moral.

§ 1. Argumento *metafísico.*—1. Al proclamar la identidad substancial de Dios y del mundo, el panteísmo afirma que la misma substancia es á la vez finita é infinita, contingente y necesaria, variable é inmutable, pasajera y eterna, etc. Esto es el colmo de la contradicción, como dice Bayle en su Diccionario (art. *Spinosa),* «un buen espíritu preferiría descuajar la tierra con dientes y uñas, antes que cultivar una hipótesis tan absurda.»

En vano Hégel ha querido afirmar la identidad de las contradictorias; no ha logrado conmover esta ley fundamental de todo ser como de todo pensamiento, que una misma cosa no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, ser y no ser.

Y realmente, ¿no es extraño que los que se rebelan al pensar que un Dios bueno haya podido crear un mundo malo, se imaginen resolver la dificultad haciendo entrar ese mundo malo en la esencia misma de lo infinitamente bueno?

2. Se dirá que, cuando menos, Schélling y los evolucionistas no admiten precisamente la identidad actual de lo absoluto y de lo relativo, de Dios y del mundo, sino solamente la evolución lenta y continua de éste hacia aquél y la realización progresiva del primero por el segundo.

—Semejante distinción no evita la contradicción más que para violar con ultraje el principio de causalidad. En efecto, si todo tiene su razón, si todo fenómeno supone una causa, se deduce que no podría existir en el efecto más perfección que en la causa; porque este mismo excedente aparecería, sin causa y sin razón. Ahora bien, al pretender sacar lo absoluto de lo relativo, el espíritu de la materia, la vida de la muerte, el evolucionismo afirma con otros términos, que lo más sale de lo menos, y el ser, de la nada. Es el caso de redargüir con el principio: *Ex nihilo nihil fit,* que el panteísmo opone tan imprudentemente á los partidarios de la creación.

Concluímos, pues, con Aristóteles que, todo movimiento, todo progreso, no pudiendo verificarse sino bajo la acción de una causa ya en acto, es el acto el que preexiste necesariamente á la potencia, lo absoluto á lo relativo, Dios al mundo.

§ 2. Argumento *psicológico.* — 1. Imposible afirmar la unidad absoluta de substancia, sin suprimir, *ipso facto,* toda distinción real entre el yo y el no yo. Por lo tanto, ya no hay personalidad: cada hombre no es más que una forma particular y efímera de la vida universal; tampoco hay libertad ni responsabilidad, porque, si no hay más *yo,* ¿cómo podría haber actos *míos* de los cuales tengo que responder?

Ahora bien, todas estas consecuencias están en oposición flagrante con el testimonio más formal de la conciencia, que proclama con la mayor evidencia la distinción substancial del yo y del no yo, y me atestigua, sin darme lugar á duda, que yo soy un individuo, completo en sí mismo, que se pertenece y no forma parte de un todo superior.

Podemos, concluir, pues, que el panteísmo no contradice menos la conciencia que la razón, y que la multiplicidad de las conciencias individuales es tan incompatible con la unidad de substancia, como la oposición de los atributos observados en los diferentes seres.

2. Agreguemos que en la doctrina panteísta nuestro destino futuro se reduce á la inmortalidad de substancia. Á la muerte, esta partícula de la substancia total llamada *yo,* separada por un instante, será reabsorbida en el gran *Todo* para producir otros fenómenos en el seno de la común naturaleza. Ahora bien, ya lo hemos dicho, es ésa una inmortalidad insignificante que para nosotros equivale al aniquilamiento.

De hecho, decir que Dios no es personal más que en el hombre, y que el hombre no es inmortal más que en Dios, equivale á negar que Dios sea personal, y que el alma sea inmortal.

§ 3. Argumento *moral.* — El panteísmo, metafísicamente absurdo, contrario á los hechos más positivos, es también soberanamente inmoral en sus consecuencias.

1. En efecto, si todo es Dios, ¿en qué vienen á parar el error, la ignorancia, la culpa? Una de dos: ó hay que negar su existencia, porque *divinizarlo todo,* dice Vacherot, *es justificarlo todo, consagrarlo todo;* ó hay que admitir si no un Dios ignorante, un Dios mentiroso, un Dios culpable; en otros términos, hay que negar la evidencia ó afirmar el absurdo.

2. De otro punto de vista, el panteísmo no es más que la forma sabia del ateísmo.

Nada más opuesto en apariencia que decir *Dios es todo, y Dios no existe;* en realidad, esas dos fórmulas son equivalentes teórica y prácticamente. Porque, si Dios existe, es el ser de quien todo depende, y Él no depende de nada, y, entonces, es indiferente afirmar con el panteísmo que todo es Dios, que yo mismo soy Dios y, por consiguiente, independiente, infalible, impecable, ó negar, con el ateísmo, que haya un Dios y, por consiguiente, una ley, una moral, una religión.

Concluímos que tan absurdo es ver á Dios en todas partes como no verlo en ninguna, y, si se ha podido decir de Spinosa que es *un filósofo ebrio de Dios,* Malebranche ha dicho, con no menos razón, que es *el príncipe de los ateos.*

ART. III. — *Objeciones panteístas.*

§ 1. — Objeciones sacadas de la idea de infinito.

1. Dios es infinito, se dice; ahora bien, lo infinito no existe sino con la condición de ser todo; si no sería limitado y susceptible de acrecentamiento, lo que es contradictorio. Nada, pues, existe fuera de Dios, y los seres particulares no son más que modos de la substancia divina. Así raciocinan Hégel, Strauss y Vacherot.

— No hay que confundir la *infinidad* de Dios con la *totalidad* de las cosas. So pena de caer de nuevo en la contradicción de una sola y misma substancia, á la vez contingente y necesaria, material y espiritual, no se puede sostener que Dios sea substancial y numéricamente todo lo que es, sino sólo que Él posee eminentemente toda perfección existente ó posible. De igual modo que el alma humana, que es espiritual, posee en grado superior toda la perfección de la materia, bien que no sea substancialmente materia, así, guardada toda proporción, Dios posee eminentemente todo el ser y toda la perfección del mundo, bien que no sea substancialmente el mundo.

Lo finito puede, pues, existir fuera de lo infinito y el mundo permanecer distinto de Dios, pero con esta triple condición: que Dios posee toda la perfección del mundo en un grado infinito; que toda la perfección que el mundo posee, la ha recibido de Dios; en fin, que Dios se la ha comunicado sin perder Él nada absolutamente.

Ahora bien, estas tres condiciones se verifican al pie de la letra en el mundo y en Dios.

2. Se insiste, diciendo: El mundo no puede distinguirse substancialmente de Dios, á menos de ser con respecto á Él *límite* ó *prolongación*. En el primer caso, Dios no es ya infinito, y, en el segundo, sólo lo es para el mundo; luego, en ningún caso, lo finito podría existir fuera de lo infinito.

— Desde luego, preguntaremos si es más fácil admitir que lo finito forme parte esencial de lo infinito.

Por lo demás, el mundo no es, en realidad, ni límite ni prolongación; no es más que el reflejo y la manifestación de Dios y, como tal, no podría ni agregarle ni quitarle nada.

3. Pero, en fin, si Dios no lo es todo, se puede con-

cebir algo más grande que Dios y agregar algo á lo infinito.

— No, lo finito agregado á lo infinito, lejos de agrandarlo ó perfeccionarlo, no haría más que destruirlo, introduciendo la contradicción. Por otra parte, si la criatura tiene toda su perfección de Dios, y si Dios se la ha comunicado sin perderla, ¿qué ganaría Dios con semejante adición? ¿Se aumenta la autoridad de un príncipe agregándole la de sus oficiales?

§ 2. — Objeciones sacadas de la oposición aparente entre infinito y real.

1. *Toda determinación,* dice Spinosa, *es necesariamente una limitación;* pues no se puede afirmar de un ser que es esto ó aquello, sin negar, por la misma razón, que posee el atributo contrario; luego, el ser infinito es esencialmente indeterminado. Por otra parte, un ser no es real y concreto si no está determinado, es decir, si no posee ciertos atributos que lo constituyen de tal ó cual manera y lo distinguen de cualquier otro ser. Luego un infinito real es una noción contradictoria, y hay que elegir entre un Dios real y viviente que no es infinito, ó un Dios infinito que no es real. Ahora bien, si la palabra Dios tiene un sentido, significa lo infinito; preciso es deducir, pues, que lo que llamamos *Dios* es una pura idea, un ideal, una abstracción, y que sólo el mundo es real.

Con mayor razón no se podría concebir un infinito *personal.* En efecto, la personalidad supone un *yo* que se presenta y se opone á otros *yo.* Ahora bien, lo infinito, abrazándolo y conteniéndolo todo, no podría excluir nada, ni oponerse á nada. Una personalidad absoluta es, pues, un contrasentido.

— La objeción especula sobre un equívoco. La palabra *determinación* puede significar dos cosas bien distintas y aun opuestas.

a) Significa, primeramente, un límite *(terminus, terminare),* un no ser; y, en este sentido enteramente negativo, Dios es necesariamente indeterminado, porque, siendo infinito, no podría ser circunscrito por ningún límite;

b) El vocablo *determinación* se toma también en un sentido muy positivo, para significar una cualidad, un atributo, una perfección; y, en este sentido, Dios es el más *determinado* y, por consiguiente, el más real y el más

concreto de todos los seres, precisamente porque posee todas las perfecciones en un grado absoluto.

En cuanto al argumento sacado de la personalidad, lo hemos invocado nosotros mismos para probar la distinción substancial de la persona *Dios* y de las personas humanas. Sin duda, la personalidad divina abraza y contiene en sí toda la perfección de las personalidades inferiores, pero sin confundirse con ellas.

2. Se dirá que toda determinación no deja de implicar una negación, ya que toda afirmación supone la negación de su contraria.

—¿Qué importa, cuando se trata de Dios, puesto que, al afirmar que es infinito, no excluyo de Él más que el límite, es decir, el no ser?

De esta discusión resulta que es menester distinguir cuidadosamente el *ser puro* en el sentido de Hégel, y el ser ó el *acto puro* en el sentido de Aristóteles. De hecho, estas dos nociones representan precisamente los dos polos extremos de la realidad. El ser puro de Hégel es concebido sin ninguna determinación ni perfección; así es la más vacía, la más pobre, la más abstracta de todas las ideas. Viceversa, el ser puro, en el segundo sentido, es el ser concebido en su plenitud, sin ninguna mezcla del no ser, y, como tal, es la más rica, la más concreta, la más determinada de todas las realidades.

¿Quiere esto decir que esas explicaciones bastan para suprimir el misterio que rodea las relaciones de Dios y del mundo? Lejos estamos de pretenderlo: sólo afirmamos que ellas alejan la contradicción.

La coexistencia de lo finito y de lo infinito seguirá siendo siempre el problema más tremendo de la metafísica, y ninguna inteligencia creada penetrará jamás todo su misterio; porque, para comprender plenamente una relación, la primera condición que se impone, es conocer perfectamente sus dos términos.

Contentémonos, pues, con saber que esa relación existe; que no consiste en una simple colaboración, y menos aún en una lucha entre poderes iguales y soberanos, como lo supone el dualismo, ni en una simple relación de substancia de modos, como lo pretende el panteísmo, sino en una relación de causa á efecto, de una causa infinita y

eterna á un efecto finito y temporal, como lo demuestra la doctrina de la creación; y, por consiguiente, que Dios es el ser trascendental, anterior, exterior y superior al mundo, perfección absoluta, síntesis viviente de lo ideal y de lo real.

Las relaciones de Dios y del mundo no se limitan á la creación. Dios, después de haber creado el mundo, lo conserva y lo gobierna siguiendo leyes muy sabias. Lo que quiere decir, en otros términos, que Dios no solamente es Creador, sino también *Providencia.*

CAPÍTULO IV

LA PROVIDENCIA

En un sentido muy general, la palabra *Providencia* no manifiesta otra cosa que los atributos morales de Dios, sabiduría, poder y bondad, en cuanto tienen á la criatura por objeto. Así entendida, se extiende también á la *creación.* Sin embargo, ha prevalecido el uso de restringir su significación á la *conservación* y al *gobierno* del mundo por Dios.

En este sentido, la Providencia puede definirse así: la *acción constante que Dios ejerce sobre la criatura para conservarla y dirigirla á su fin con sabiduría y bondad, según el orden que ha establecido por la creación.*

La Providencia es negada por el fatalismo, que no ve en el mundo más que casualidad ó destino inexorable; por todos los sistemas panteístas, que no reconocen atributos morales en Dios; por Aristóteles, según el cual Dios no podría conocer el mundo ni obrar sobre él sin perder algo de su infinita perfección; en fin, y más recientemente, por ciertos filósofos que, al admitir la creación, pretenden que el mundo, una vez creado, se conserva por su propia fuerza y se gobierna por sus propias leyes. Este error es designado con el nombre de *deísmo*[1].

[1] En el siglo XVIII, dábase el nombre de *deístas* á los que, en cuestión de religión, no admitían más que lo que la razón natural puede establecer. Nosotros los llamamos hoy *racionalistas.*

Expondremos y demostraremos sucesivamente la *conservación* y el *gobierno* del mundo por Dios.

Art. I. — *Conservación.*

§ 1. *Demostración.* — 1. La conservación del mundo puede, desde luego, deducirse de la naturaleza y de los atributos de Dios. En efecto, Dios es el ser absoluto del cual todo depende de toda manera y bajo todo sentido. Ahora bien, si el mundo, una vez creado, pudiera durar sin el concurso efectivo de Dios, sería á ese respecto independiente de Él.

La consecuencia es que, para aniquilar un ser, Dios no tiene necesidad de obrar positivamente; le basta suspender su acción conservadora, y la criatura vuelve á caer por sí misma en la nada.

2. La conservación se deduce también de la naturaleza del mundo.

Siendo las partes del tiempo independientes únas de ótras, y no siendo jamás el instante que precede la razón suficiente del que sigue, resulta de ello que el ser contingente puede á cada instante dejar de existir. Su duración, su persistencia en el ser, exige, pues, una causalidad positiva, que no es otra sino aquella que le ha dado la existencia.

Dios sólo puede, pues, conservar el mundo, y lo conserva por la misma acción que le ha dado el ser al crearlo. Como dice Santo Tomás, *Dios no conserva de otro modo las cosas en el ser que les ha dado una vez, sino dándoselas siempre.*

La conservación es, pues, según la expresión de Descartes, *una creación continuada...* de suerte que, *si Dios retirase una vez su concurso, todas las cosas que Él ha creado volverían inmediatamente á la nada.*—(Carta 62.)

§ 2. — Falta precisar lo que se entiende por *creación continuada.* Dos maneras hay de comprender esta teoría cartesiana: úna, racional y justa; ótra, peligrosa é inexacta.

1. Malebranche concibe la creación continuada como si Dios dejase á cada instante caer á su criatura en la nada, á fin de sacarla de nuevo por medio de una creación *continuamente renovada;* de modo que, las cosas, aniquila-

das á cada instante, son positivamente creadas por Dios en todos sus estados sucesivos, poco más ó menos como se suceden las imágenes en el cinematógrafo.

—Semejante hipótesis es evidentemente inadmisible; porque llega hasta suprimir toda actividad y toda causalidad creadas, á hacer de Dios la única causa de todo lo que sucede en el mundo, y, por consiguiente, á hacerle responsable del mal moral. En una palabra, es el *ocasionalismo* con todas sus consecuencias.

2. Leibniz rechaza con razón esa interpretación. Según él, la persistencia de las cosas en el ser no es el resultado de una creación sin cesar *renovada,* sino más bien de una creación *prolongada,* en el sentido que, habiendo Dios dado, en su origen, á cada criatura la existencia con cierto poder para obrar, Él le continúa dando por un acto positivo de su voluntad esa existencia y esa fuerza, á fin de que pueda durar y obrar según su naturaleza.

3. Lo que importa tener presente, es que el mundo no continuaría existiendo, si Dios no continuase obrando sobre él; que el decreto divino que ha sacado al mundo de la nada, no podría bastar para explicar su persistencia en el ser, sino porque Dios ha decretado además su duración por un tiempo determinado. Porque, siendo la duración del mundo un efecto realmente distinto del primer instante de su existencia, exige, también, una causalidad positiva. Y he ahí por qué el acto conservador y el acto creador, que se identifican sin duda ante los ojos de Dios, no podrían identificarse ante los de la criatura.

Tal es, en sus rasgos esenciales, la doctrina de la *conservación.*

Art. II. — *Gobierno.*

La Providencia de Dios no se limita sólo á conservar el mundo, lo gobierna también con sabiduría y bondad; prevé y dispone todas las cosas según un plan concebido de antemano, al mismo tiempo que provee á las necesidades de cada ser, dándole todos los medios proporcionados á su destino, de tal suerte, que bien se puede afirmar que acá en la tierra, nada sucede sin mandato ó permiso de Dios.

§ 1. — La Providencia y el gobierno del mundo por Dios se demuestran *à priori* y *à posteriori.*

1. *À priori.* — La criatura, para alcanzar su fin, reclama imperiosamente ser auxiliada y dirigida en su acción y en su tendencia, y Dios, que le ha asignado este fin, no puede, sin contradecirse, negarle aquello sin lo cual no podría conseguirlo. Dios no se contenta, pues, con producir los seres y conservarlos, los ayuda y los gobierna positivamente hacia su fin, según el plan que Él se propone.

Para que fuese de otro modo, sería preciso que Dios careciera, ó bien de *ciencia* para prever sus necesidades, ó bien de *poder* ó de *bondad* para poder y querer subvenir á ellas. Ahora bien, hemos probado que Dios posee esos atributos en un grado infinito; luego existe la Providencia, y no se puede negarla sin negar alguno de los atributos morales de Dios, y, por consiguiente, á Dios mismo.

2. *À posteriori.* — *a)* Á pesar de algunas irregularidades aparentes, no cabe dudar que el mundo ofrece el espectáculo de una armonía admirable. Ahora bien, este orden y esta armonía no se explican sino por la acción incesante de Aquel que ha creado el universo y le ha dado sus leyes tan sencillas como fecundas;

b) Ese orden se manifiesta, no solamente en el mundo físico, sino de una manera más sorprendente aún, en el mundo moral y en los acontecimientos de la historia. En efecto, cuanto más alto se mira, más evidente se presenta esa marcha constante de la humanidad hacia un objeto fijado de antemano, y más se convence úno, con Bossuet, que *ese prolongado encadenamiento de causas particulares que hacen y deshacen los imperios, depende de las órdenes secretas de la divina Providencia.*—(Discurso sobre la historia universal.)

c) Por otra parte, la ley del mundo, tomada en su conjunto, es, incontestablemente, una ley de progreso: progreso físico y económico, progreso intelectual y hasta moral, como ya lo hemos explicado en su lugar. Ahora bien, este progreso, que se persigue á pesar de los egoísmos y del conflicto de las pasiones, es evidentemente exterior y superior á las voluntades y á las intenciones humanas; es necesario, pues, buscar su principio en una inteligencia y en una voluntad trascendentales que no pueden ser más que Dios.

3. La Providencia se prueba, en fin, por el *consenso*

universal. Que todos los pueblos hayan admitido la acción de Dios en el mundo, y su intervención en los acontecimientos humanos como en los accidentes físicos, se comprueba por las oraciones, invocaciones y sacrificios por cuyo medio se han esforzado siempre para hacerse favorable esa poderosa soberanía, ya para obtener favores, ya para alejar los flagelos que los amenazaban.

§ 2. — 1. Tocante al *objeto* y á la *extensión* de ese gobierno divino, no sólo abraza la marcha del conjunto y el fin general del mundo, sino que se extiende también á cada ser en particular con tanta solicitud como si toda la creación le correspondiese á él solo. He ahí por qué, además de la *Providencia general* que mantiene la armonía universal, hay que admitir una *Providencia especial* que vela sobre cada individuo, por insignificante que parezca.

2. Si ningún ser, aun el más miserable, escapa á la solicitud divina, ya se comprenderá que el hombre, por razón de su naturaleza de ser moral y de sus necesidades más extensas, sea el objeto de una Providencia todavía más asidua y más especial. En efecto, á la sabiduría y á la bondad, que abarcan toda la creación, vienen á agregarse además, cuando se trata del ser inteligente y libre, la *autoridad* moral, que le traza su camino, la *justicia*, que retribuye á cada uno según sus obras, en fin, el *amor* propiamente dicho, que sólo se tiene á las personas.

Art. III. — *Objeciones.*

§ 1. — Objeciones sacadas de la *naturaleza de Dios.*

1. Aristóteles pretende que Dios no puede conocer el mundo, ni gobernarlo como causa eficiente, sin perjuicio de su infinita perfección; que este conocimiento y esta acción, siendo necesariamente finitos, no irían más que á introducir el *poder* en el que es *acto puro,* y á desviar el pensamiento absoluto de la serena contemplación de sí, que es su vida, su perfección, su esencia misma.

— Se puede responder á esto:

a) Que esa ignorancia del mundo pone en Dios el *poder* mucho más evidentemente que el conocimiento que de él pudiera tener; porque si es difícil comprender cómo puede Dios conocer y gobernar lo finito, es mucho más difícil todavía comprender que Él pueda ignorar algo. Des-

pués de todo, vale más ver la imperfección para amarla y enriquecerla, que desdeñarla;

b) El escrúpulo de Aristóteles procede de una falsa idea de la perfección divina. Siendo Dios absolutamente simple, no se podría admitir en Él ninguna división, ninguna distinción real ni aun lógica entre su esencia, sus atributos y sus actos. Desde luego, confundiéndose todo acto divino con la esencia divina, es necesariamente eterno é infinito como ella; solamente el término exterior de esta acción ó de este pensamiento es temporal y finito;

c) De hecho, ese acto divino, que es Dios mismo, equivaliendo en su infinita simplicidad y en su absoluta inmutabilidad á una infinidad de actos finitos, puede muy bien tener por términos efectos finitos, múltiples y sucesivos, sin contraer con ellos ninguna relación incompatible con su infinita perfección;

d) Por lo demás, el conocimiento y gobierno del universo no podrían ni por un solo instante desviar á Dios de la contemplación y del amor de sí mismo. Dios ve y conoce su esencia; y por esa intuición eterna conoce al mismo tiempo el principio y el prototipo de todas las cosas, así como el poder que las realiza fuera de Él. He ahí cómo, conociéndose á sí mismo, Dios conoce todas las cosas; cómo, amándose á sí mismo y á su gloria, quiere y ama á todas las criaturas.

2. Se dice: Esa intervención constante de Dios en los sucesos de este mundo ¿no va á introducir en él la sucesión? ¿Cómo no admitir que Dios modifique sus designios y, como un obrero poco diestro, enmiende sin cesar su obra para completarla ó repararla?

—No, no hay ni variación ni sucesión en Dios. Con un solo acto eterno, infinito é inmutable, que es Él mismo, Dios decreta la existencia del mundo, su conservación y su gobierno, en su conjunto y en todos los detalles; sólo que ese decreto eterno produce sus efectos sucesivamente, según las condiciones y en el momento prescriptos por Dios.

§ 2.—Otro grupo de objeciones contra la Providencia se saca de la *criatura* misma.

1. Se ha pretendido que esa acción de Dios sobre el hombre para dirigirlo según un plan preconcebido era incompatible con la libertad humana.

—Recordemos aquí la regla tan razonable formulada por Bossuet: «Cuando dos verdades son demostradas por los argumentos que les convienen, no hay que abandonar ni la úna ni la ótra, aun cuando no se comprenda del todo la relación que las une». Ahora bien, ya hemos demostrado que el hombre es libre, y por otra parte, que nada sucede sin la orden ó permiso de Dios. Luego, aunque no comprendamos la concordancia de estas dos verdades, hay que deducir que el hombre, al hacer libremente lo que quiere, no hace, sin embargo, más que lo que Dios quiere ó permite.

2. Se objeta también que ciertos detalles ínfimos son indignos de la solicitud divina. Tal era la opinión de Cicerón, cuando decía: *Magna dii curant, parva negligunt.*

—Ésos son puros antropomorfismos. Dios no se degrada dirigiendo á su fin seres que no se ha creído indigno de crear; además:

> Au regard de celui qui fit l'immensité,
> L'insecte vaut un monde: ils ont autant coûté,
>
> LAMARTINE.

Platón ha comprendido mejor la Providencia: «No digamos que Dios, que es muy sabio, que quiere y puede cuidar de todo, olvida las cosas pequeñas, como podría hacerlo un obrero malo é indolente, disgustado del trabajo». —*(De las Leyes,* X.)

3. Pero la mayor objeción contra la Providencia es la que se saca de la existencia del mal en el mundo. Por eso la discutiremos con el desarrollo que se merece.

CAPÍTULO V

EL PROBLEMA DEL MAL

Existe el mal en el mundo; imposible negarlo, con el panteísmo; imposible divinizarlo, con el dualismo ¿Cómo, pues, concordar su existencia con la Providencia divina? ¿Cómo un Dios infinitamente bueno puede ser el autor del mal; cómo puede permitirlo?

En efecto, ó Dios podía impedirlo y no ha querido, y

entonces, dónde está su *bondad?* Ó, queriéndolo, no ha podido, y entonces, dónde está su *poder?* En ambos casos, ¿dónde está su infinita *perfección,* y en qué consiste su Providencia?

Así raciocinan Epicuro y, después de él, Bayle y los deístas.

—También se dice: Cuando una de las dos contrarias es infinita, la otra contraria queda, por la misma razón, suprimida; una luz infinita suprime necesariamente toda obscuridad, y el frío es incompatible con lo infinitamente caliente. Luego, si existe un infinitamente bueno, el mal no podría existir. Es así que hay mal en el mundo; luego no existe lo infinitamente bueno. De donde este célebre dilema que resume el problema entero de la teodicea: *Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?*

Para resolver esta grave objeción y vindicar á la Providencia de los ataques de los incrédulos, escribió Leibniz sus *Ensayos de Teodicea.* Nosotros no haremos más que resumir sus explicaciones y reproducir aquí sus argumentos.

Leibniz se aplica, desde luego, á determinar la naturaleza del mal.

Art. I. — *Naturaleza del mal.*

1. En sí y metafísicamente, el bien y el ser son rigurosamente idénticos; sólo media entre ellos una diferencia de aspecto. El ser es tomado *absolutamente,* mientras que el bien es el ser considerado *relativamente,* es decir, como conveniente á alguien ó para algo. Siendo el mal lo opuesto al bien, metafísicamente resulta el no ser; y, por lo tanto, no puede existir en sí, sino solamente como mezclado con el ser. *Malum non potest esse purum, absque commixtione boni,* decían los antiguos.

Ahora bien, el no ser mezclado con el ser constituye precisamente lo que se llama el *límite,* es decir, la negación de una perfección ulterior, y, desde luego, es inútil, para explicar la existencia del mal, recurrir á una acción positiva; basta admitir una suspensión, una cesación en la causalidad. De donde el axioma: *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem.*

2. Pero esta falta de perfección es susceptible de un

doble carácter: puede ser una simple *ausencia,* y puede tener el carácter de una *privación,* de un verdadero *defecto;* de ahí las verdaderas especies de mal.

Se distingue el mal *metafísico,* el mal *físico* y el mal *moral.*

a) El mal *metafísico* no es otra cosa sino el límite puro y simple. Los antiguos lo definían *negatio ulterioris perfectionis.* Es ese mal puramente negativo, que resulta de la ausencia de una perfección no exigida por la naturaleza. Así, la planta, que no tiene ojos para ver, y el hombre, que carece de alas para volar, he ahí dos males metafísicos;

b) Al contrario, el mal *físico* y el mal *moral* son males positivos, verdaderos desórdenes, que resultan, no simplemente de un límite ó de una ausencia, sino de una *privación* muy real de algún bien conveniente á la naturaleza y más ó menos exigido por ella: *negatio perfectionis debitæ,* decían los antiguos. Así, un hombre sordo ó ciego, he ahí un mal físico, y un hombre vicioso, he ahí un mal moral.

El mal *físico* comprende todos los desórdenes de la naturaleza exterior: terremotos, inundaciones, incendios, etcétera, y en particular los males del ser sensible, tales como el sufrimiento, las enfermedades y la muerte; mientras que el mal *moral* comprende todos los desórdenes de la vida moral, como la culpa, el vicio, la dicha de los malvados y la desgracia de los justos.

3. Sin embargo, aunque distinto, el mal metafísico no por eso deja de ser la condición y la raíz de los otros dos. En efecto, hemos visto en Psicología, que el sufrimiento resulta esencialmente de una lucha en la cual el ser sensible lleva momentáneamente la peor parte. Si Dios hubiera acrecentado nuestra fuerza de reacción y de resistencia, lo que es actualmente esfuerzo penoso para nuestra debilidad, sería un juguete y un placer para nuestro organismo más robusto, disminuyendo otro tanto el imperio del dolor. Del mismo modo que, si Dios nos hubiera dotado de una libertad más perfecta y de una inteligencia más firme, seríamos menos inclinados al mal. En último análisis, el mal físico y el mal moral resultan también, aunque indirectamente, de una suspensión de la causalidad, y, por consiguiente, se puede aplicar al mal, en general, el axioma citado: *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem.*

Luego, concluye Leibniz, atribuir el mal á la acción de un principio infinitamente malo, como lo hacen los maniqueos, es una hipótesis tan absurda como si, para explicar la noche y el frío, se admitiese la existencia de un sol negro y de hielo, distinto del sol caliente y luminoso, fuente de luz y de calor.

Un solo principio basta, pues, para explicar el mundo: de su causalidad positiva nace el bien, y de la cesación de su causalidad resulta el mal.

Queda refutado el dualismo; falta responder á sus objeciones.

Art. II. — *Respuesta á las objeciones.*

Sentados estos principios, fácil es demostrar que la existencia del mal en el mundo no es incompatible con la Providencia.

§ 1. — Objeción sacada del mal *metafísico.*

No siendo el mal metafísico otra cosa que el límite, claro está que Dios no podía evitarlo sino no creando; porque toda criatura es necesariamente limitada.

La cuestión equivale, pues, á preguntarse si la creación es compatible con la bondad y la sabiduría de Dios, ó si es preferible para la criatura ser limitada, ó no existir. Ahora bien, semejante pregunta lleva consigo la respuesta.

§ 2. — Pero el mal *físico,* se dice, las catástrofes tan frecuentes, las guerras, las plagas de toda especie, las enfermedades, la muerte, en fin, ¿cómo todo esto es compatible con la bondad infinita de Dios? ¿Puede un padre obrar así ó aunque no sea más que dejando sufrir á sus hijos? Una de dos: ó Dios, queriendo suprimir el desorden, no lo ha podido, y entonces dónde está su poder? ó, pudiéndolo, no lo ha querido, y entonces dónde está su bondad? En ambos casos, ¿dónde está su infinita perfección? *Si Deus est, unde malum?*

— 1. Y, desde luego, ¿quién probará que los desórdenes de la naturaleza exterior no tengan también su razón de ser? De hecho, podemos alegar siempre nuestra ignorancia; porque para juzgar la obra de Dios, sería indispensable conocerla en su conjunto y en sus partes; ahora

bien, nuestra ciencia es tan limitada, las finalidades externas nos son tan poco conocidas, que no se podría sacar de ellas ninguna objeción seria contra una verdad demostrada *à priori* tal como la Providencia.

Por lo demás, si estos desórdenes nos sublevan, es porque se traducen en sufrimiento para el ser sensible; el *sufrimiento,* tal es, pues, la gran objeción física contra la Providencia. ¿Cómo resolverla?

2. Leibniz establece desde luego que el hombre es causa responsable de una gran parte de sus sufrimientos; los multiplica por la pasión, los exagera por la imaginación, los envenena por los celos y el amor propio. Se ha dicho: *¡ Cuántos males que nunca han existido nos hacen sufrir !*

Leibniz demuestra en seguida que Dios ha podido permitir el mal físico sin perjuicio de su sabiduría y de su bondad. Porque, dice, el dolor es para la criatura la *consecuencia* y la *condición* de un gran bien.

a) Es la *consecuencia* de la sensibilidad que es una perfección.

De hecho, la sensibilidad es la facultad de gozar lo mismo que de sufrir; y puede decirse, en general, que en este mundo los goces ó placeres se llevan la palma sobre los sufrimientos, porque todo ser sensible prefiere la vida á la muerte.—(Cf. la fábula de *La Muerte y el Leñador);*

b) El sufrimiento es también la *condición* de un gran bien: es la salvaguardia de la vida física, el aguijón del progreso, la expiación de la falta, la condición de la virtud y del mérito; desarrolla nuestras más nobles facultades, nos aparta de los bienes perecederos de esta vida y nos hace tender más eficazmente hacia Dios. *La adversidad,* dice Montaigne, *es el crisol para recocer el alma.* Se puede concluir que Dios ha tenido buenas razones para permitir el mal físico, y, por consiguiente, que el dolor y las enfermedades no son contrarios á su sabiduría y bondad[1].

3. Queda, en fin, la *muerte,* que se representa como la

[1] *Esos instrumentos de cirugía, cuya vista nos hace palidecer, como la sierra, el trépano, el fórceps, el litótomo, etc., no han sido, indudablemente, inventados por un genio enemigo de la especie humana ; pues bien, esos instrumentos son en la mano del hombre, para la curación del mal físico, lo que el mal físico en la de Dios, para la extirpación del verdadero mal.*—(J. de Maistre, *Veladas de San Petersburgo,* 9.)

suprema injusticia y el escándalo de la Providencia. Ahora bien, hemos visto, al hablar del destino del alma, que, lejos de ser el término de la vida, la muerte no es más que el tránsito á una nueva vida en la cual la sabiduría, la santidad y la bondad de Dios hallan su más completa y definitiva justificación.

§ 3. — Después del mal físico, se opone el mal *moral*. Aquí es dónde la objeción adquiere toda su fuerza. Porque, en fin, dícese, el mal moral es la injusticia, es el pecado, el desprecio y la violación de una ley cuya observación *debe querer* Dios. Luego, si en la hipótesis de la creación, Dios no ha podido evitar el mal metafísico; si ha podido, sin perjuicio de su bondad, permitir el mal físico, su santidad y su justicia infinitas le obligan absolutamente á impedir el mal moral.

— 1. Notemos desde luego que Dios no es, de ningún modo, la causa del mal moral, que no lo quiere de ninguna manera; la prueba está en que lo prohibe severamente y lo castiga con rigor[1]. Por lo tanto, si se ha cometido una falta y si hay violación de la ley divina, el hombre es la única causa responsable.

2. La cuestión es saber si es compatible con la sabiduría y la bondad de Dios crear al hombre pecador y darle el poder de violar su ley.

—Nosotros no tememos contestar afirmativamente.

En efecto, dice Leibniz, esta posibilidad del mal moral es para el hombre la *consecuencia* de un gran bien, que es la libertad, y la *condición* de un bien más grande todavía, que es el mérito.

a) En efecto, Dios no podía suprimir la posibilidad de obrar mal sino á condición de negar al hombre la libertad, ó de dársela completa y perfecta; es decir, ó rebajándolo al nivel del animal, lo que hubiera sido un retroceso, ó haciéndolo igual á Dios, lo que es un absurdo. Ahora bien, la libertad, aun imperfecta, es nuestra más noble prerrogativa; es una gratificación digna de la bondad divina;

b) Por otra parte, la posibilidad del mal moral es la

[1] Notemos que Dios no puede querer ningún mal *absolutamente* y por sí mismo; quiere el mal metafísico *como condición* del ser creado; quiere el mal físico *como medio* de un bien mayor. En cuanto al mal moral, Dios no puede quererlo *ni absoluta ni relativamente;* sólo puede permitirlo por cierto tiempo

condición del *mérito.* En efecto, Dios quiere que el hombre observe su ley, no ciega y fatalmente como el animal irracional, sino moral y meritoriamente; ahora bien, sólo existe mérito cuando se hace un bien espontáneamente, y de cuya acción podíamos prescindir no haciéndolo.

Dios, pues, ha podido crear al hombre pecador sin perjuicio de su bondad y de su santidad. *Si tollis pugnam, tollis et coronam,* dice un santo Padre; *si tollis libertatem, tollis et dignitatem.*

«¡Qué!, exclama J. J. Rousseau, para impedir que el hombre fuese malo, hubiera sido necesario limitarlo al instinto y convertirlo en bestia? No, Dios de mi alma, yo no te reprocharé nunca el haberlo hecho á tu imagen, á fin de que pueda yo ser libre, bueno y feliz como Tú». — *(Emilio,* IV.)

— Concluímos que la existencia del mal, sea cual fuere la forma con que se presente, no constituye una objeción irrefutable contra la divina Providencia.

Existe, pues, el mal en el mundo; ¿pero en qué proporción? ¿Cuál es la relación del mal con el bien? Dos teorías extremas se presentan á la vista: el optimismo pretende que este mundo es el *mejor posible;* el *pesimismo,* al contrario, sostiene que no puede ser peor.

CAPÍTULO VI

EL OPTIMISMO

1. Al hablar de *optimismo,* no entendemos aquí esa feliz disposición del espíritu, que consiste en ver de preferencia el lado bueno de las cosas, sino la teoría filosófica, según la cual el mundo es lo mejor posible. Esta cuestión del valor del mundo depende evidentemente de la metafísica; porque el mundo nos es muy poco conocido, para permitirnos resolverla *à posteriori,* por la comparación experimental del bien y del mal que encierra.

2. Según lo que se ha dicho precedentemente, claro está que todo sistema panteísta es necesariamente *optimista;* porque, si el mundo es Dios, es perfecto y no

comporta ningún mal. *Nada hay de vil en la casa de Júpiter,* decían los estoicos; y Spinosa reconocía que, «resultando el mundo del desarrollo necesario de la naturaleza divina, debe poseer el más alto grado de perfección posible». — *(Ética,* I.)

También Platón es optimista, y la razón que da es digna de él: *Dios era bueno,* dice en el *Timeo, y el que es bueno no podrá experimentar ninguna especie de envidia. Por esto El ha querido que toda cosa se le asemejase y fuese buena como Él, en cuanto es posible. El mejor de los seres no ha podido, pues, hacer más que la mejor de las obras.*

3. Entre los modernos, se distinguen dos formas de optimismo: El optimismo *absoluto,* según el cual el mundo actual es el mejor de todos los mundos posibles, sostenido por Malebranche y sobre todo por Leibniz; y

El optimismo *relativo,* propuesto por Santo Tomás, Fenelón, Bossuet, y la mayor parte de los teólogos, según los cuales, el mundo, no obstante ser muy bueno y verdaderamente digno de Dios, podría, sin embargo, ser mejor.

Art. I. — *El optimismo absoluto.*

§ 1. *Exposición.* — 1. Malebranche establece su optimismo sobre un doble argumento.

a) Siendo Dios, dice, la sola causa verdadera, se desprende que el mundo es, en cada uno de los instantes de su duración y en cada uno de sus detalles, la obra exclusiva de Dios. Ahora bien, Dios, que no crea sino para su gloria, ha debido realizar el mundo que manifieste mejor sus divinos atributos, es decir, lo más perfecto;

b) Las cosas de este mundo no son, sin duda, perfectas en sí mismas; pero Dios ha suplido á la imperfección inherente á la criatura enviando á su Hijo á la tierra. Así, según Malebranche, el Hijo de Dios se habría encarnado, haciendo abstracción del pecado original, sólo para que el mundo fuese absolutamente digno de Dios.

— Como se ve, el optimismo de Malebranche descansa, por una parte, sobre su *ocasionalismo,* que hemos refutado en otro lugar, y por la ótra, sobre una opinión que escapa á la discusión filosófica.

2. Leibniz ha propuesto el optimismo bajo su forma

más especiosa. En el momento de la creación, dice, todos los mundos posibles estaban presentes ante el pensamiento de Dios. Luego no se puede dar ninguna razón suficiente de la elección que Dios ha hecho, sino la mayor perfección del mundo actual; porque preferir deliberadamente lo peor á lo mejor, equivale á preferir el no ser al ser, el mal al bien, lo que es irracional. Luego el mundo actual es el mejor de todos los mundos posibles.

§ 2. *Discusión.* — Tres objeciones muy graves pueden hacerse al optimismo de Leibniz.

1. Aplicando á Dios los principios de su determinismo psicológico, Leibniz compromete la libertad divina como ha comprometido la libertad humana. En efecto, si Dios se determina por lo mejor, como el ser vale más que el no ser, se deduce, no sólo que Dios no puede escoger un mundo de perfección menor, sino que tampoco es libre de crear ó de no crear.

De nada sirve alegar con Leibniz que esa necesidad, que encadena á Dios, resulta, no de una ley externa, sino de su naturaleza misma; porque, sea cual sea su procedencia, no por eso deja de suprimir la posibilidad de escoger, que es la esencia misma de toda libertad.

Nosotros sostenemos, por el contrario, que un bien menor no es necesariamente un mal; que, por lo mismo que encierra cierto grado de ser y de perfección, puede ser el objeto de una voluntad racional; y, por consiguiente, que el mundo actual, aun pudiendo ser mejor, no es indigno de la elección que Dios ha hecho de él.

2. Otra consecuencia del optimismo absoluto, es que el progreso y la virtud en él son quimeras. En efecto, imposible mejorar una obra perfecta; el crimen mismo queda justificado, como formando parte integrante del mejor mundo que se puede concebir, poco más ó menos, como las sombras son necesarias al cuadro.

3. Pero la objeción más radical, es que la idea misma de un *optimum* creado es un contrasentido. De hecho, la serie de los mundos posibles es indefinida como la serie de los números; ahora bien, en una serie indefinida, no hay, no puede haber último término. Luego, sea cual fuere la perfección de las criaturas, dando por sentado que no podría ser infinita, se podrá concebir siempre una más grande.

4. Hay que reconocer que Leibniz elude en parte estas dificultades. Según él, ese mejor posible no es precisamente el mundo tal como es ó será en tal ó cual momento de su existencia, sino el mundo considerado en el conjunto de su duración progresiva é indefinida, con todas las perfecciones que recibirá en la sucesión de los siglos. Leibniz admite también que lo mejor absoluto no puede realizarse en ningún instante de la duración; pero pretende que teniendo el mundo delante de sí un porvenir ilimitado, tiende y tenderá siempre hacia la perfección infinita sin alcanzarla jamás. Ahora bien, esa serie indefinida de mundos indefinidamente perfectibles es la que constituye el mundo mejor.

— Aun entendido así y atenuado, el optimismo absoluto no nos parece aceptable.

a) Descansa sobre varias hipótesis muy contestables ó aun notoriamente falsas, tales como la extensión y la duración ilimitadas del universo material, el número infinito de sus componentes, el progreso continuo y fatal de sus desarrollos sucesivos;

b) Después, admitiendo que el valor del mundo, ya se considere como indefinidamente progresivo ó como fijado una vez por todas, no podría en ningún caso ser infinito, el optimismo absoluto implica siempre el absurdo de un poder infinito actualmente agotado por un efecto finito.

Art. II. — *El optimismo relativo.*

Si el *optimismo absoluto* es inaceptable, pretendemos que no se puede úno negar á admitir cierto *optimismo relativo*. En otros términos, afirmamos que, si el mundo no es *absolutamente* el mejor de todos los mundos posibles, es bueno en sí, muy bueno, el mejor *relativamente* al fin que Dios se ha propuesto.

Y es fácil comprenderlo. Siendo todo efecto necesariamente finito, Dios, al crearlo, no podía tener otro objeto que procurarse cierto grado de gloria para sí, y para el hombre cierto grado de felicidad; pero á su sabiduría correspondía escoger el medio más adecuado á este fin; porque la sabiduría consiste precisamente, como la hemos definido, en escoger un fin digno de sí, y en tomar los medios más eficaces para conseguirlo.

Ahora bien, ese medio es el mundo; el mundo es, pues,

el mejor, no en sí y absolutamente, sino *relativamente* al objeto que Dios se ha propuesto en la creación. Y he ahí cómo el mundo actual es muy digno de la sabiduría, de la omnipotencia y de la bondad del Creador, que no por eso quedan agotadas.

CAPÍTULO VII

EL PESIMISMO

ART. I. — *Exposición de la doctrina.*

§ 1. — El pesimismo es una concepción muy antigua de la vida y del mundo, que parece haber tenido su cuna en la India, y que ocupa cierto lugar en la historia del pensamiento moderno. Preséntase bajo diversas formas.

1. Existe, desde luego, ese pesimismo de *temperamento,* resultado de una melancolía enfermiza y vanidosa, de las decepciones de la vida, del *tædium vitæ,* que se complace en no considerar más que los lados sombríos de la realidad, y en desesperar de los hombres y de las cosas.

2. Hay un pesimismo *literario* y *poético,* puesto en moda por Byron, Leopardi, M.me Ackerman, y para el cual el mundo no es más que un objeto de desprecio ó de lástima y, por consiguiente, de blasfemia contra su autor.

3. Existe también un pesimismo *religioso,* representado por el budismo. Según Zakya-Mouni, que es su padre y su profeta, el mundo no es más que un mal sueño ó desvarío; por más que hagan los seres para metamorfosearse sin cesar, no se libran del sufrimiento, que es la ley y el fondo esencial de toda vida. Por eso el único remedio consiste en ahogar en sí el *querer vivir,* renunciando á la acción, á fin de llegar poco á poco al aniquilamiento de su personalidad, es decir, á la *nirvana,* que es la única felicidad de la cual somos capaces.

4. En fin, el pesimismo *filosófico,* el único del cual nos ocuparemos aquí; es un sistema según el cual el mundo es esencialmente malo, y, por una especie de progreso al revés, tiende cada día á serlo más y más.

§ 2. — Sus principales representantes son Schopenhauer y Hartmann.

1. Schopenhauer (1788-1860), en su obra intitulada: *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung),* se declara por un pesimismo *absoluto.* Reconoce, sin duda, que el mal absoluto es en sí una pura nada, y que el mundo encierra el ser, es decir, el bien; pero, si se le va á hacer caso, sólo encierra lo que puede servir de soporte al mal, al dolor y al crimen; por eso resulta el peor de todos los mundos posibles. Es la obra de lo que Schopenhauer llama la *Voluntad,* es decir, de una fuerza ciega y malvada, que, presente en todas partes, bajo forma de tendencia sorda en la planta y en el mineral, bajo forma de instinto y de facultad consciente en el hombre y en el animal, impele á todos los seres á conservarse, á desarrollarse, á propagarse, y esto para su desgracia; porque vivir, es sufrir: *Leben ist leiden.*

El remedio es renunciar á la vida, no por el suicidio, que no impide el renacimiento indefinido del ser, sino por el aniquilamiento de este *querer vivir,* ciego y absurdo, causa de todo el mal, es decir, por la *nirvana* búdica.

2. Hartmann (1842) desarrolla, en la filosofía de lo *Inconsciente,* una especie de *pesimismo relativo,* según el cual, el mal, sin estar excluído de todo bien, es de tal modo preponderante, que la no existencia del mundo hubiera sido preferible á su existencia. Según Hartmann, el mundo tiene por principio lo *Inconsciente,* especie de idea absoluta que se ignora á sí misma.

El hombre se imagina que ha sido hecho para la felicidad. Ha creído desde luego conseguirla desde esta vida: era la ilusión antigua; la fragilidad y la nada de los placeres, de la fortuna, de los honores no han tardado en desengañarlo. Entonces se ha mecido en la esperanza de una felicidad ultraterrestre: es la ilusión cristiana de la edad media; pero la inmortalidad del alma es otra quimera. En nuestros días, se sueña para la humanidad futura una dicha indefinidamente creciente por el progreso de las ciencias y de la industria: es la ilusión moderna; ¿en qué esas esperanzas lejanas, aun suponiéndolas fundadas, pueden compensar los males presentes de los que sufren y se desesperan? Tales son para Hartmann *las tres fases de la ilusión.*

La conclusión, es que la felicidad no existe, y que la vida no merece la pena de vivirla, porque no es más que la lucha con la certeza de ser vencido. El medio de librarnos

de ella, es el de aprovecharnos de los descubrimientos de la ciencia para consumar un inmenso *suicidio cósmico.* — Bahnsen, otro presimista, pretende que, aun esa esperanza misma nos es negada, que el mal es tan indestructible como el ser.

Art. II. — *Discusión.*

Los argumentos pesimistas pueden reducirse á tres:

1. Una teoría psicológica de la acción y de la voluntad;

2. La existencia de un poder ciego y misterioso, que se complace con la desgracia de la humanidad;

3. En fin, el balance de la vida, que se liquida con un déficit enorme de placer.

§ 1. — Argumento sacado de la *actividad.*

Según Schopenhauer, ser es obrar, y vivir es querer; ahora bien, toda acción y toda voluntad se reducen al esfuerzo, es decir, al dolor. Luego la esencia misma de toda vida y de toda existencia, es el dolor, el dolor indefinidamente creciente; porque toda actividad se desarrolla por el ejercicio. De esto se deduce que, cuanto más progresa un ser, tanto más sufre, y que, cuanto más perfecto, tanto más desgraciado es, porque, toda facultad no es, en definitiva, más que una capacidad para sufrir. He ahí por qué la planta sufre menos que el animal, el animal menos que el hombre, y el hombre mediocre, menos que el hombre de genio.

Y se concluye, con el trágico griego, que: *el primer grado de felicidad, es no nacer, y el segundo, volver lo más pronto posible á la nada.* Zakya-Mouni decía: *Vale más estar sentado que de pie; mejor, acostado que sentado; pero es preferible á todo, estar muerto.*

— Es falso sostener que toda actividad sea necesariamente dolorosa; en realidad sólo hay goce en la acción, y ésta no resulta dolorosa mientras guarde proporción con las fuerzas del agente. Se puede, pues, redargüir el argumento de Schopenhauer y decir: La vida, es la acción; ahora bien, la acción es el placer; luego vivir, es gozar.

Por consiguiente, es igualmente falso sostener que toda facultad nueva ó todo desarrollo de facultad se reduce á una capacidad mayor para sufrir.

Es indudable que el hombre tiene sufrimientos que el

animal no conocerá jamás; pero también es accesible á placeres intelectuales y morales necesariamente ignorados del animal; y, si el hombre de genio está sujeto á pruebas y á decepciones ignoradas por el vulgo, también goza de placeres infinitamente más exquisitos y variados que éste.

Se ha dicho, que cuando Newton descubrió la fórmula exacta de la atracción universal, condensó en un solo instante más júbilo, que el que hubieran podido experimentar juntos todos los obreros de Londres, por espacio de un año, reunidos en sus tabernas. La cuenta es difícil de sacar; lo que sí es cierto, es que los goces del espíritu están muy por encima de los groseros placeres de los sentidos.

§ 2. — Argumento sacado de un *poder ciego y malvado.*

Los pesimistas llegan á esta rara conclusión, que existe en alguna parte un tirano doloso y egoísta que nos engaña y explota. Para algunos, es la *Naturaleza;* Schopenhauer lo llama *Voluntad,* y Hartmann, *Inconsciente.*

Esa fuerza misteriosa, inconsciente, inexorable, tiene necesidad del concurso de la virtud y de la abnegación de los individuos para conservar el mundo; así, por el instinto, por las inclinaciones, por el amor, los impulsa á obrar, á sacrificarse en el interés de la especie. El individuo obedece, se agota por conservar, desarrollar y propagar la vida, en la esperanza de conseguir la dicha y ver en fin la realización de sus deseos; tarde ó temprano reconoce que ha sido engañado, explotado, que se ha sacrificado en pura pérdida: la virtud es desgraciada, el placer se trueca en pena, el apetito en inapetencia ó hastío, la juventud en vejez, y, en el fondo de la copa, bien pronto sólo queda el desencanto, la desesperación y la muerte. Todo hombre muere de disgusto.

—Ya se comprende; no nos detendremos en refutar una hipótesis tan gratuita como inmoral y extravagante, que se basa abiertamente sobre el ateísmo ó el panteísmo.

Sin duda, si no hay ni Dios personal, ni inmortalidad, la vida presente carece de sentido, y el hombre resulta el más abandonado de los seres; pero no es así, y, mientras no refute el pesimismo los argumentos que prueban á Dios y al alma inmortal, nos asiste el derecho de no tomar en cuenta sus desoladoras fantasías.

§ 3.—Argumento sacado del *balance de la vida.*

Por último, el pesimismo apela á la experiencia para probar que acá en la tierra, el dolor lleva ventaja infinita al placer; más aún, que sólo aquél es real y positivo, mientras que el placer es necesariamente negativo é ilusorio. El hombre se imagina gozar desde que disminuye su sufrimiento; en realidad sufre, aunque un poco menos[1].

—Aquí también se manifiesta la idea preconcebida del pesimismo de no ver más que la faz sombría de las cosas. Para él, la realidad es el mal, es el sufrimiento; el bien no es más que ilusión ó vana poesía. Ahora bien, es evidente que la imaginación y la ilusión influyen en una proporción, poco más ó menos, tan grande en nuestros dolores como en nuestros placeres. No, la vida no es tan triste, cuando tanto se aborrece á la muerte que nos la arrebata, cuando todo el esfuerzo de los vivos se limita á evitar, ó cuando menos, á retardar ésta, y á conservar y á desarrollar aquélla.

No, el sufrimiento no sobrepasa al placer, y la prueba, es que el mundo subsiste, dura, que los seres vivientes se conservan y propagan; ahora bien, el exceso del dolor sobre el placer es incompatible con la conservación de las especies. «No se puede dudar, dice Buffón, que todo ser sensible no tenga en general más placer que dolor; porque todo lo que es conveniente á su naturaleza, todo lo que puede contribuir á su conservación, es placer, y todo lo que tiende á su destrucción es dolor: sólo por el placer es cómo puede explicarse que el ser sensible pueda continuar existiendo.»

Lo mismo sucede con el mundo en general; si el mal superase al bien, el mundo no duraría un día, una hora;

[1] De ahí los sombríos cuadros que nos hacen de la naturaleza. "Al pasar por esta tierra como pasamos todos, pobres viajeros de un día, exclama Lamennais en su lenguaje apocalíptico, he oído grandes gemidos; he abierto los ojos, y mis ojos han visto sufrimientos y dolores sin número."

Y no solamente sufre el hombre; es la naturaleza entera. "Por todas partes, en el aire, en el océano, en las selvas, en las montañas, en las llanuras, todos los seres, terrestres ó marinos, vegetales ó animales, nos ofrecen el espectáculo de una lucha mutua que se ejerce incesantemente sin tregua ni cuartel. No es un grito de júbilo, que de las olas azuladas ó de las profundas selvas se eleva hacia el cielo, es un grito de angustia y de dolor; es el grito de los vencidos. Luchas fratricidas, combates encarnizados, presas devoradas vivas, carnicerías, matanzas, dolores, enfermedades, hambres, muertes salvajes: he ahí lo que se vería, si la mirada pudiese penetrar lo que ocultan en su seno el impasible océano ó la tranquila selva".—(Richet, *El rey de los animales.)*

ninguna armonía podría establecerse, porque, desde que empezara á existir, el principio contrario la destruiría al instante.

ART. III. — *Conclusión.*

Guardémonos, pues, de toda exageración y mantengámonos á igual distancia de un optimismo afortunado y de un pesimismo desesperante.

Esta cuestión del valor del mundo es de la mayor importancia, no solamente para la práctica de la vida, sino también para la ciencia misma de la moral. ¿Cómo, en efecto, si el mundo no fuese bueno, muy bueno, verdaderamente digno de Dios, podríamos estar obligados á respetar el orden que en él reina, y, conformándonos con él, realizar el ideal de nuestra naturaleza? Por otra parte, si el mundo fuese lo mejor posible, el progreso carecería de sentido, y la moral de objeto.

Cosa digna de ser notada: partiendo de principios tan opuestos, el pesimismo y el optimismo van á parar ambos en la indiferencia, en la inercia, en la supresión de toda actividad y de toda moral. ¿De qué sirve obrar bien, si estamos perdidos sin remedio, si el mundo no puede ser peor, ó si, por más que hagamos, cada día se vuelve peor? Pero también, ¿para qué obrar bien, si el mundo ha realizado ya toda la perfección de que es capaz, ó si tiende á ella fatalmente, sin nosotros y á pesar de nosotros?

No; ni presunción, ni desaliento. Este mundo no es ni un paraíso ni un infierno, es un lugar de prueba, una palestra donde el bien y el mal se encuentran mezclados; y nuestra misión es precisamente, por medio de la lucha y el esfuerzo, estrechar sin cesar los límites del mal y extender los dominios del bien.

En realidad, el valor del mundo y el precio de la vida dependen de nosotros. Queriendo el bien y obedeciendo al deber, nosotros podemos hacer al mundo mejor y trabajar por la realización del optimismo, del mismo modo que, violando nuestra ley, podemos, en parte, dar razón al pesimismo y hacer al mundo peor de lo que es. Luego, ni optimistas, ni pesimistas: seamos *mejoristas,* para emplear una expresión de Jorge Elliot; trabajemos por realizar en nosotros y al rededor nuestro la mayor suma de bien de que seamos capaces, á fin de concurrir al progreso, que es la ley del mundo y la nuestra.

¿Para qué sirve la vida, se pregunta Leopardi, *sino para despreciarla?* — No, lo que es digno de desprecio, no es la vida, sino el hombre que no sabe hacer uso de ella; el que no comprende que

La vida es un combate cuya palma está en el cielo.

CONCLUSIÓN DE LA TEODICEA

Después de haber demostrado la existencia de Dios, analizado sus divinos atributos y determinado sus relaciones con la criatura, nos falta decir una palabra acerca de nuestros deberes para con este soberano Señor de todas las cosas; porque los deberes de un ser para con ótro, resultan precisamente de su naturaleza respectiva y de sus relaciones recíprocas. He ahí por qué la *moral religiosa,* que se llama también *religión natural,* es el complemento lógico de la Teodicea.

CAPÍTULO ÚNICO

LA RELIGIÓN NATURAL

Se puede definir la religión en general, así: *el conjunto de los deberes del hombre para con Dios.* Se distingue la religión *natural,* que determina estos deberes con sólo el auxilio de la razón; y la religión *sobrenatural ó positiva,* que se inspira, además, en las luces de la fe y de la revelación. Sólo nos ocuparemos aquí de la primera.

Separemos una objeción preliminar.

1. Ciertos filósofos han refutado la legitimidad de la moral religiosa, considerada como parte distinta de la moral. Según Kant en particular, el deber religioso se limita al conocimiento y al cumplimiento de todos nuestros deberes considerados como órdenes divinas.

En efecto, dice, la relación de deber no puede establecerse más que entre seres que tengan únos de ótros un conocimiento claro y preciso, y entre los cuales exista cierta proporción. Ahora bien, el conocimiento que tenemos de Dios es demasiado vago é incierto; además, es tal la desproporción entre lo finito y lo infinito, que el primero

no podría tener deberes propiamente así llamados para con el segundo.

—Es verdad que, en cierto sentido, todos nuestros deberes son deberes para con Dios, soberano legislador; pero, si Dios es el *principio* de todos nuestros deberes, no por eso deja de ser el *objeto* propio de muchos de ellos. En efecto, por muy rudimentario que sea nuestro conocimiento de la divinidad, basta, sin embargo, para mostrarnos en Dios nuestro creador, nuestro legislador, nuestra providencia, nuestro fin y el ideal de perfección á que aspiramos. Ahora bien, á pesar de la desproporción infinita que existirá siempre entre Dios y nosotros, son ésas relaciones muy positivas, que bastan para fundar deberes muy reales para con Dios.

2. Se dice: Todo deber supone que se le puede violar por la injusticia; ahora bien, ¿qué injusticia y qué culpa podemos achacar al Ser perfecto? Por otra parte, ¿qué necesidad tiene de nuestros servicios y de nuestros homenajes? De hecho, tan impotentes somos en su favor como en contra de Él.

—Sin duda Dios no saca ningún provecho de nuestros homenajes; pero, si Dios no tiene necesidad de nosotros, en cambio nosotros tenemos mucha necesidad de Él. Por lo demás, el motivo primero del deber no es el interés que de Él se saca ó la ventaja que proporciona, sino la justicia y la razón; ahora bien, la razón y la justicia exigen ante todo que cada ser sea amado, respetado según sus méritos. La perfección soberana debe, pues, ser, por nuestra parte, objeto del más profundo respeto, del más ardiente amor y, agreguémoslo, del más vivo reconocimiento, pues á ella debemos cuánto poseemos y lo que somos.

Concluímos, que tenemos para con Dios deberes muy positivos y muy rigurosos, cuyo conjunto constituye lo que se llama en buen derecho la *moral religiosa,* ó la *religión natural.*

Por otra parte, el conjunto de los actos con que llenamos nuestros deberes para con Dios, constituye el *culto.* Ahora bien, estando el hombre compuesto de un alma y un cuerpo, y estando, además, destinado, por su naturaleza, á vivir en sociedad, se desprende que el culto que debe á Dios es *interno, externo* ó *público,* según que los actos de religión sean puramente espirituales, que se ma-

nifiesten exteriormente, ó que sean ejecutados en nombre de la sociedad.

Estudiemos sucesivamente estas tres formas del culto.

Art. I. — *Culto interno.*

El acto religioso por excelencia, porque es la expresión natural de las relaciones del alma con Dios, es la *oración;* á ella se reduce el culto entero. La oración se define así: *una elevación del alma hacia Dios para adorarle, darle gracias, solicitar su perdón y su asistencia.*

§ 1. — 1. El primer objeto de la oración es la *adoración.*

La adoración es el homenaje supremo que toda criatura inteligente debe á la infinita perfección, y no más que á ella. Toman participación en ello nuestras tres facultades: la inteligencia reconoce su nada en presencia de la Majestad infinita; la voluntad protesta de su dependencia absoluta ante la Autoridad soberana; el corazón, en fin, consagra á la Bondad infinita un amor sin límites ni restricciones.

Respeto, sumisión, amor, tales son los tres sentimientos que constituyen la adoración, y que la oración tiene por primer objeto expresar.

2. Debe, además, *dar gracias* por tantos beneficios recibidos; *pedir perdón* por tantas faltas cometidas que exigen reparación; por último, solicitar *auxilio* para tantas necesidades que nos cercan.

§ 2. — Este último objeto de la oración ha sido contestado por un buen número de filósofos.

1. Imposible admitir la existencia de un Dios personal, sin reconocer la necesidad de la oración que adora, que da gracias ó que se arrepiente; pero la oración que *pide,* está proscripta por los *deístas,* so pretexto que Dios no se ocupa de las cosas de este mundo. «Yo adoro á Dios, dice J. J. Rousseau, pero no le pido nada. Eso sería dudar de su Providencia y de su bondad.»

— Y, sin embargo, ¿qué cosa más natural y legítima en sí, que ese movimiento espontáneo de un alma penetrada de su debilidad, que en sus necesidades ha recurrido á un Dios bastante poderoso para ayudarle, bastante bueno

para responder á su llamamiento? Por eso el testimonio universal del género humano se ha pronunciado siempre por la eficacia de la oración.

2. Las objeciones que se levantan contra la oración, como *petición,* pueden reducirse á tres. Se dice:

a) Dios es omnisciente: conoce nuestras necesidades mejor que nosotros mismos; inútil es, pues, exponérselas por medio de la oración;

b) Dios es soberanamente bueno: su espontaneidad para ayudarnos y socorrernos es infinita; luego es superfluo impelerlo á ello por medio de la oración;

c) En fin, los decretos de Dios son inmutables; es una presunción, pretender modificarlos por medio de la oración. Y se concluye con la frase del poeta pagano:

Desine fata deûm flecti sperare precando.

3. ¿Qué contestar á eso?

a) Sin duda, Dios conoce, por sí mismo, todo lo que nos falta; por eso, cuando le rogamos no es para decírselo. La oración es, ante todo, una confesión de nuestra impotencia y de la necesidad que tenemos de Dios; ahora bien, á pesar de ser la expresión de la simple verdad, esta confesión hiere nuestro orgullo; es, pues, meritoria en sí misma, y he ahí por qué Dios ha hecho de ella la condición y el medio de sus favores;

b) Se dice: Pero Dios, que es infinitamente bueno, no espera ver nuestros méritos para colmarlos con sus dones. Esta objeción, si tuviese fundamento, destruiría toda la economía de la Providencia. Es incontestable que Dios puede hacerlo todo por sí mismo; tampoco es menos cierto que exige nuestro concurso; á no ser así, ¿por qué nos habría dotado de inteligencia, de voluntad, de libertad, que son otros tantos poderes capaces de obrar y de merecer? Pretender que Dios, infinitamente bueno, lo haga todo por sí mismo, equivale á negar la causalidad de la criatura y á admitir el *ocasionalismo* con todas sus consecuencias;

c) En cuanto á la objeción que se saca de la inmutabilidad de los decretos divinos, tiende á probar, no sólo la inutilidad de la oración, sino también de toda intervención humana en la marcha de las cosas, conduciendo directamente al fatalismo más absoluto.

Está fuera de duda que los decretos de Dios son eternos é inmutables; pero no olvidemos que lo han previsto

todo, que abrazan, á la vez, el acontecimiento y la condición del acontecimiento. Ahora bien, cuando se trata de los actos libres de la criatura, los decretos divinos son, no absolutos, sino condicionales, y una de las condiciones establecidas por Dios en la distribución de sus beneficios, es precisamente la oración. Dios dijo: Si el hombre ora, le concederé tal favor; y, si no ora, se lo rehusaré; ó más bien: Porque desde la eternidad veo á este hombre que ora, por eso le concedo esta gracia.

Art. II. — *Culto externo.*

No basta tributar á Dios un culto interno por los actos íntimos de las facultades de nuestra alma, hay que manifestar además esos actos y esos sentimientos exteriormente, traducidos en signos sensibles, tales como palabras, gestos, actitudes. Estas manifestaciones constituyen precisamente el *culto externo.*

Aunque menos importante en sí que el culto interno, sin el cual, por otra parte, carecería de sentido y de valor, el culto externo no es menos obligatorio por una triple razón:

1. Desde luego, siendo el cuerpo parte esencial del hombre, debe también, á su manera, rendir homenaje á Dios y reconocer su soberano dominio.

2. Además, en virtud de la influencia de lo moral sobre lo físico, es una ley de nuestra naturaleza que todo acto íntimo se refleje al exterior y se manifieste espontáneamente por alguna modificación de nuestro organismo.

3. En fin, merced á la acción de lo físico sobre lo moral, es otra ley que todo acto externo favorece y desarrolla los sentimientos internos correspondientes; y, desde luego, siendo el culto externo, á la vez, consecuencia natural y condición necesaria del culto interno, es como él, un deber.

Ahí se ve la ilusión ó la mala fe de los que, abusando de una palabra de la Escritura, se contentan, como ellos dicen, con *adorar á Dios en espíritu y en verdad.*

Art. III. — *Culto público.*

Culto público es el que la sociedad rinde á Dios por intermedio de los que la representan. Este culto es obligatorio por varias razones:

1. Siendo el hombre esencialmente sociable, *como tal* debe rendir homenaje á Dios y proclamar su absoluta dependencia ante Él.

2. Por otra parte, Dios es el Señor y la Providencia de las sociedades humanas, y, por consiguiente, tiene derecho á ser honrado en mérito de este título.

3. El culto público es, además, la salvaguardia del culto externo, como éste lo es del culto interno. En efecto, al unirse para honrar á Dios, anímanse los hombres únos á ótros en la práctica de su religión, al mismo tiempo que se ponen al abrigo de las extravagancias y de las supersticiones, á que podría dar lugar un culto puramente individual

4. En fin, el culto público es también obligatorio si se considera que la religión constituye el más sólido fundamento de las sociedades, que es la que nos inspira las más grandes virtudes, en particular la justicia y la caridad, sin las cuales no habría sociedad duradera.

Faltaría indicar en qué consiste precisamente este culto externo y público, y cuáles son los actos propios para manifestar los homenajes que debemos á Dios; pero éste es un punto sobre el cual la filosofía permanece muda. Si la razón no tiene trabajo en establecer la necesidad del culto individual y social; no sucede lo mismo cuando se trata de precisar el modo, y entonces se tiene el derecho de inferir la necesidad moral de una revelación.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

NOCIONES SUMARIAS SOBRE LAS PRINCIPALES DOCTRINAS FILOSÓFICAS

PRELIMINARES

La historia de la filosofía puede definirse así: *el estudio crítico de los principales sistemas y de las principales escuelas filosóficas.*

No se limita, pues, á exponer simplemente las doctrinas, á registrar las soluciones; so pena de hacer una obra despojada de interés, de utilidad y aun de sentido, debe también juzgarlas, es decir, deslindar la parte verdadera y la parte falsa que encierran. He ahí su principal objeto, eso es lo que la hace interesante y fecunda; porque la exposición de un sistema no tiene otro objeto que permitir y preparar su crítica.

ART. I. — *Los sistemas.*

§ 1. — En general, un sistema científico es un conjunto de nociones coordinadas entre sí y ligadas á su principio. Un sistema filosófico será, pues, un conjunto razonado de doctrinas que, partiendo de un reducido número de principios y aun de uno solo, tiendan á la solución de los grandes problemas que interesan á la humanidad.

Además del estudio de los problemas propuestos, de los métodos seguidos, de las soluciones presentadas, el conocimiento completo de un sistema supone también que úno se dé cuenta de lo que debe á los sistemas que le

han precedido, como también de la influencia qne ejerce sobre los que le siguen; porque las ideas tienen también su genealogía y su descendencia; unas veces se suceden apaciblemente según la ley de la herencia y de la evolución lógica, ótras sufren crisis más ó menos bruscas, que constituyen reacciones, verdaderas revoluciones.

§ 2. — Los sistemas filosóficos pueden reducirse á cierto número de tipos, que se han clasificado de diferentes maneras.

1. V. Cousín distingue cuatro principales, según la solución que dan al problema del conocimiento, de su origen y de su valor:

a) El *sensualismo,* que ve en los sentidos la fuente necesaria y única de todos nuestros conocimientos;

b) El *idealismo,* según el cual todo conocimiento, aun el de las cosas sensibles, nos viene de la razón que procede *à priori;*

c) El *escepticismo,* que hace profesión de negar toda certeza, porque niega la legitimidad de todas nuestras facultades;

d) El *misticismo,* en fin, que, teniendo por sospechosos todos nuestros medios naturales de conocer, apela al sentimiento, ó también rechaza á todo intermediario y pretende entrar en comunicación directa con Dios por medio del éxtasis [1].

— El valor de esta clasificación es muy contestable.

Descansa sobre una base artificial y arbitraria, porque la cuestión del conocimiento está lejos de ser el problema fundamental de la filosofía.

Se le puede reprochar también ser gravemente inadecuada, y no ofrecer lugar á un sistema tan considerable como el panteísmo.

En fin, lo que V. Cousín designa tan impropiamente bajo el nombre de *misticismo* es menos un sistema propiamente dicho, que una tendencia más ó menos vaga que se encuentra en muchos filósofos pertenecientes á las escuelas más opuestas.

[1] Según Gœthe, cada uno de estos sistemas corresponde á una cierta edad de la vida: la infancia es naturalmente *sensualista;* la juventud, ilusa y entusiasta, es llevada al *idealismo;* la edad madura, instruída por la experiencia y las decepciones de la vida, tiende al *escepticismo;* la vejez, en fin, es la edad del *misticismo.* — (*Etisches,* IV.)

INDIGAN ROTTERDAM

2. Es preferible clasificar los sistemas según la solución que dan al problema metafísico del *ser* y de la *substancia*. De este punto de vista se distinguirá:

a) El *escepticismo,* con todas sus variedades *(criticismo, positivismo, fenomenismo),* que declara que el problema es insoluble, ó bien lo resuelve negativamente rechazando toda substancia para no admitir más que los fenómenos;

b) El *materialismo,* que no reconoce otra substancia que la materia;

c) El *idealismo* ó más bien el *inmaterialismo,* que niega la realidad substancial de la materia, para no admitir más que la del espíritu;

d) El *panteísmo,* que identifica la materia y el espíritu en una sola y misma substancia infinita;

e) Finalmente, el *espiritualismo,* que admite el dualismo irreducible de la substancia material y de la substancia espiritual.

Por lo que respecta á los sistemas puramente psicológicos, que se refieren á la cuestión del conocimiento, se clasificarán en *empíricos, racionalistas* y *mixtos,* según que expliquen todos nuestros conocimientos sólo por la experiencia, por la razón únicamente, ó bien por el auxilio de la razón y de la experiencia.

ART. II. — ***Grandes divisiones de la historia de la filosofía.***

1. Divídese generalmente la historia de la filosofía, al igual que la historia general, en tres grandes *épocas:*

La primera, desde Tales (600 años antes de J. C.) hasta el edicto de Justiniano, que cerró la escuela de Atenas (529 de J. C.); es *la filosofía antigua* [1].

La segunda, desde Carlomagno hasta el Renacimiento (800-1500); es *la filosofía de la edad media.*

[1] No tenemos para qué ocuparnos aquí de los filósofos orientales.

Sabido es que Persia con Zoroastro, China con Confucio (siglo VI antes de Jesucristo), el Egipto con sus sacerdotes, la India con sus bracmanes tenían sus doctrinas propias, á menudo profundas, pero en las que la poesía, la filosofía y la religión se encuentran mezcladas íntimamente. En el pueblo judaico, instruído por revelación divina y guiado por sus profetas, la filosofía propiamente dicha, por la misma razón, había sido relegada á segundo término.

En realidad, fué en Grecia donde se inició el verdadero espíritu de reflexión y de análisis, la investigación libre y personal; en una palabra, lo que se ha convenido en llamar filosofía: ésa es la razón por la cual la filosofía antigua se reduce, para nosotros, al pensamiento griego.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MAESTROS

La tercera, desde el Renacimiento hasta nuestros días, y es *la filosofía moderna.*

La filosofía antigua presenta un carácter *metafísico* y *moral;* la filosofía de la edad media es más bien *lógica* y *teológica;* la filosofía moderna es más que todo *científica* y *social.*

2. Cada época comprende varios períodos.

Un período filosófico se caracteriza por la importancia que se da á tal ó cual cuestión. Se anuncia un nuevo período cuando los filósofos, descontentos con los resultados obtenidos, dirigen á otro punto sus investigaciones y hacen esfuerzos por trazarse nuevas sendas.

3. Á su vez, cada período se subdivide en cierto número de escuelas. Una *escuela* se forma por la reunión de varios filósofos que persiguen la solución de los mismos problemas, empleando un mismo método, bajo la inspiración de un mismo jefe.

En fin, claro es que los filósofos de una misma escuela se distinguen entre sí por la pujanza y el éxito de sus investigaciones individuales.

APÉNDICE

Importancia de la historia de la filosofía para la misma filosofía [1].

Se ha exagerado unas veces y apocado ótras la importancia de la historia de la filosofía. Únos la han condenado por perniciosa á la razón, ó por lo menos, por ser un estudio estéril, algo así como la satisfacción de una vana curiosidad. Ótros, cayendo en el extremo opuesto, han pretendido encerrar en ella toda la filosofía, y limitar el estudio de esta ciencia á enumerar las opiniones sucesivamente emitidas sobre los grandes problemas que interesan á la humanidad.

Refutemos estos errores, y precisemos netamente los puntos en que la historia de la filosofía es útil á la misma filosofía.

---

[1] No tratamos aquí de la importancia de la historia de la filosofía para la inteligencia de la historia en general. Ya lo hemos dicho en otro lugar: los hechos no son más que pensamientos en acción, los hombres sólo obran de conformidad con lo que creen; la vida de los pueblos y de los individuos, los sucesos de un siglo, el carácter de una civilización, encuentran su última explicación en las ideas dominantes de ese individuo, de ese pueblo, de esa época, y en definitiva la historia de la filosofía es el alma de la historia. — Introducción, *Importancia de la filosofía,* III (tomo I, pág. 26.)

I. — Pretenden ciertos espíritus timoratos que el espectáculo de las aberraciones y de las contradicciones de los filósofos sobre materias tan graves, constituye para la razón un peligro real, una tentación perpetua de escepticismo.

Realmente, ¿no es desconsolador oir decir al mismo Descartes que *no se puede imaginar nada por muy raro é increíble que parezca, que no haya sido ya dicho por algún filósofo?* (Disc. sobre el Mét.). Y la continua variación de las opiniones humanas, ¿no es de por sí un argumento formidable de los escépticos? ¿Á qué viene, pues, hacer un estudio especial de ello, y tomarse tanto trabajo para averiguar cuántas maneras hay de contradecirse?

1. No tenemos inconveniente en confesar que esa variedad de opiniones tiene algo que desconcierta al primer golpe de vista; pero negamos que el escepticismo sea su consecuencia legítima; pues, al lado de estas flaquezas de la razón humana, la historia registra también ruidosas victorias. Dígalo si no, Sócrates, que triunfa de los sofistas, asignando á la ciencia su verdadero objeto; dígalo Platón, que se eleva hasta los esplendores del mundo de las ideas, y Aristóteles, que traza con segura mano las reglas eternas de la deducción. Ahí están los grandes doctores de la edad media, que saben recoger, acrecentar y poner en orden la herencia científica del pasado. De los modernos, díganlo Descartes, Leibniz y tantos ótros que enriquecen la ciencia con sus descubrimientos inmortales.

No, la razón no es impotente, no hay que desesperar de ella; pero si es débil y falible, y debemos aprender á ser modestos: ésa es la primera lección que nos da la historia de la filosofía. Como dice Fontenelle: "La historia de la filosofía hace conocer los principales escollos de la razón humana; nos traza los caminos más seguros, y, lo que es más digno de consideración, hace saber á los mayores ingenios que han tenido sus semejantes y que éstos se han equivocado". —*(Elogio de Leibniz.)*

2. Pero en fin, se objetará, queda por explicar el hecho extraño que talentos reputados como de primer orden hayan podido caer en errores que nosotros, tan inferiores á ellos por tantos conceptos, levantamos con tanta facilidad.

La explicación es fácil; basta observar dos cosas: la primera es, que el error más insignificante en los principios lleva frecuentemente á las consecuencias más raras y más imprevistas. No es nada, se dice al principio, y, sin embargo, ese error imperceptible basta para hacer desviar todo el sistema, lo mismo que el más leve movimiento en el cambio de las agujas de un tren que va á partir, decide todo el viaje. *Parvus error in principio, maximus est in fine.*

La segunda es porque, tan difícil como es apreciar exactamente el valor y el alcance real de un principio en su fórmula abstracta, tan fácil es reconocer su verdad ó su falsedad, cuando ha tenido tiempo para dar todos sus frutos y desarrollar todas sus consecuencias. Esa es precisamente la ventaja que la historia de la filosofía nos da sobre los ingenios más preclaros de la antigüedad; esos principios abstractos y todavía indistintos en su generalidad, sobre los cuales tenían que pronunciarse, nos los presenta aquélla desarrollados hasta en sus últimas consecuencias por siglos de deducciones y aplicaciones, permitiéndonos así apreciar los sistemas más equitativamente que lo que lo hubieran podido hacer sus autores[1].

II. — Sin llegar hasta condenar el estudio del pasado, algunos reformadores intemperantes no ven en él más que la satisfacción de una vana curiosidad, una vuelta inútil á ensueños anticuados.

¿*De qué sirve,* pregunta Malebranche, *saber lo que dijo y creyó Aristóteles*

---

[1] Vuélvase á leer lo que se ha dicho en la *Lógica* acerca del *Papel de las autoridades en las ciencias y en la filosofía*, III (tomo I, pág. 646.)

sobre la inmortalidad del alma? — Si se les va á dar crédito, nada hay que aprender en los libros y en los relatos de los filósofos; nosotros llevamos la verdad con nosotros mismos, y la reflexión personal basta para descubrirla. Descartes va hasta declarar en sus *Principios* que "los que menos han aprendido de todo lo que hasta ahora se ha llamado filosofía, son los más capaces de aprender la verdadera filosofía."

1. Ésas son pretensiones insostenibles y muy funestas á la ciencia, no siendo permitido hoy día emprender el estudio de la filosofía sin consultar su historia. No hay duda de que, en el hecho, es indiferente saber, como dice Malebranche, *lo que dijo y creyó Aristóteles sobre la inmortalidad del alma;* pero es muy importante saber si lo que él dijo es cierto. Seguramente, Aristóteles no dió su dictamen sin apoyarlo en alguna razón; y precisamente el estudio crítico de esas razones es el que puede ilustrarnos.

2. En otro lugar hemos enumerado el provecho que toda ciencia, y en particular la filosofía, puede sacar del estudio de su historia[1]. Bástenos recordarlo aquí: la historia es la verificación de la teoría; unas veces la *confirma* ó la *completa*, ótras *corrige* sus errores ó los *precave*.

Ésa es la razón por la cual el tiempo será siempre un factor indispensable de la ciencia; y no porque coopere directamente y de por sí á esta obra difícil, sino porque, como decimos más arriba, el tiempo permite á los principios que desarrollen todas sus consecuencias y den todos sus frutos. "El tiempo, dice Cousin, que recoge y fecundiza los menores gérmenes de verdades depuestas en los análisis más humildes, hiere sin piedad á las hipótesis, aun á las del ingenio". Conocida es la frase de Bacon, tantas veces citada: *Veritas temporis filia, non auctoritate.* Dedúcese, pues, que "la historia es una piedra de toque infalible que hace desaparecer el error y brillar la verdad."

III. — Sin embargo, después de haber refutado á los detractores de la filosofía, guardémonos de caer en el extremo opuesto, y de pretender que la misma filosofía se reduce al estudio de su historia; que, formulada una verdad, la tarea del filósofo se limita á recoger sus elementos dispersos. Ése es el error del *eclecticismo* erigido en sistema, es decir, de ese método bastardo que hace profesión de no innovar nada, de no deber nada al pensamiento personal, sino contentarse con recorrer todas las escuelas y todas las filosofías, á fin de apropiarse lo bueno que ellas puedan contener.

1. Ya se ven los inconvenientes de semejante método, que sustituye la memoria á la reflexión y que transforma á la filosofía en ciencia de erudición, para llegar, en suma, á un sincretismo sin unidad ni originalidad.

El filósofo tiene algo más que hacer que anotar los resultados obtenidos. Y, ante todo, siendo la verdad, infinita como Dios, siempre le quedará algún vacío que llenar, algún progreso que realizar. Después de todo, la filosofía es un ideal al que siempre nos podemos acercar, sin lisonjearnos nunca de haberlo alcanzado.

2. Después, como ya hemos dicho, la historia de la filosofía no se limita á una simple exposición de los sistemas; su tarea principal es criticarlas, es decir, establecer la parte de verdad y de error que contienen. Ahora bien, no se juzga una opinión sino comparándola con su regla natural que es la verdad. Luego, lejos de constituir toda la filosofía, la historia de los sistemas supone que úno se encuentra en estado de pronunciarse sobre los problemas que presentan.

Según la observación de V. Cousin, la crítica de un sistema exige casi un

---

[1] Método histórico, Apéndice: *Del papel de las autoridades en filosofía* (tomo I, pág. 646.)

sistema, y hay que saber ya cuál es la verdad para reconocerla en cualquiera parte y distinguirla del error con que puede estar envuelta.

3. Por lo demás, sin cierto conocimiento de la filosofía, el estudio de su historia careceria de sentido y no tendría ningún interés. En definitiva, no hay interés sino en lo que se comprende y en la medida cómo se comprende; ahora bien, imposible es comprender esa variedad de opiniones sobre los problemas más abstractos y más arduos del espíritu humano, á menos de haberse familiarizado con ellos, desde el principio, por medio de un estudio paciente y formal.

Podemos, pues, concluir que, si la historia de la filosofía es útil y hasta necesaria al progreso de la misma filosofía, á su vez el estudio previo de la filosofía es indispensable para la inteligencia y la crítica de su historia.

PRIMERA ÉPOCA

LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Esta vasta época, que no abarca menos de doce siglos, se divide en tres períodos:

1.º El período *antesocrático,* desde Tales á Sócrates (600-420 antes de J. C.), es sobre todo *cosmológico;*

2.º El período *socrático,* desde Sócrates hasta la muerte de Aristóteles (420-322), es netamente *metafísico;*

3.º El período *postaristotélico,* que termina con la supresión de la escuela de Atenas por Justiniano en el año 529 de J. C., tiene un carácter francamente *moral.*

El primero es un período de ensayos y tanteos: contiene el germen de los sistemas que se desarrollarán más tarde; el segundo señala el apogeo del pensamiento griego; el tercero, si se pone de lado el gran esfuerzo del estoicismo, es en suma un período de decadencia.

PRIMER PERÍODO

LA FILOSOFÍA ANTESOCRÁTICA

Los filósofos de este período se dedican con preferencia al estudio de la naturaleza sensible y á las investigaciones cosmológicas; pero, en vez de proceder por el análisis de los detalles y de adelantar lenta y seguramente hacia las cuestiones más generales, encaran de frente el problema universal, y, valiéndose de hipótesis temerarias, pretenden resolverlo con una sola fórmula. Se preguntan de qué está hecho el mundo; cuál es la causa única de

todos los fenómenos, la substancia común de donde salen y á donde vuelven todos los seres.

Este problema es el que da al primer período su carácter de unidad; la diversidad de los métodos seguidos y de las soluciones propuestas, distingue á las diferentes escuelas que lo componen.

CAPÍTULO ÚNICO

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS ANTES DE SÓCRATES

Las principales son cinco: la *escuela de Jonia,* la *escuela atomística de Abdera,* la *escuela de Elea,* la *escuela itálica* ó *pitagórica* y la *sofística,* que cierra este período.

Las dos primeras escuelas son netamente empíricas y materialistas: Aristóteles las designa con el nombre de φυσικοι, de φυσιολόγοι; las dos siguientes dan en el idealismo; Aristóteles las califica de μαθηματικοι; por lo que hace á la sofística, es menos una escuela, propiamente dicha, que una variedad del escepticismo.

ART. I. — *La escuela de Jonia (de Mileto.)*

Esta escuela atribuye el origen de las cosas á un principio material único, que por sus desarrollos y sus transformaciones incesantes engendra todo lo que existe, los seres inanimados, los animales, los hombres y hasta los dioses. Sin embargo, esta substancia única, esta fuerza primordial, causa de todos los seres y de todos los fenómenos, no es concebida del mismo modo por todos los filósofos de esta escuela.

1. Para Tales (600 años antes de J. C.), el *agua* es el principio primero de las cosas: ἐξ ὕδατος πάντων αὔξησις.

Esta hipótesis se fundaba en algunos hechos mal observados. Se había notado que el agua, al vaporizarse, toma la forma de un gas; que el agua del mar dejada en un vaso desaparece poco á poco, dejando en el fondo un residuo sólido; que cierta humedad es la condición de toda vida animal ó vegetal, etc. Á esas observaciones sencillas, uníase, sin duda, la influencia de las tradiciones

primitivas, según las cuales el mundo había salido de las aguas.

2. Para Anaxímenes, el principio primero es el *aire.* En efecto, dice, el agua no es más que aire condensado, que se convierte en aire por la vaporización; por otra parte, la vida es esencialmente un *soplo, anima, spiritus.*

3. Á su vez, Heráclito, todo lo encierra en el *fuego;* espesándose más y más, el fuego se convierte sucesivamente en aire y agua; el alma misma es un fuego; pues no hay vida sin cierto calor; el frío es la muerte. Heráclito es el filósofo más notable de la escuela de Jonia; de él tomaron los estoicos su teoría física de un fuego sutil y artista. *Todo cambia,* repetía á menudo, πάντα ῥεῖ; *nada es, todo llega á ser.* Haciendo del *llegar á ser* una especie de medio entre el ser y el no ser, se le puede considerar como el precursor de Hégel.

4. Citemos también á Anaximandro, para quien la substancia primera no es propiamente ni agua, ni aire, ni fuego, sino un elemento indeterminado, τὸ ἄπειρον, que puede convertirse sucesivamente en esto, en lo ótro, en todas las cosas.

Observación. — Todos los jonios conciben este principio primero, sea cual fuere, como si estuviera dotado de cierta razón, como si fuera á la vez é indivisiblemente materia, espíritu y aun Dios; de donde, una especie de *hilozoísmo* (ὕλη-ζῷον, *materia viviente),* y de *panteísmo naturalista,* común á todos los filósofos de esta escuela.

Art. II. — *La escuela atomística de Abdera.*

§ 1. — Esta escuela, contemporánea de la precedente, se distingue de ella porque admite, no *uno solo,* sino una *multitud* de elementos primeros. Según ella, el mundo resulta de un número infinito de *átomos,* que, agrupándose de mil maneras, realizan la infinita variedad de los seres y de los fenómenos. Los *átomos,* el *vacío* y el *movimiento,* tales son, para los filósofos de esta escuela los tres principios de las cosas; por eso se conocen con el nombre de *mecanistas,* por oposición á los jonios de Mileto, que son más bien *dinamistas.*

Los más notables de ellos son Leucipo, y sobre todo, Demócrito, el inventor de la teoría de los átomos y de las *ideas imágenes;* por eso puede ser considerado como

el verdadero antecesor de los epicúreos, así como Heráclito lo es de los estoicos.

La tradición pone frente á frente á estos dos filósofos, Demócrito siempre riéndose, Heráclito llorando sin cesar, para hacer de ellos los dos primeros representantes del optimismo y del pesimismo.

§ 2. — Citemos aquí dos espíritus superiores, que resumen en una síntesis armónica los resultados dispersos y hasta discordantes de varias escuelas, y que por eso mismo no pertenecen exclusivamente á ninguna.

1. Uno de ellos es Anaxágoras (500 antes de J. C.), que fué maestro de Pericles.

Admite, con los jonios de Mileto, la unidad primitiva en estado de masa confusa é indeterminada, y, con los de Abdera, la multiplicidad de las formas; pero pretende que el orden y la armonía, que presiden á todas las transformaciones y á todos los agrupamientos, no podrían explicarse ni por la materia sola, como suponen los primeros, ni por la casualidad, como pretenden los segundos, sino por una inteligencia distinta y superior al mundo, el νοῦς. Al principio, dice, todo era confuso, πρῶτον πάντα ἦν ὁμοῦ, después vino el Pensamiento, que organizó todo, νοῦς ἦλθε καὶ πάντα διεκόσμησε.—«Al ser el primero en proclamar la existencia de semejante principio, dice Aristóteles, Anaxágoras habló como un sabio en medio de personas que disparataban.»

2. Otro filósofo que merece un lugar aparte por haber hecho dar un gran paso á la filosofía, es Empédocles de Agrigento (440 antes de J. C.). Al *agua* de Tales, al *aire* de Anaximenes, al *fuego* de Heráclito, añade la *tierra*, y funda así la teoría de los *cuatro elementos* que reinará hasta Lavoisier. Estos cuatro elementos constituyen para Empédocles la materia del mundo; pero también él reconoce que, para explicar el orden y la unidad que reinan en el mundo, hay que recurrir á un principio superior. Sin embargo, para él, este principio no es la inteligencia sino el *amor;* el mundo es el resultado de la lucha que sostienen el *amor* y la *discordia,* φιλία καὶ νεῖκος, el amor que une y la discordia que separa.

ART. III. — *La escuela de Elea.*

El carácter de esta escuela es un idealismo exagerado, que contrasta absolutamente con el materialismo de la escuela de Abdera. Ésta sólo consulta los sentidos, no admite nada más allá del mundo material, no ve más que la multiplicidad y la variedad de los seres; mientras que los eleáticos rechazan el testimonio de los sentidos para proceder *à priori.*

1. El ser existe dicen ellos; ahora bien, no ha podido salir del no ser; luego es *eterno.* Por otra parte, fuera del ser, no hay más que el no ser, el cual no podría modificar ni limitar al ser; éste es, pues, necesariamente *inmutable, ilimitado, infinito.* Por consiguiente, lo que es limitado, variable, múltiple, no es el ser verdadero, τὸ ὄντος ὄν, sino una pura apariencia, una ilusión; luego el mundo no existe; no hay ni puede haber realidad sino en Dios que es á la vez uno y todo, ἕν καὶ παν. Este es el panteísmo idealista.

Como se ve, los filósofos de esta escuela son excelentes lógicos; su defecto consiste en afirmar del ser en general lo que sólo conviene al Ser primero y absoluto; á este respecto, se les puede considerar como precursores de Spinosa, que parte de una definición equívoca de la substancia para deducir su necesidad, su infinidad.

2. Los principales eleáticos son Jenófanes, fundador de la doctrina; Parménides, que fué su principal organizador; Zenón (de Elea), su discípulo, dialéctico profundo y sutil, á quien se deben muchos sofismas célebres y que preparó los cimientos de la sofistería.

ART. IV. — *La escuela itálica ó pitagórica.*

La escuela itálica, fundada por Pitágoras (que nació en Samos hacia el año 600 antes de J. C.), era no sólo una escuela de filósofos, sino también una especie de congregación de ascetas, de sabios y de políticos. Los pitagóricos profesaban la sumisión más absoluta á la autoridad del maestro; αὐτὸς ἔφα, repetían, y quedaba cerrado el debate. De ellos, los principales son Arquitas de Tarento y Filolao de Crotona.

1. Los pitagóricos han tenido el mérito de comprender que todo en la naturaleza es orden y armonía, κόσμος; que todos los fenómenos están sometidos á leyes susceptibles de ser formuladas matemáticamente; su falta ha consistido en abusar de esa verdad, hasta el extremo de ver en el *número* no sólo la *expresión*, sino el *principio* mismo del orden, la *causa* de los seres y de los fenómenos.

En efecto, decían, de acuerdo en esto con los eleáticos, las cosas sensibles y variables son puras apariencias, porque el ser verdadero es necesariamente inmutable, permanente, universal; sólo las relaciones que existen entre los seres y los fenómenos presentan estos caracteres, y esas relaciones son precisamente los números. Luego los números son la única realidad verdadera y los principios de las cosas.

2. Todo ha salido de la unidad absoluta: ἕν, ἀρχὴ πάντων. *Uno,* es el punto; *dos,* forman la línea; *tres,* determinan una superficie; *cuatro,* engendran un sólido; he ahí la extensión y la materia.

Á su vez, el *alma* es un número que se mueve; procede de la unidad primera que es Dios; su ley y su perfección es volver á Él, reduciendo la multiplicidad á la unidad en ella y fuera de ella; pues la virtud es esencialmente una armonía, y la justicia una ecuación.

Ése también es el objeto del arte y de la política.

Los pitagóricos enseñaban la metempsicosis, prohibían el suicidio, hacían del sufrimiento la condición y la medida de la virtud; practicaban la comunidad de bienes, el celibato, el silencio, la oración en comunidad y el examen de conciencia.

Art. V. — *La escuela sofística.*

La aparición de los sofistas (450-400) señala el fin del primer período y prepara el que debe seguirle.

Las teorías contradictorias y el dogmatismo sencillo de las primeras escuelas habían dado por resultado desacreditar á la filosofía y á los filósofos, arrastrando hacia el escepticismo. Esa tendencia fué también favorecida por la decadencia de las costumbres, por el abuso de la retórica y por la discusión.

1. Los sofistas no crearon ese estado de espíritu, se contentaron con explotarlo, agravándolo, por consiguiente,

en provecho de su vanidad y de su avidez. Hombres sin convicción, pero no sin talento, ansiosos de victoria, ávidos de fama, cifran su gloria y toman por oficio sostener el pro y el contra de cualquiera cuestión; por eso Platón dice que la sofistería es *el arte de traficar con las cosas del alma.* «El sofista, asienta Aristóteles, es el que gana dinero por medio de una ciencia aparente y no real.»

2. El sofista se diferencia del escéptico propiamente dicho en que éste profesa la incertidumbre en todas las cosas y afecta no decidirse por ninguna, mientras que aquél dogmatiza y diserta sobre todo, y se declara dispuesto para sostener todas las opiniones por interés ó por pura dilección.

El escéptico se encastilla en su duda y se desinteresa de los asuntos; al contrario, la duda es para el sofista un medio; su ambición consiste en formar oradores y hombres de Estado hábiles en sostener todas las causas, en sacar partido de todas las situaciones.

Sean cuales fueren estas diferencias, el resultado definitivo es el mismo, y la sofistería también va á dar en el escepticismo en teoría y en el indiferentismo en la práctica.

3. Hay que reconocer, sin embargo, que tuvo también su importancia útil y providencial. Ella contribuyó á despejar el terreno, haciendo ver la futilidad de las soluciones propuestas hasta entonces á los grandes problemas filosóficos. Por las discusiones que levantó, hizo comprender la importancia de la dialéctica y la necesidad de profundizar sus reglas.

En fin, por sus continuos ataques contra la certeza, obligó á los filósofos á que abandonasen el terreno de las especulaciones cosmológicas en que prematuramente se habían aventurado, para colocarse en el de la psicología y estudiar ante todo nuestras facultades de conocer y las condiciones de su legitimidad.

4. Entre los sofistas, hay que mencionar:

a) Á Protágoras de Abdera, que puede ser considerado como el precursor del *relativismo* (teoría de la verdad relativa). Según él, *el hombre es la medida de todas las cosas,* πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. En sí, nada es verdadero ni falso, pero todo es verdadero y todo es falso según la sensación del hombre y del momento. «Lo que las cosas te parecen, dice, lo son para ti, y lo que las cosas me

parecen, lo son para mí». La consecuencia es que tenemos el derecho de erigir como ley lo que nos aconseja nuestro interés, desde que somos bastante fuertes para imponerlo á los demás;

b) Á Gorgias Leontino, dialéctico muy sutil de la escuela de Elea. Escribió un libro intitulado: περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος, en el cual desarrolla tres tesis: *El ser no existe; si existiera, no se podría conocerlo; y si se le conociera, no se podría decir nada de él;* abuso de esta verdad incontestable, que nuestras ideas nunca son adecuadas á las cosas, ni nuestras palabras adecuadas á nuestras ideas;

c) Á Pródico de Ceos, autor del célebre apólogo *Hercules in bivio.* Citemos también á Critias, Hipias, Simias, que figuran como interlocutores en los diálogos de Platón.

SEGUNDO PERÍODO

LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA

El carácter del segundo período, es en suma *metafísico* Indudablemente, al principio, es más bien *moral,* y Sócrates apenas ve en la filosofía más que un medio de ordenar la vida humana; pero, al asignarle su verdadero objeto que es el *hombre,* al darle por punto de partida el *conocimiento de sí mismo,* por método, el *análisis de los conceptos,* trázale su vía legítima, y el pensamiento, que hasta entonces se había extraviado en estériles investigaciones, pronto se elevará, con Platón y Aristóteles, hasta las más encumbradas especulaciones de la metafísica. He ahí por qué Sócrates puede ser considerado como padre de la filosofía.

CAPÍTULO I

(SÓCRATES 470 - 400)

ART. I. — ***Vida de Sócrates.***

1. Nació Sócrates en Atenas el año 470 antes de J. C. — Su padre, Sofronisco, era escultor, y su madre, Fenareta, partera. Era muy feo, lo que, decían maliciosamente, le sirvió de mucho para comprender desde temprano que sólo la fealdad moral es repelente.

Después de haber seguido por algún tiempo la profesión de su padre, se entregó de lleno á la filosofía. Desde entonces pasó su vida discutiendo contra los sofistas y enseñando libremente en forma de conversación familiar

lo que él juzgaba útil para el bien moral de sus oyentes; simpático sobre todo á la juventud, á quien arrebataba por su elocuencia natural y sus modales sencillos y afables.

2. No le impidió la filosofía cumplir con sus deberes de ciudadano. Combatió valerosamente en Potidea, donde salvó la vida á Alcibíades, que estaba herido, y en Délium, donde fué uno de los últimos en retirarse y donde poco faltó para que cayera prisionero.

Indiferente por las comodidades de la vida, aplicábase á tener el menor número de necesidades posibles, á fin de estar más libre. El oráculo de Delfos lo proclamó por el más sabio de los hombres, y sus contemporáneos lo tenían como inspirado por los dioses. Él mismo habla frecuentemente de un genio familiar (δαιμόνιον), que le dictaba la conducta que debía seguir en las situaciones más graves de su vida. ¿No querría designar así, quizás, en una forma poética, la voz de su conciencia?

3. Las opiniones de Sócrates y sus preferencias marcadas por el régimen aristocrático, le hicieron odioso al partido democrático, que aspiraba al poder; por eso, después de la expulsión de los Treinta, fué acusado por Melito, Licón y Anito, de no querer adorar á los dioses de Atenas, de pretender introducir ótros nuevos, y de corromper á la juventud. Sócrates rehusó defenderse ante jueces «sacados á la suerte de entre mercachifles y marineros», predispuso á éstos por su actitud desdeñosa y fué declarado culpable. Se le preguntó, según la costumbre, de qué pena se creía digno; respondió que había merecido ser sostenido gratuitamente en el Pritaneo. Se le condenó á beber la cicuta. Sufrió la muerte con una calma admirable, hablando con sus discípulos de la inmortalidad.

4. Sócrates no fundó sistema propiamente dicho; no abrió escuela ni dejó escritos; por eso, para conocer su filosofía hay que estudiarla en lo que nos dicen acerca de ella dos de sus discípulos, Jenofonte y Platón. El primero es, seguramente, digno de fe en lo que cuenta; pero su espíritu poco especulativo no le permite abarcar todo el alcance de las doctrinas de su maestro, y sólo se limita á presentar su lado práctico. Tocante á Platón, su genio penetra, sin duda, el fondo del pensamiento de Sócrates; pero frecuentemente le presta sus propias especu-

laciones, de manera que es bastante difícil distinguir lo que pertenece en propiedad al maestro, y lo que le agrega su discípulo [1].

La conclusión es que, para obtener la verdadera fisonomía de Sócrates, hay que comparar sus asertos, completar los únos con los ótros, y, cuando es posible, confrontarlos con los cortos pero preciosos informes que nos da Aristóteles y que, sin duda, había recogido éste en la tradición.

ART. II. — *Método socrático.*

§ 1. Ya hemos visto que los primeros filósofos identificaban el ser con la realidad sensible y pasajera; no conocían ni estudiaban más que el mundo material y fenomenal; por eso, los sofistas no tuvieron que hacer mucho para demostrar que, no revelándonos la experiencia nada que no cambie y se modifique sin cesar, la certeza y la ciencia son desde luego puras quimeras, y el único estado racional del espíritu humano es la duda.

1. Sócrates reconoce que, ateniéndose á los sentidos, *nada es, todo llega á ser,* según la frase de Heráclito; pero también pretende que el objeto de la ciencia no es el individuo que cambia ó el hecho que pasa, sino un elemento fijo é invariable, que no es otra cosa que el *concepto.* «Con efecto, dice, la ciencia no estudia precisamente tal ó cual acto de valor, sino lo que hay de común en todas las acciones valerosas, es decir, el concepto general é invariable de valor», y con eso establece la noción de un mundo inteligible superior al mundo de los sentidos.

Tal es el primer título de gloria de Sócrates. El segundo es indicar el *método* que permite elevarse al primero.

2. Este método no es sino la *inducción,* ó *dialéctica* (διαλέγεσθαι, discutir), es decir, según el mismo Sócrates, *cierto arte de clasificar las cosas por géneros* (διαλέγειν κατὰ γένη.)

Consiste en elegir cierto número de individuos de una misma especie, en compararlos entre sí, para eliminar las diferencias variables y retener lo que tengan de común

[1] De ahí la frase que se atribuye a Sócrates cuando hablaba de Platón: *¡Cuántas cosas me hace decir este joven, en las cuales nunca he pensado!*

y constante, y en formular en una definición el concepto así obtenido. Ahora bien, dice Sócrates, se *sabe* verdaderamente, cuando se está en estado de definir. Así, comparando entre sí las diversas cosas susceptibles de ser llamadas *justas,* un peso justo, una respuesta justa, un acto justo, etc., llega á averiguar que la única noción común á esos objetos tan diversos es la de estar cada uno conforme con su ley, con su medida; lo cual constituye precisamente el concepto y la definición de la *justicia.*

Como se ve, la inducción socrática no es, como la de los modernos, un medio de determinar una ley, sino un procedimiento de generalización, que conduce á una idea general. *Hay dos cosas,* dice Aristóteles, *que se pueden atribuir á Sócrates, y son los discursos inductivos y la definición general.*

§ 2.—Además de este método propiamente *científico* de Sócrates, hay que decir una palabra sobre dos procedimientos muy originales que constituyen su método de *enseñanza* y de *discusión,* y son la *ironía* y la *mayéutica.*

Sócrates hacía profesión de no saber nada, y al mismo tiempo, con cierta malicia, parecía poner gran confianza en la ciencia de su interlocutor; por eso, se presentaba, no como un maestro que instruye, sino como un buscador de la verdad, pronto siempre á interrogar. Sus preguntas revestían dos formas muy distintas, según se propusiera él confundir al adversario ó instruir al discípulo.

1. La *ironía* (εἰρωνεύεσθαι, interrogar) consistía en proponer al presuntuoso sofista una serie de preguntas muy sencillas, pero hábilmente dispuestas con el fin de llevarlo poco á poco á contradecirse en sus respuestas y reconocer su ignorancia. Obtenido ese resultado, Sócrates recurría á la segunda forma.

2. La *mayéutica* (μαιευτικὴ τέχνη ó arte de dar á luz á los espíritus, por alusión á la profesión de su madre), consistía en sacar la verdad de las inteligencias más limitadas, por medio de preguntas graduadas de tal modo que las llevaba poco á poco y como de por sí, á la solución de los problemas más complicados.

Estos dos procedimientos descansan sobre este principio, que la misma lógica natural que hace que caiga el error en los mayores absurdos, puede también sacar de la menor verdad las consecuencias más fecundas.

Art. III. — *Doctrina de Sócrates.*

Después de haber dado á la filosofía su método, Sócrates le asigna su verdadero objeto, que es el *hombre.*

Los primeros sabios se habían extraviado en vanas especulaciones cosmológicas: Sócrates quiere que la filosofía se aplique en adelante *á conocerse á sí mismo.* Había leído en el frontis del templo de Delfos esta sentencia: Γνῶθι σεαυτόν (conócete á ti mismo); hizo de ella su programa de enseñanza y el punto de partida obligado de toda la filosofía. — *Conocerse á sí mismo,* á fin de poder ordenar su vida, practicar la virtud, y con eso ser útil á sí y al prójimo: tal es el objeto verdadero y completo de la sabiduría socrática.

Es digno de observarse en efecto, que Sócrates desdeña las cuestiones puramente especulativas, y que hasta la misma *psicología* no es para él más que una introducción á la *moral.*

Por otra parte, su moral dista mucho de ser independiente: las leyes que impone son leyes divinas, y Dios subsiste como modelo de toda virtud, como fin de toda tendencia.

La filosofía socrática comprende, pues, tres partes: la *moral* es el centro donde todo converge, y como el alma que da su unidad á todo el sistema; la *psicología* es su preámbulo, y la *teodicea* su supuesto y complemento necesario.

§ 1. *Psicología.* — 1. Sócrates proclama altamente la espiritualidad y la inmortalidad del alma, y refuta ingeniosamente al sofista Simias, que no veía en el alma sino la resultante del cuerpo, poco más ó menos como la armonía es el movimiento de la lira y perece con ella.

Atribuye al alma dos facultades fundamentales: los *sentidos,* que perciben al individuo, al hecho particular y variable, y la *razón,* que se eleva á los conceptos generales é inmutables.

2. El gran vacío de la psicología socrática está en que la voluntad y la libertad no ocupan en ella ningún lugar Según Sócrates, hay identidad absoluta entre el verdadero conocimiento y la recta voluntad, y el hombre hace nece-

sariamente lo que cree que es mejor. Se sigue de ahí que nadie hace el mal voluntariamente, que toda falta se reduce á un error del espíritu, y la misma virtud, á una ciencia.

§ 2. *Moral.* — 1. La vida humana tiene por objeto la virtud (εὐπραξία), única que nos lleva á la felicidad, á Dios. Toda virtud consiste esencialmente en subordinar el cuerpo al alma, los sentidos á la razón, lo particular á lo general; por este lado es por el cual nos semejamos á Dios, tipo de toda perfección. Sócrates fué el primero que distinguió cuatro virtudes fundamentales: la *sabiduría* (σοφία), la *templanza* (σωφροσύνη), la *fuerza* ó el *valor* (ανδρία) y la *justicia* (δικαιοσύνη), que las une á todas en una perfecta armonía.

2. Por lo demás, como ya lo hemos dicho, la ciencia no es la condición y el medio de la virtud, sino la virtud misma. Ser justo, animoso, templado, es *saber* en qué consisten la justicia, el valor, la templanza. En efecto, dice Sócrates, «si el músico es el que *sabe* música y el albañil el que *sabe* edificar, es natural admitir que el justo sea el que *sabe* justicia». De donde se deduce que la virtud se enseña directamente, que para ser virtuoso basta encontrar un buen profesor.

3. Sócrates tiene el mérito de haber proclamado la existencia de la ley natural contra los sofistas, que confundían la moral con las leyes positivas, y no daban á la justicia otro origen que un decreto arbitrario del legislador humano. Sócrates reconoce que hay un bien que lo es *por naturaleza* (φύσει οὐ θέσει); distingue las leyes *escritas*, humanas, variables según los países, promulgadas por los magistrados civiles, y las leyes *no escritas* (ἄγραφοι νόμοι), inmutables, universales, que llevan su sanción consigo, promulgadas por la ciencia que es la voz de Dios mismo, y que sirven de fundamento á todas las demás leyes.

4. Sin embargo, al hacer de lo *honesto* la regla absoluta de nuestros actos, no parece que Sócrates lo distinga suficientemente de lo *útil*. Si se le va á hacer caso, lo bueno, lo bello y lo útil son nociones absolutamente idénticas; propone á menudo, como motivo de la virtud, las ventajas que de ella resultan. De ahí procede el reproche de interesada que se ha hecho á su moral.

5. La política, al igual que la virtud, es también una ciencia, y, por consiguiente, el poder pertenece de derecho

á los más sabios, que son también necesariamente los mejores; además, éstos no deben ejercerlo sino por la persuasión, y para mayor bien del Estado.

§ 3. *Teodicea.* — 1. Sócrates concibe á Dios como la razón perfecta. Demuestra su existencia:

a) Por el argumento de las causas finales, siendo el mejor mundo necesariamente la obra de una inteligencia soberana;

b) Por el hecho de que, siendo el hombre inteligente, no puede tener por causa sino un ser inteligente;

c) Finalmente, por la existencia de las leyes no escritas, que suponen un legislador divino. En efecto, dice Sócrates, siempre se pueden eludir las sanciones humanas; pero hay una ley cuya sanción nos alcanza infaliblemente, y es la ley moral, no pudiendo ser nadie justo ó injusto, sin ser recompensado ó castigado en su interior. Esta ley emana, pues, de un legislador más poderoso que el hombre, del mismo Dios.

2. Sócrates admite un Dios único y personal; cree en la Providencia que gobierna al mundo según las leyes de la razón; por eso recurre á los sacrificios, á la oración; pero se contenta con pedir lo que es bueno, persuadido, dice, de que los dioses saben mejor que nosotros lo que nos conviene.

Se puede decir en general que, sin chocar de frente con la religión popular, Sócrates aspira á reformarla. Ensalza la adivinación, restringiendo empero su uso á las cosas que no podemos descubrir por los medios naturales; se separa del culto oficial en todo lo que se aparta de la moral, y sólo practica aquello que juzga compatible con su razón y su conciencia. Eso fué, sin duda, lo que le valió ser acusado públicamente de ateísmo.

Art. IV. — *Los discípulos de Sócrates.*

Ya hemos dicho que Sócrates no ha dejado un sistema propiamente dicho; no escribió obras ni fundó escuela; y, sin embargo, ninguna enseñanza ha sido más fecunda que la suya.

Para comprender la diversidad de las doctrinas que han salido de ella y que todas se visten con su nombre, hay que recordar que nada era menos didáctico que aquella

enseñanza. Dada en forma de conversaciones familiares, sostenidas y rotas al azar de las circunstancias y de las controversias, se puede dar por seguro que muchas veces no haya sido bien comprendida. Cada uno de sus oyentes recogía lo que podía, sin perjuicio de reunir después esos fragmentos, y de interpretarlos según el alcance y modo de ser natural de su espíritu.

Á este respecto, los discípulos de Sócrates pueden clasificarse en tres categorías:

1. Los primeros son los *aficionados.* Espíritus distinguidos, pero muy poco filosóficos para profundizar las ideas del maestro, se contentan con escucharlo con gusto y aprovechamiento. Tales son, entre ótros, Alcibíades y Eurípides el poeta.

2. Vienen después los llamados *Socratici viri.* En su mayoría, son escritores que, sin ser filósofos de profesión, se proponen popularizar en sus escritos las enseñanzas morales de Sócrates. Entre los más ilustres descuella Jenofonte, que se ligó con Sócrates desde la edad de diez y ocho años, y llegó á ser más adelante un militar distinguido. — Dirigía la famosa retirada de los *Diez mil,* cuando condenaron á Sócrates á beber la cicuta. No habiendo podido defender á su maestro cuando vivo, se propuso vindicar su memoria: al efecto, escribió una *Apología de Sócrates* y los *Memorables.* Su estilo es fácil, preciso, armonioso, pero carece de brillo y de profundidad.

3. En fin y sobre todo, hay los *filósofos* propiamente dichos, los *fundadores de escuelas,* que adoptan y desarrollan por su cuenta y en diversos sentidos las ideas socráticas.

Únos toman del maestro tal ó cual de sus teorías, la desarrollan aisladamente con detrimento del conjunto y van á dar en la exageración y en el error. Éstos son los socráticos falsos ó incompletos, llamados por esta razón *semisocráticos.* Tales son:

a) Euclides de Megara, que abusa de los procedimientos de discusión implantados por Sócrates, y funda la escuela puramente dialéctica de *Megara,* llamada también escuela *erística* (ἐριζειν, disputar), de donde salieron Pirrón y el escepticismo;

b) Antístenes, fundador de la escuela *cínica,* que exagera la indiferencia algo afectada de Sócrates hacia la especulación y su desprecio por el lujo y el bienestar.

Con el pretexto que el hombre más sabio, más libre y más semejante á los dioses es el que tiene menos necesidades, vive sin pensar en mañana, rompe los lazos de familia y de toda sociedad, y lleva hasta la brutalidad la indiferencia y el desinterés.

Partiendo del principio que la virtud es el único bien del hombre y el vicio su único mal, manifiesta un desdén absoluto de las conveniencias sociales y hasta del pudor, y, con el pretexto de vivir según la naturaleza, adopta costumbres más dignas de los animales que del hombre; de donde, el nombre que se le dió á sus discípulos (κυνικοί, cínicos, de κύων, perro). Los más célebres fueron: Diógenes de Sinope, *ese Sócrates delirante,* como lo llamaba Platón, Crates, etc. De la escuela cínica saldrán Zenón y los estoicos;

c) Aristipo de Cirene, el más infiel de los discípulos de Sócrates, fundador de la escuela cirenaica, de donde saldrá Epicuro, exagera el carácter interesado de la moral de su maestro, y declara que el bienestar es la única ley de la vida. Sin embargo, al entregarse al placer, tiene la pretensión de gozar de él sin ser su esclavo: ἔχω, οὐκ ἔχομαι, decía á veces, poseo, pero no soy poseído; pensamiento que Horacio formuló en este verso:

Et mihi res, non me rebus submittere conor.

Se olvidaba de que el único medio de ser dueño de sí y de toda la naturaleza, es someterse á la razón, es decir, al deber, según las palabras de Séneca: *Si vis omnia tibi subjicere, te subjice rationi.*—(Carta 37.)

Pero el socrático verdadero y completo, el genio á quien estaba reservado continuar la doctrina del maestro, agrandarla y transfigurarla, es el *divino Platón,* como lo llaman sus comentadores.

CAPÍTULO II

PLATÓN (428-347)

ART. I. — *Vida y obras de Platón.*

1. Platón nació en Atenas, ótros dicen que en Egina, en 428, de una familia ilustre. Su padre, Aristón, descendía, según algúnos, de Codro, último rey de Atenas, y su madre Perictiona era nieta de Solón.

La larga carrera de Platón, que abraza más de ochenta años, puede dividirse en cuatro períodos:

a) Hasta los veinte años, estudia con Cratilo, discípulo de Heráclito;

b) De los veinte á los treinta, sigue las lecciones de Sócrates. Habiendo intentado defender á su maestro contra sus acusadores, fué expulsado de la sala por la multitud: una enfermedad le impidió asistir á los últimos momentos de Sócrates;

c) Desde los treinta á los cuarenta años, hizo numerosos viajes á Megara, á Cirene, á Egipto, á Sicilia, donde paró en casa de Dionisio *el Viejo,* y más tarde en la de Dionisio *el Joven;*

d) De regreso á su patria, fundó en Atenas en los jardines de Academo una escuela de filosofía, que tomó de allí el nombre de Academia, donde estuvo enseñando hasta su muerte.

2. Platón es el filósofo más antiguo de quien poseemos una obra completa. En sus escritos, no procede de una manera metódica y didáctica; apenas si entrevé las grandes divisiones de la filosofía, *física, dialéctica, ética,* que Aristóteles distinguirá con tanta claridad. Conténtase con exponer libremente sus ideas en una serie de *monografías* que ni guardan correlación ni se completan absolutamente; están redactadas en forma de *diálogos,* en los cuales Sócrates es casi siempre el principal interlocutor.

Se cuentan 35 de estos diálogos, algunos de ellos de dudosa autenticidad. Entre los que incontestablemente le pertenecen, los principales son: el *Gorgias* (sobre la retórica), el *Banquete* (sobre el amor), el *Fedro* (que trata

de lo bello), el *Fedón* (sobre la inmortalidad), *las Leyes,* los diez libros *de la República* y el *Timeo.*

3. Por lo que hace al *carácter general* de esta filosofía, puede decirse que el platonismo es una síntesis poderosa y original, en la que las doctrinas jónicas, eleáticas y pitagóricas se encuentran conciliadas en lo que tienen de mejor, y armonizadas según los principios del metodo socrático.

Ya hemos dicho que uno de los principales timbres de gloria de Sócrates es haber establecido contra los sofistas que el verdadero objeto de la ciencia es, no el individuo que cambia y pasa, sino el *concepto* general é invariable obtenido por inducción. Sin embargo, Sócrates no indaga cuál sea la realidad que responde al concepto, ni la naturaleza de la relación que une éste al individuo. Platón encara resueltamente este problema, y lo resuelve por su teoría de *las ideas.*

Esa célebre teoría, que forma toda la metafísica de Platón y es como el alma de su filosofía, exige que la tratemos antes que las demás.

Art. II. — *Teoría de las ideas.*

1. Hagamos notar desde luego que, por *idea,* no entiende Platón el acto de la inteligencia que se representa un objeto, sino una realidad objetiva, un tipo ideal, según el cual se han producido las cosas. En efecto, dice, es imposible explicar lo que hay de común y constante en los innumerables individuos de un mismo género, á menos de admitir la existencia de ciertos tipos ó modelos, que les comuniquen á todos la misma forma y los mismos caracteres. Estos tipos ideales, superiores y anteriores á los individuos, perfectos en su género, eternos, inmutables, son las *ideas.*

2. ¿Dónde residen éstas? Si vamos á dar crédito á Aristóteles, Platón admitía que existen en sí mismas, independientemente del espíritu y de los individuos; por eso Aristóteles acusa á su maestro de realizar abstracciones, *de hablar maquinalmente* (κενολογεῖν); se chancea con la lanzadera en sí y con la cama en sí, etc.

Puede ser, como lo supone San Agustín, que Platón no haya querido hablar sino de la existencia eterna de

las ideas en la inteligencia del divino Arquitecto; en este caso, no tendrían realidad sino en Dios.

3. Sea lo que se quiera de esas hipótesis, lo cierto es que, para Platón, las ideas son principios á la vez *ontológicos* y *lógicos;* es decir, que son causas de la *existencia* de los individuos, y medios del *conocimiento* que tenemos de ellos.

a) Son *causas* ejemplares de todo lo que existe, como el sello es la causa de la impresión. Según Platón, las cosas están constituídas por un doble principio: una *materia* indeterminada y una *forma,* que la determina á ser tal ó cual objeto particular. Ahora bien, esta forma es un efecto de la idea que imprime su semejanza al objeto. Así, un círculo no es círculo, un hombre no es hombre; no tienen realidad ni valor sino en tanto cuanto reproducen, con más ó menos fidelidad, al círculo absoluto, al hombre *en sí;*

b) Las ideas son también para nosotros principios de *conocimiento.* En virtud de su semejanza con ellas, los objetos sensibles despiertan en nosotros el recuerdo de esos tipos eternos contemplados en otro tiempo en una vida anterior, y comparándolos con éstos es cómo juzgamos de la realidad y de la belleza de las cosas. No son, pues, los objetos particulares los que son propiamente la fuente de nuestros conocimientos, sino las *ideas* cuya imagen, más ó menos desvanecida, llevamos con nosotros. Por eso, el conocimiento, viene á ser más bien un *reconocimiento;* no se aprende, se recuerda, y el acto de la razón es esencialmente una *reminiscencia* (ἀνάμνησις).—Véase en la Psicología el *Idealismo de Platón,* pág. 329.

4. Las ideas ni son todas iguales en perfección, ni carecen de lazo que las unan: hay una jerarquía de ideas, que corresponde á la jerarquía de las realidades de este mundo: se superponen y se ordenan la úna con relación á la ótra, según su grado de generalidad y de poder, recibiendo cada una su perfección de la idea superior, hasta llegar á la idea suprema y última que abraza y resume todo el sistema entero; es la *idea del Bien,* el Dios de Platón.

La conclusión es que, del punto de vista metafísico, existen para Platón dos mundos esencialmente distintos: el mundo *sensible,* donde todo es individual, variable, pasajero, donde todo fluye, según la frase de Heráclito: es

el mundo de las apariencias; y el mundo *inteligible,* inmóvil y absoluto, principio del precedente: es el mundo de la realidad verdadera, del ser propiamente dicho, τὸ ὄν.

Art. III. — *Método platónico: la ascensión dialéctica.*

1. El objeto de la vida, según Platón, consiste en librarse del cuerpo, purificándose de los deseos inmoderados, á fin de volver á la vida divina de la que fué privada el alma. Eso se consigue por la contemplación de las ideas; con los ojos fijos en la idea del Bien, debemos conformar nuestras acciones con él, reproducir en nosotros el orden que reina en él, y asemejarnos á Dios cuanto nos sea posible.

El conjunto de los procedimientos por los cuales el alma se eleva desde la atmósfera pesada y grosera de este mundo á la región luminosa de lo ideal, desde la realidad sensible y variable á la contemplación de las ideas y hasta la idea del Bien, constituye la dialéctica, διαλεκτικὴ πορεία, *ascensión* ó *viaje dialéctico,* como dice Platón.

Pero, tengámoslo en cuenta, para Platón, lo mismo que para Sócrates, las virtudes son ciencias, y los vicios ignorancias; la verdad, una vez conocida, es seguida necesariamente por la voluntad. De ahí resulta que, guiando la marcha de la inteligencia hacia lo verdadero, se guía *ipso facto* la voluntad hacia el bien, y que la dialéctica platónica es, no sólo un método de *lógica,* sino también una *moral.*

2. La ascensión dialéctica comprende varios procedimientos, que corresponden á los diversos grados que distingue Platón en la realidad y en el conocimiento.

a) Hay en ella, desde luego, los *individuos* sensibles y variables, cuya vista no constituye más que una simple *conjetura* (εἰκασία);

b) Hay las nociones de *géneros,* cuyo conocimiento constituye la *creencia* (πίστις);

c) Hay también las *ideas necesarias* y universales, que son el objeto del *pensamiento discursivo* (διάνοια);

d) Finalmente, hay la idea del *bien,* que es el objeto de la *visión* (νόησις.)

Los dos primeros grados de conocimiento no van más allá de la *opinión* (δόξα), pues su objeto es más ó menos variable; las nociones genéricas mismas varían según el

que las forma; el concepto de animal, por ejemplo, no representa á un niño ó á un ignorante la misma cosa que á un sabio.

Los dos últimos grados merecen solamente el nombre de ciencia (ἐπιστήμη), pues su objeto es absoluto é invariable.

3. De ahí, los diversos procedimientos que permiten pasar de un grado á ótro.

a) Hay un procedimiento preliminar de *purificación* (κάθαρσις), que desliga al alma de sus ataduras sensibles, de sus preocupaciones, etc., y la dispone á elevarse á la idea;

b) El segundo procedimiento permite, por medio de la comparación y de la generalización, pasar del individuo al género, de la conjetura á la creencia: es la *inducción socrática;*

c) Por el tercer procedimiento, el espíritu se eleva del concepto á la idea necesaria, universal, inmutable, de la creencia al pensamiento discursivo que constituye el primer grado de la ciencia: es la *deducción geométrica;*

d) Sólo queda un paso que dar, y es pasar á la visión clara de la idea del Bien, subir desde las ideas inferiores á la idea suprema, que es Dios; esto se consigue por medio de la *intuición racional.*

El que se ha elevado á esa altura ha realizado el programa de la vida: está en el pináculo de la perfección intelectual y moral; pues la idea del Bien, que contempla cara á cara, lo transporta de amor y de entusiasmo y lo impulsa, cueste lo que cueste, á unirse á ese *bien* y á ser semejante á él, Ομοίωσις Θεῷ κατὰ δυνατόν.

Platón ha representado las diversas fases de la ascensión dialéctica en la célebre alegoría de la *Caverna.*— *(Repúbl.,* libro VII.)

Art. IV. — *Teodicea.*

1. Platón prueba la *existencia* de Dios:

a) Por la necesidad de un *arquetipo,* modelo supremo de las ideas inferiores. Con efecto, dice, los caracteres comunes que presentan las cosas no se explican sino por ciertos modelos según los cuales han sido formadas; á su vez, éstos suponen un tipo superior, y así sucesivamente hasta que se llega á un ideal supremo, fuente y ejemplar

de toda belleza y de toda perfección: es la idea del Bien, es Dios;

b) Por nuestro *amor* á la *belleza imperfecta,* que supone la existencia de lo bueno y de lo bello absolutos. Realmente, no se ama á un bien menor sino porque se ama á un bien mayor, del cual es una forma debilitada, y, en último análisis, porque se ama á un bien infinito, que contiene en sí mismo la perfección de todos los demás;

c) Por las *finalidades* evidentes que aparecen en el mundo, particularmente en la estructura del cuerpo humano y de sus diferentes órganos.

2. Respecto á la *naturaleza* y á los atributos de Dios:

a) Platón admite un Dios *único* y *personal;* si á veces habla *de los dioses,* es por conformarse al uso admitido, poco más ó menos como nosotros decimos que el sol sale, ó para designar á los genios inferiores sometidos al Dios supremo, como intérpretes y ejecutores de sus voluntades;

b) Admite la Providencia, esto es, un Dios que conoce al mundo y lo gobierna con sabiduría y bondad; en eso consiste la gran superioridad de Platón sobre Aristóteles;

c) Por lo demás, Platón es *dualista,* quiere decir, que admite dos principios absolutos y coeternos; la *materia* y *Dios.* Dios no ha producido, pues, la materia, no ha hecho más que coordinarla sobre el modelo de las ideas.

ART. V. — *Psicología y moral.*

1. Platón admite la espiritualidad del alma y su diferencia esencial del cuerpo; la define así: *un principio de vida y de movimiento* (κινήσις ἑαυτὴν κινουμένη); es no solamente inmortal, sino eterna. Antes de unirse al cuerpo, gozaba de una vida feliz y enteramente espiritual en la contemplación de las ideas, cuando, en castigo de una falta que Platón no dice, fué sumida en la materia, y sometida á una prueba, cuyo resultado debe ser ó perderla para siempre, ó reintegrarla en su primer estado [1].

[1] Esta hipótesis de la *preexistencia de las almas* le fue sugerida á Platón por la observación de ciertos hechos.

a) La percepción de la verdad, de la belleza, de la justicia supone hasta cierto punto en nosotros la preexistencia de estas ideas; ¿dónde y cómo las hemos adquirido?;

b) El alma humana tiene aspiraciones que van infinitamente más allá de la

La unión del alma con el cuerpo se reduce, pues, á una simple relación accidental y pasajera, como la del jinete con su cabalgadura, ó más bien dicho, como la del preso en su prisión; lejos de ser un auxilio, el cuerpo no es para el alma más que un peso y un obstáculo; la sabiduría y la virtud consisten en librarse de ellos lo más pronto posible.

2. El alma humana está dotada de tres facultades, ó, más bien, se compone de tres partes (τρία μέρη τῆς ψυχῆς), teniendo cada una su lugar y su virtud propios.

a) El *deseo* ó *apetito* físico (ἐπιθυμία), que es el alma inferior, tiene su lugar en las entrañas; su virtud es la *templanza* (σωφροσύνη);

b) El *valor* (θυμός), es el alma intermedia, que impulsa á la acción; es el principio de las pasiones nobles y generosas y reside en el corazón; su virtud es la *fuerza* (ἀνδρεία);

c) La *inteligencia,* ó la razón (νοῦς) es el alma superior, la única que es inmortal; su misión es mandar en todo el individuo; tiene su asiento en la cabeza y su virtud es la *sabiduría* (σοφία.)

3. Cada una de estas tres almas tiene su género propio de conocimiento y de amor.

La primera, no percibiendo sino lo que es material y sensible, no va más allá de la *conjetura;* la segunda llega hasta la *opinión;* la tercera es la única que se eleva hasta la *intuición,* hasta la *idea.* El alma inferior es el principio del amor terrenal y vulgar de los bienes aparentes y sensibles; el alma superior, esto es, la razón, se eleva hasta el amor verdadero y celestial, que está prendado de los bienes reales, de lo verdaderamente bello.

4. La virtud consiste en la subordinación de cada una de estas almas á la que le es superior bajo la fiscalización de la sabiduría, que viene á ser así el supuesto y el punto de partida de toda virtud. La subordinación del apetito á la pasión generosa engendra la *templanza;* la subordinación de la pasión á la razón engendra el *valor,* y la armonía perfecta que resulta de sus virtudes respectivas, constituye la justicia (εὐπραξία), que es la salud y la perfección del alma.

vida presente; persigue un ideal que no está en proporción con sus recursos actuales; ¿dónde lo ha entrevisto?;

c) En fin, la falta de armonía entre el cuerpo y el alma, la lucha entre el espíritu y la carne, parecen indicar que la vida presente es, no el estado primitivo, sino una decadencia de un estado anterior.

He ahí cómo las virtudes tienen su principio en la sabiduría y su unidad en la justicia, y cómo, introduciendo el orden y la unidad en nosotros, la virtud nos hace semejantes á Dios, que es la unidad armónica de todas las esencias.

Se ve que, en este análisis, Platón no menciona ni la voluntad ni el libre albedrío: ése es el gran vacío de su filosofía.

Art. VI. — *Política.*

Para Platón, la política no es más que la aplicación exacta de la moral á la sociedad: persigue el mismo fin y emplea los mismos medios.

1. El objeto directo y único de todo gobierno es hacer que reine la virtud, velando por el cumplimiento de todos los deberes.

El Estado se compone de tres clases, que corresponden á las tres facultades del alma, y cada una tiene su función peculiar.

a) Los *labradores* y los *artesanos* proveen, como la ἐπιθυμία (apetito físico), á satisfacer las necesidades físicas de la sociedad;

b) Los *guerreros* tienen á su cuidado el *defenderla;* son su θυμος (valor);

c) Por último, los *magistrados,* que responden al νοῦς (inteligencia), tienen la misión de gobernar. Ésas son las tres *castas* inmobles, tomadas de los pueblos del antiguo Oriente: «Todos vosotros sois hermanos, dice Platón, pero el Dios que os ha formado, ha hecho entrar el oro en la composición de los que han sido llamados á gobernar, la plata en la formación de los guerreros, el hierro y el bronce en la del labrador y demás artesanos». — *(Rep.,* libro III.)

2. Cada clase social tiene su virtud propia, que corresponde á las tres virtudes del alma individual.

El Estado debe ser moderado y *templado* en sus artesanos, *valiente* en sus guerreros, *sabio* y *prudente* en sus magistrados; la *justicia,* que constituye la salud y la fuerza de la República, resulta del acuerdo de todas las virtudes y de la subordinación de las diferentes clases entre sí, debiendo los artesanos obedecer á los guerreros, y éstos á los magistrados, á los cuales pertenece el gobierno de la comunidad.

3. Y del mismo modo que se pueden distinguir tres temperamentos individuales, según el alma que predomine en ellos, á saber: el filósofo, en que domina la razón, el ambicioso, en que domina la pasión, y el hombre codicioso, que se entrega á sus apetitos, así también se distinguen tres gobiernos:

a) La *aristocracia,* donde gobiernan los filósofos, que se suponen ser los mejores (ἄριστοι); es el más feliz y el más justo de los gobiernos;

b) La *timocracia,* donde gobiernan los ambiciosos, los guerreros, más amigos de la gimnástica que de la música;

c) La *democracia,* donde los artesanos son los que mandan. *La República perecerá,* exclama Platón, *el día que sea gobernada por el hierro ó por el bronce.*

4. Es digno de atención que el desconocimiento de la voluntad y del libre albedrío, que vicia la moral de Platón, vicia igualmente su política.

En efecto, si el objeto del Estado es hacer virtuoso al ciudadano, y si, por otra parte, la virtud no es más que una ciencia, resulta que la misión del Estado se reduce á *instruir,* y, por consiguiente, el gobierno pertenece de derecho á los más sabios, esto es, á los filósofos. «No habrá buen gobierno sino cuando los reyes sean filósofos, ó cuando los filósofos sean reyes.»

5. Por lo demás, esta asimilación exagerada entre el individuo y el Estado, hace incurrir á Platón en los errores mas graves.

Según él, el Estado no existe para el individuo, sino el individuo para el Estado. El Estado es un absoluto, un verdadero dios, investido de todos los derechos, de todos los poderes, así como está cargado de todas las responsabilidades. Desde luego, no más familia, no más propiedad privada: Platón considera todo eso como atentatorio al poder social, como incompatible con el verdadero patriotismo. En una palabra, es el socialismo de Estado, con todas sus extravagancias y todos sus absurdos.

Platón fundó la *Academia,* que presidió por espacio de cuarenta años, esto es, hasta su muerte. Su genio le impidió caer en las consecuencias extremas del idealismo, á que naturalmente tiende su sistema; pero sus discípulos no supieron guardar esta moderación.

La *Antigua Academia,* con Espeusipo y Jenócrates, reproduce al principio con bastante fidelidad la doctrina del maestro, pero exagera aún más sus tendencias idealistas al extremo de hacerla retroceder hasta el pitagorismo Pronto la *Media,* y después la *Nueva Academia,* que la siguen con Arcesilao y Carneades, van á dar en el probabilismo.

No es, pues, en la Academia donde hay que buscar la verdadera tradición socrática y platónica, sino en un discípulo independiente, que, después de haber seguido durante veinte años la enseñanza de Platón, supo corregir el idealismo exagerado de su maestro dando una prueba más equitativa á la experiencia y á la observación. Este discípulo de genio, al que A. Comte llamaba «el incomparable», es Aristóteles.

CAPÍTULO III

ARISTÓTELES (384-322)

ART. I. — *Vida y obras de Aristóteles.*

§ 1. — Nació Aristóteles en Estagira, colonia griega de Tracia, el año 384 (antes de J. C.). Su padre, Nicómaco, era médico del rey de Macedonia Amintas II, padre de Filipo.

1 Á los 18 años, poco más ó menos, pasó Aristóteles á Atenas, donde por espacio de veinte años tomó lecciones de Platón, y, á pesar de lo que se haya dicho, guardó siempre á su maestro el más afectuoso reconocimiento. Á la muerte de Platón (347), Aristóteles se trasladó á Misia, y después á Mitilene, en la isla de Lesbos; allí recibió la carta en la que Filipo le pedía fuese preceptor de Alejandro, de edad á la sazón de 13 años. Habiendo aceptado Aristóteles se fué á Macedonia, donde permaneció hasta 334.

2. Volvió á Atenas el mismo año en que emprendió Alejandro su expedición al Asia, y allí fundó una escuela de filosofía que se llamó *Liceo,* por estar cerca de un templo consagrado á Apolo *Liceo* (matador de lobos). Daba

sus lecciones paseándose con sus discípulos, lo que hizo que se les llamase *peripatéticos* (περιπατητικοί, *aficionados al paseo.)*

Durante los doce años que duró esta enseñanza, fué cuando Aristóteles escribió sus obras más notables. Se dice que Alejandro le enviaba desde Asia animales y plantas y grandes sumas de dinero, para la composición de su historia natural.

3. Á la muerte de Alejandro, Atenas se sublevó contra los macedonios, y Aristóteles, sospechado de favorecerlos, fué blanco de la persecución. Acusado de impiedad y ateísmo, confió la dirección del Liceo y la custodia de sus manuscritos y de sus colecciones á Teofrasto, su mejor discípulo, y huyó á Calcis en Eubea, «á fin, decía, de evitar a los atenienses la vergüenza de un nuevo atentado contra la filosofía». Allí murió al año siguiente, y á los 62 de edad (322.)

§ 2. *Obras* de Aristóteles.—Tenemos el catálogo completo de las obras de Aristóteles, hecho por el bibliotecario de la de Alejandría, un siglo después de la muerte del estagirita. Forman una verdadera enciclopedia, pero es muy reducido el número de las que han llegado hasta nosotros, y ninguna seguramente en su forma primitiva.

1. Aristóteles dividía las ciencias en *teóricas, prácticas* y *poéticas;* sus obras, naturalmente, pueden clasificarse en ese mismo orden. Citaremos las principales:

a) Á la primera categoría pertenecen: su *Psicología* (Περὶ ψυχῆς); su *Física* ó *Filosofía segunda,* que trata de la naturaleza y de sus leyes; su *Metafísica* ó *Filosofía primera,* que trata de las causas primeras y de los primeros principios, y su *Historia de los animales;*

b) Al segundo grupo se refieren la *Ética* ó *Moral á Nicómaco,* la *Económica* y la *Política;*

c) Pertenecen al último grupo la *Poética,* la *Retórica* y sobre todo el *Órganon* ó *Lógica.* Ésta comprende las *Categorías,* la *Hermeneia,* que trata de la Proposición, los *Analíticos primeros,* que tratan del Silogismo, los *Analíticos segundos,* que tratan de la Demostración, en fin, los *Tópicos* y los *Argumentos sofísticos.*

2. Por esa simple enumeración se ve que Aristóteles fué un genio universal y que, fuera de las matemáticas, estudió y profundizó todas las ciencias. Á él se deben el

derecho natural, el primer tratado regular de moral, la psicología experimental; fué el primer gramático, el primer filólogo; su retórica y su poética han podido ser completadas, pero no sobrepujadas; fué eminente en historia natural.

Pero su mejor timbre de gloria es el *Órganon.* Analiza en esa obra, por primera vez y con tanta penetración las diversas formas de la deducción y del silogismo, formula sus reglas con tal exactitud, que, desde entonces, los lógicos no han tenido que cambiarle ni una palabra siquiera. Á este respecto, ha desmentido al proverbio *Nihil est simul et inventum et perfectum.* En una palabra, Aristóteles fué incontestablemente el mayor sabio de la antigüedad, y así fácilmente se explica la considerable influencia que ha ejercido en los espíritus de todas las épocas.

§ 3. — Respecto al *carácter general* de su filosofía, se puede decir que, si la idea es para Platón el ser verdadero y primero, la fuente y el principio de las cosas, Aristóteles sólo ve realidad en el individuo. Según él, lejos de ser anterior, superior, exterior á los individuos, la idea no existe sino en ellos y por ellos; no es en realidad sino una abstracción del espíritu que se obtiene generalizando los caracteres comunes á varios individuos. El principio y la causa del individuo no es, pues, la idea; no es un pretendido hombre *en sí* el que engendra al hombre concreto, sino otro hombre tan real y concreto como él (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ). Por eso, en la filosofía de Aristóteles, la teoría de las *ideas* da lugar á la teoría de las *causas,* y á la *dialéctica* sigue la *metafísica.*

Art. II. — *Metafísica ó Filosofía primera.*

1. Según Aristóteles, todo objeto está constituído por cuatro principios ó causas, cuyo conocimiento representa todo lo que de él se puede saber:

a) La *causa material* (ἡ ὕλη) es la materia de que está formada la cosa;

b) La *causa formal* (τὸ εἶδος) es lo que, agregado á la materia, la determina á ser tal ó cual cosa;

c) La *causa eficiente* (τὸ διὰ τί), aquello *por qué* ha sido hecha la cosa;

d) La *causa final* (τὸ οὗ ἕνεκα), aquello *para qué* ó *en vista de qué* ha sido la cosa hecha[1].

Así, dice Aristóteles, una cama tiene por *causa final* el descanso, por *causa eficiente* el carpintero, por *materia* la madera, y por *forma* esa disposición particular de sus partes que hace que sea una cama y no otra cosa.

Las dos primeras causas son extrínsecas al objeto y productoras de su existencia; las dos últimas le son intrínsecas y constituyen su esencia misma.

2. Todo ser real está necesariamente compuesto de *materia* y de *forma;* pues, por una parte, la forma no puede aplicarse sino á una materia, y, por ótra, ningún ser puede existir sino en tanto cuanto está determinado por cualquier forma á ser más bien esto que aquello.

Antes de recibir la forma, la materia está *en potencia* con relación á esta forma, y después de recibirla se dice que está *en acto.* La materia es, pues, en resumidas cuentas, una pura *receptividad,* y como tal se identifica con la *potencia,* mientras que la *forma* se confunde con el acto[2].

3. Por lo demás, esta distinción de la materia y de la forma, de la potencia y del acto, que forma el fondo de la metafísica de Aristóteles, tiene un carácter esencialmente *relativo.* Así, la madera de construcción es *materia* con relación á la casa, y *forma* con relación al árbol en pie; y el alma humana, que es forma con relación al cuerpo, desempeña el papel de materia con relación á la razón, la que es la perfección del alma misma y como la forma de la forma, εἶδος εἴδους, dice Aristóteles.

El conjunto de las existencias constituye, pues, una es-

[1] Á estas cuatro causas Platón agregaba la *causa ejemplar,* esto es, el modelo que sirve para hacer la cosa ó el objeto.

Para Aristóteles, que no admite perfección ó *forma* separada de los objetos, la causa ejemplar ó *idea* se reduce á la causa formal.

[2] No hay que confundir la *potencia* con la simple *posibiliaad.* El ser posible se limita á poder existir; el ser *en potencia* supone además cierta aptitud ó tendencia á existir; es, por decirlo así, el ser en germen. El hombre en potencia, es el niño; la encina en potencia, es la bellota. Por eso la perfección, el fin de un ser no consiste en recibir todo lo que le es *posible* recibir, sino en *desarrollar* ó, como dice Aristóteles, en *actuar* todo lo que contiene en potencia.

Hégel ha abusado de esta concepción para negar el principio de contradicción é identificar el ser y el no ser con el *llegar á ser.* Según él la bellota *es* á la vez y *no es* una encina.—Concedido; pero no desde el mismo punto de vista. Es encina, considerada como germen; no lo es, considerada como árbol; en otros términos, es encina *en potencia,* no lo es *en acto.*

cala inmensa. En el escalón más bajo está la *materia* primera (πρώτη ὕλη), que es potencia pura, y en el más alto, la perfección absoluta (πρῶτον εἶδος), que es acto puro. Todo lo que se halla entre estos dos extremos es, á la vez, potencia y acto, materia y forma; materia con relación al grado superior y forma con relación al inferior.

Art. III. — *Teodicea.*

1. Los seres no quedan inmóviles en el grado que ocupan; tienden sin cesar á subir al grado superior pasando de la potencia al acto. Este tránsito constituye lo que Aristóteles llama el *movimiento* (κίνησις), el cambio, el progreso[1].

Es, pues, un hecho, que todos los seres están en movimiento. Ahora bien, todo movimiento, dice Aristóteles, supone un *motor* (κινοῦν) ya *en acción,* pues mal podría comunicar una perfección que él no poseyera. Á su vez, este motor recibe su perfección de ótro, es decir, que también está en movimiento, puesto que pasa de la potencia á la acción.

Pero hay que detenerse en esta regresión (ἀνάγκη στῆναι), y así llegamos necesariamente á un primer motor (πρῶτον κινοῦν), que posee todas las perfecciones, esto es, que es *acto puro* sin mezcla alguna de potencia y, por consiguiente, incapaz de movimiento (κινοῦν ἀκίνητον). Este motor *inmóvil,* perfección absoluta, es Dios.

2. Respecto á su misma naturaleza, Dios es la actividad y la vida bajo su forma más elevada, que es el *pensamiento,* y como tal goza de una felicidad eterna y perfecta; pues el placer es el complemento del acto, que guarda proporción con él. Por otra parte, siendo *acto puro,* este pensamiento no puede pensar sino un objeto infinito

[1] Aristóteles distingue cuatro especies de movimiento:

a) Un movimiento respecto á la substancia, que es el tránsito, no del no ser al ser (pues, dice él, la nada no puede ser movida), sino de un modo de ser á otro substancialmente distinto; ó, de otra manera, es, no la *creación,* sino la *generación* (γεννησις);

b) Un movimiento respecto á la *cualidad;* por ejemplo, pasar del calor al frío, de la salud á la enfermedad; éste es la *alteración* (ἀλλοίωσις);

c) Un movimiento respecto á la *cantidad;* éste es el *aumento* ó la *disminución* (αὔξησις καὶ φθίσις);

d) Finalmente, un movimiento respecto al *lugar,* que es la *translación* (φορά.)

que es él mismo; y he ahí cómo Dios es, según la célebre definición de Aristóteles, *un pensamiento que se piensa á sí mismo,* ἐστὶν ἡ Νόησις νοήσεως νόησις.

3. Síguese de ahí que Dios no conoce al mundo; pues eso sería poner en Él un conocimiento finito y desviarle de la contemplación de sí mismo. «Hay cosas, dice Aristóteles, que más vale ignorarlas que saberlas.»

¿Cómo mueve, pues, al mundo? No puede ser como causa eficiente y por impulsión, pues eso sería atribuirle una acción finita, sino como *causa final,* por atracción: lo mueve sin saberlo y sin quererlo, como objeto de amor (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), como lo bueno y lo bello atraen á sí, sin hacer ningún esfuerzo por su parte.

Aristóteles no admite, pues, la Providencia, y á este respecto su teodicea es muy inferior á la de Platón. Por lo demás, y como éste, es *dualista,* esto es, ve en Dios, no al creador, sino al ordenador de una materia eterna.

Estos diferentes puntos han sido expuestos con detalles en la *Metafísica.*

Art. IV. — *Psicología.*

1. Como todos los seres de la naturaleza, el hombre está compuesto de materia y de forma: la materia es el cuerpo, y el alma es la forma que da á éste su unidad, su organización y su vida. De esta unión resulta una substancia compuesta (σύνολον), que es el hombre.

Aristóteles distingue tres clases de almas: el alma *vegetativa,* principio de la vida de las plantas y de sus funciones (nutrición y reproducción); el alma *sensitiva,* propia de los animales, principio de la sensación y de las operaciones sensitivas (imaginación, percepción, memoria, apetitos, etc.); y el alma *espiritual* ó racional, principio del pensamiento y de las operaciones intelectuales. Esta última posee eminentemente las propiedades de las dos precedentes y acumula sus funciones. Se ve que la unidad del compuesto humano, tal como lo concibe Aristóteles, se opone ventajosamente al dualismo platónico.

2. Con relación al origen del conocimiento, Aristóteles admite aquella antigua sentencia: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;* pero dista mucho de entenderla en su sentido empírico. Para él, como para Platón y Sócrates, el verdadero objeto de la ciencia, la ver-

dadera naturaleza de las cosas no consiste en su elemento variable y puramente fenomenal, sino en lo que ellas tienen de general y de constante, es decir, en el concepto, en lo inteligible; sin embargo, y contra la opinión de Platón, Aristóteles declara que la imagen sensible es como la *materia* de donde la inteligencia desprende, por su propia virtud, el elemento constante y universal que en ella se halla envuelto. Por eso distingue dos grados en la inteligencia: el *intelecto activo* (νοῦς ποιητικός) que, por medio de la abstracción, transforma los datos concretos de la percepción en especies inteligibles; y el *intelecto pasivo* ó *posible* (νοῦς παθητικός), que, informado por estas especies, pasa de la potencia al acto, en una palabra, *conoce.*

3. Otro lauro de gloria de Aristóteles es haber sido el primero que reconoció la existencia de la voluntad y del libre albedrío. Según él, la voluntad es un *apetito racional,* que tiende necesariamente al bien, quedando empero dueña de elegir sus medios y de preferir tal bien á tal otro; sin embargo, hace constar la influencia considerable que las pasiones pueden ejercer sobre ella.

Art. V. — *Moral.*

1. Al proclamar la libertad y responsabilidad de nuestros actos, Aristóteles establece netamente el carácter del *agente moral* y la condición esencial de toda moralidad. *El hombre,* dice, *es principio y padre de sus actos.*

2. Respecto al *soberano bien,* que es el fundamento de la moralidad, Aristóteles lo coloca en la *felicidad* que resulta de la actividad propia del hombre; ahora bien, siendo el *pensamiento* el acto humano por excelencia, el acto de la razón, de ahí se sigue que la vida perfecta y bienaventurada consiste en la contemplación de lo inteligible, en el pensamiento pensando en sí mismo (νοήσεως νόησις); pues por él es que llegamos á ser semejantes á Dios. Sin embargo, la felicidad completa á que aspiramos supone también ciertas condiciones extrínsecas de *salud,* de *fortuna* y de *reputación.*

La moral de Aristóteles es, pues, en suma, un *eudemonismo racional.*—(Vuélvase á leer lo que ya se dijo en *Moral* pág. 90 y siguientes.)

3. El único medio de conseguir esa felicidad perfecta,

consecuencia del mayor desarrollo de nosotros mismos, es la *virtud.*

La virtud no es una ciencia que pueda adquirirse por el estudio, sino un *hábito* que se adquiere por el esfuerzo constante de la voluntad libre en lucha contra la atracción del mal y de nuestras malas inclinaciones. Es indudable que la razón puede y debe guiarnos en la práctica del bien moral, pero no podría producirlo por sí misma, mientras que, por el contrario, una voluntad viciada llega á corromper hasta la misma razón.

La virtud es, pues, como la resultante de tres factores: la *naturaleza* y su tendencia espontánea al bien, la *razón* que dirige esta tendencia, y en fin, la *práctica* que engendra el hábito.

La virtud es un hábito, sí, pero ¿de qué especie? Según Aristóteles, es el hábito racional de guardar un justo medio entre el *defecto y el exceso.* Por eso, el valor es un justo medio entre la timidez y la temeridad, y la virtud de la economía, un justo medio entre la parsimonia y la prodigalidad.

Sin embargo, además de esas virtudes *prácticas* que residen en la medida, hay una virtud más elevada que no es un medio, sino la misma perfección, y, como tal, no es susceptible de exceso: es el pensamiento contemplándose á sí mismo.

Art. VI. — *Política.*

El hombre no es completo sino con la condición de ser *ciudadano;* pues es, según la frase de Aristóteles, un animal sociable (ζῷον πολιτικόν), y le es indispensable el estado de sociedad para practicar la virtud y conseguir la dicha. *El que vive en el aislamiento y no tiene necesidad de sus semejantes, es un bruto ó un dios.*

1. Al igual que Platón, Aristóteles pretende que el fin y la misión directa del Estado consiste en hacer á los ciudadanos virtuosos, velando por la observancia de todos los deberes, y á este respecto él también identifica la política con la moral.

Pero si, para él, los derechos del Estado prevalecen sobre los de la familia y de los individuos mismos, no por eso deben absorberlos. Aristóteles refuta sin esfuerzo el socialismo y el comunismo grosero de Platón, demostrando que

la existencia de la familia y de la propiedad privada es indispensable á la prosperidad del Estado.

2. Detiénese en legitimar la esclavitud, en la que ve un rodaje necesario de la vida social. Según Aristóteles, el esclavo es de una naturaleza inferior, evidentemente hecha para servir; por eso le niega absolutamente los derechos de ciudadano, pues el Estado es esencialmente *una reunión de hombres libres é iguales.*

3. Respecto á la forma de gobierno, Aristóteles desdeña construir *à priori* un ideal de perfección con el cual deban conformarse los hechos. Procede por observación, y no propone su teoría sino después de haber analizado detalladamente y estudiado el origen y el desarrollo de un gran número de constituciones particulares.

Sus conclusiones distan mucho de ser absolutas. Admite que el mejor gobierno para un pueblo es el que mejor se ajusta á su genio, á su temperamento y á sus necesidades. Sin embargo, sus preferencias decididas se inclinan al régimen republicano, *en el que todo ciudadano participa del poder y de la obediencia.* Pretende que el poder no pertenece exclusivamente ni al número, ni al mérito, ni á la fortuna, sino que estos tres elementos deben equilibrarse y atemperarse el úno por el ótro, y concluye que «la república donde domine la clase media, que se acerque más á la democracia de lo que lo hace la oligarquía, es el más estable de los gobiernos.»

—Los discípulos inmediatos de Aristóteles no fueron más fieles á las doctrinas de su maestro que lo que lo habían sido los de Platón, y no tardaron mucho en caer en el sensualismo y hasta en el materialismo, así como los platónicos habían caído en el idealismo puro y en el probabilismo.

Los más célebres peripatéticos son: Teofrasto, el parlador divino, á quien confió Aristóteles la dirección del Liceo cuando se refugió en Calcis, y Estratón de Lampsaco

APÉNDICE

Platón y Aristóteles.

I.—El antagonismo entre Platón y Aristóteles es proverbial en la historia de la filosofía; con todo, no hay que exagerar, como se acostumbra á hacerlo por amor al contraste, el idealismo del primero ni el empirismo del segundo. En realidad, no son tan opuestos como parece, y entre la idea *platónica* y la *forma* peripatética el parentesco es evidente.

Ambos parten del principio socrático, que el objeto de la ciencia no es el individuo que cambia, sino lo universal, el concepto que permanece; ambos admiten que la esencia del ser reside, no en su materia, sino en su idea y en su forma. Discrepan cuando se trata de indicar la relación que existe entre lo general y lo particular, y, por consiguiente, en la acción de la percepción sobre el conocimiento.

Según Platón, la idea existe fuera y por encima de las cosas; según Aristóteles, forma un todo con ellas. Para el primero, la percepción no es más que una ocasión de recordarnos la idea anteriormente percibida, y la razón no es en suma, más que una reminiscencia; mientras que, para el segundo, el dato sensible es la materia misma del conocimiento, de donde la razón desprende la forma inteligible por medio de la abstracción y de la generalización.

—¿Qué pensar de tales divergencias?

Desde luego, Aristóteles tiene razón cuando afirma que lo universal no tiene realidad sino en el individuo, y es ahí donde va á buscarlo la observación; pero, á su vez, también la tiene Platón cuando pretende que el principio último de lo universal existe fuera y por encima de los individuos; puesto que, al fin, éstos no se han hecho á sí mismos, y, para explicar la uniformidad invariable que presentan según su especie, hay que recurrir seguramente á algún principio superior de quien tienen ellos esa forma idéntica. Este principio son las ideas divinas, causas ejemplares según las cuales todas las cosas han sido hechas.

Luego, cuando Aristóteles reprocha á Platón que *aumenta las cosas en vez de explicarlas*, parece confundir dos cuestiones muy distintas: el hecho mismo de la existencia de lo general, y el principio por el cual existe lo general, que es necesariamente superior y exterior á las cosas.

II.—La misma semejanza profunda con las mismas divergencias aparentes se observan, cuando se trata de subir de lo relativo á lo absoluto, del mundo á Dios. Platón y Aristóteles parten de un mismo principio, á saber, que la perfección es la razón del ser; que lo ideal preexiste á lo real, y el acto á la potencia; pero úno y ótro difieren en el modo de concluir.

Platón, más sorprendido por la semejanza de los seres, se eleva hasta Dios por la escala de las ideas. Comprende que toda copia supone un modelo, y, de modelo en modelo, llega hasta *la idea del Bien*, arquetipo de toda belleza, causa ejemplar de todo orden y de toda perfección.

Aristóteles tiene más sentido de lo real. Lo que le llama la atención es el movimiento, esto es, la vida de los seres y su tránsito incesante de la potencia al acto; ahora bien, todo movimiento supone un motor, y, de motor en motor, se eleva hasta el *acto puro*, motor inmovible, principio de toda perfección, causa final de toda tendencia.

Son ésos, seguramente, dos esfuerzos igualmente poderosos y fecundos para reducir á la unidad la universalidad de las cosas; sin embargo, hay que reconocer que la concepción platónica vale más que la de Aristóteles, por cuanto la *idea del Bien*, ordenando y gobernando al mundo con inteligencia y amor, excita

en nuestras almas sentimientos correspondientes de confianza y de gratitud; mientras que ese *acto puro*, absorto en la contemplación de sí mismo, que inconscientemente atrae todo á sí, nos deja, no indiferentes sin duda por el bien que nos causa, pero sí sin reconocimiento hacia el bienhechor que lo hace sin quererlo, sin saberlo.

III. — En la lógica y en la moral, Aristóteles vuelve á tomar decididamente la delantera.

1. Al identificar la virtud con la ciencia y la falta con el error, Platón absorbia la moral en la lógica. Puede decirse que, al proclamar el libre albedrío y la responsabilidad que es su consecuencia, Aristóteles fué el primero que distinguió netamente el mundo moral del mundo inteligible, con el cual habia estado confundido hasta entonces, y el primero que dió á la moral su verdadero punto de partida.

2. Igualmente, á los procedimientos un tanto obscuros de la dialéctica platónica, Aristóteles substituyó el método riguroso y verdaderamente científico, que conduce lenta pero seguramente hasta el fin.

Platón tiene el genio de la inducción llevado hasta la temeridad; desdeña la observación para elevarse de un salto hasta lo absoluto; Aristóteles posee el genio de la deducción llevado hasta el escrúpulo; si el primero tiene alas, él tiene las *suelas de plomo* que Bacon exige al sabio verdadero.

3. Platón es tan artista y poeta como filósofo; compone diálogos, se abandona á la inspiración y al entusiasmo, se complace en la metáfora y en la alegoría. Aristóteles es, ante todo, un sabio que procede metódicamente y por demostración; escribe tratados, y crea deliberadamente esa lengua, austera á fuerza de precisión, que tan bien sienta al pensamiento filosófico.

En resumen, puede decirse que Aristóteles y Platón son incontestablemente los dos mayores ingenios de la antigüedad griega, y quizás los que han ejercido más influencia sobre el pensamiento humano. En realidad, los dos han desarrollado con igual fuerza, aunque en diversos sentidos, los gérmenes contenidos en la filosofía de Sócrates.

TERCER PERÍODO

LA FILOSOFÍA POSTARISTOTÉLICA

Después de Platón y de Aristóteles, el movimiento filosófico decayó en Grecia y perdió mucho de su empuje; á las especulaciones elevadas de la metafísica sucedieron las cuestiones de interés práctico.

El pirronismo, el probabilismo, el epicureísmo, el estoicismo, que en aquellos tiempos llaman la atención y comparten su influencia, son, ante todo, sistemas de moral; su preocupación común es investigar los bienes verdaderos y conseguir la felicidad. Respecto á la Academia y al Liceo, lejos de sostener la gloria de la fama, poco les falta para ser eclipsadas del todo. Por eso, puede decirse que este tercer período de la filosofía griega tiene un carácter esencialmente *moral*.

De todas las escuelas que la representan, las dos más importantes son, sin contradicción, la de Epicuro y la de Zenón.

CAPÍTULO I

EL EPICUREÍSMO

ART. I. — ***Vida de Epicuro y carácter general de su filosofía.***

§ 1. — Epicuro (341-270 antes de J. C.) nació en Gargeta, arrabal de Atenas. Su padre era gramático y su madre, hechicera. Á pesar de haberse jactado de no haber tenido maestro de filosofía, no cabe duda que leyó muchas obras de filósofos antiguos, entre ótras las de Anaxá-

goras y Demócrito de Abdera. Á los treinta y seis años de edad, se estableció en Atenas, compró un jardín, é instaló en él una escuela de filosofía que dirigió hasta su fallecimiento.

Era de carácter suave, arable, y poseía al mismo tiempo mucha fuerza de espíritu; de ello dió pruebas en la cruel enfermedad que le arrebató la vida; por eso ejerció en sus numerosos discípulos un ascendiente extraordinario, al extremo de ser para ellos objeto de verdadero culto. *Deus ille fuit*, dice de él Lucrecio.

Sus principales discípulos fueron Metrodoro, Apolodoro, Hermaco y Lucrecio. César, Horacio, Casio, los Pisones, Plinio el naturalista y otros romanos ilustres profesaban el epicureísmo.

Epicuro escribio muchas obras, pero sólo han llegado hasta nosotros algunos fragmentos; por eso, su doctrina la conocemos únicamente por Lucrecio, que la expuso brillantemente en su poema *De natura rerum.*

§ 2. — Segun Epicuro, el único fin de la filosofía es la *felicidad*, que hace consistir en la calma y en la serenidad del espíritu (ἀταραξία.)

Ahora bien, dice, hay dos cosas, sobre todo, capaces de perturbar el espíritu humano: por una parte la creencia en los dioses y en los castigos de la otra vida, *Nil audet magnum, qui putat esse deos* (Lucrecio); y por ótra, la creencia en una necesidad inevitable. Esta creencia es todavía más funesta que la primera. «Sería preferible, dice Epicuro, prestar fe á las fábulas sobre los dioses, que ser esclavo de la fatalidad de los físicos; pues se puede esperar en la compasión de los dioses, pero la necesidad es inexorable». Es menester, pues, librarnos ante todo de esos temores quiméricos. Tal es el objeto de la *física,* que lo consigue enseñándonos que sólo nosotros somos dueños de nuestro destino.

Pero, á su vez, la física exige el conocimiento de ciertas reglas para distinguir lo verdadero de lo falso; y éste es el objeto de la *canónica* ó *lógica.*

Como se ve, el epicureísmo es esencialmente un sistema de *moral*, cuyos preliminares son la *física* y la *canónica.* Por lo demás, esta filosofía es poco original; la moral está tomada de Aristipo de Cirene, y la física de Demócrito de Abdera.

ART. II. — *Física.*

1. Átomos en número infinito moviéndose fatalmente y desde la eternidad en el vacío, tales eran para Demócrito los primeros principios de las cosas. Epicuro les agregó el *clinamen*, esto es, la facultad de los átomos de desviarse espontáneamente de su primera dirección: con esa teoría pretende combatir la necesidad, el *Fatum*, hijo del Caos y de la Noche, y substituirla con la *casualidad (Incertum)*, que hace que los fenómenos no puedan ser conocidos ni determinados con anticipación.

En efecto, dice Epicuro, nosotros distinguimos en nosotros mismos dos clases de actos, únos obligados y ótros espontáneos. Esta espontaneidad sólo puede venir de los elementos que nos constituyen, y, por consiguiente, hay que reconocer en los átomos cierto poder de substraerse á la necesidad.

2. La función de este *clinamen* (inclinación, declive) es capital en la formación del mundo. Mientras la fatalidad fué dueña de las cosas, sólo pudo existir un caos de átomos arrastrados en el vacío por una caída eternamente paralela. Por el *clinamen,* desviándose el átomo espontáneamente de la línea recta, puede encontrarse con otros átomos y constituir con ellos estados de equilibrio más ó menos armónicos. Por lo demás, ningún plan, ninguna finalidad presiden á estos agrupamientos: todo es obra de la casualidad.

3. Todo es, pues, materia, y todo está compuesto de átomos, y el alma no se distingue del cuerpo sino por la materia más sutil de que está formada; pero, en virtud del *clinamen,* ella puede modificar espontáneamente sus movimientos y resistir los impulsos que le vengan de fuera. El hombre es, pues, libre y dueño de sus destinos: *fatis avulsa voluntas.*

Tocante á los dioses, Epicuro sólo ve en ellos hombres más perfectos que nosotros, que no se preocupan de nosotros, y de los cuales nada tenemos que temer ni esperar. Por otra parte, no hay vida ni castigos futuros; y entonces, ¿qué tememos? la muerte? Pero, mientras existimos, no hay tal muerte, y, cuando ésta se presenta, ya no existimos.

Y he ahí cómo la física logra su objeto, que es librar al hombre de sus vanos terrores.

Sin embargo, antes de buscar el medio de conseguir la felicidad, que es el objeto de la moral, hay otro obstáculo que vencer, que son los errores que nos impiden dirigir convenientemente nuestros actos y lograr nuestro fin: tal es el objeto de la *canónica.*

Art. III. — *Canónica.*

1. Todo conocimiento proviene de la *sensación* (αἴσθησις), que es la impresión que los objetos exteriores causan en nosotros. Epicuro toma de Demócrito su teoría de las *ideas-imágenes*, según la cual los objetos emiten sin cesar y en todos los sentidos pequeñas imágenes de ellos mismos (ἀπόρροαι), que, á causa de su extremada tenuidad, penetran hasta el cerebro é imprimen en él su semejanza.

La sensación puede ser considerada como *afectiva* ó como *representativa.*

La sensación *afectiva* ó *afecto* (πάθη), nos hace conocer el placer ó el dolor que nos causan los objetos, pero sin decirnos nada de la naturaleza de estos objetos. Ésta sólo se nos manifiesta por la sensación *representativa.*

La primera es el fundamento de la filosofía práctica (ó moral); la filosofía especulativa (física y canónica) se basa en la segunda.

Por lo demás, el único criterio de verdad no es más que la sensación actual produciéndose en las condiciones normales.

2. Además de la sensación actual, Epicuro admite también lo que él llama la *anticipación* (προλήψις), que consiste en el recuerdo de varias sensaciones semejantes. En efecto, la huella que deja en pos de sí una misma sensación repetida muchas veces, nos permite prever, *anticipar* las sensaciones futuras. La anticipación desempeña así el papel de la idea general, y, como tal, es la condición de toda opinión, de todo raciocinio y de toda ciencia.

Sin embargo, la anticipación no llega á ser verdaderamente general, sino cuando se expresa por una *palabra;* en realidad, los juicios, los raciocinios y toda la ciencia sólo estriban en las palabras. Las palabras mismas son signos puramente naturales; el hombre habla como el perro ladra. El error no afecta directamente ni á la sen-

sación, ni á la anticipación, ni á la palabra que lo expresa, sino solamente al juicio, que adapta las palabras á las anticipaciones y éstas á las sensaciones.

ART. IV. — *Moral.*

1. Si todo en nosotros se limita á la sensación, se deduce que nuestro soberano bien no puede consistir sino en la sensación agradable, y que la ley de nuestra vida se reduce á buscar el placer y evitar el dolor: *Voluptas expetenda et fugiendus dolor.* Tal es, en efecto, el resumen de la moral epicúrea, tomada de Aristipo de Cirene.

Sin embargo, Epicuro pone en ello más discreción y prudencia. Para Aristipo, la sensación es un *movimiento,* rudo en el dolor y suave en el placer (ἡδονὴ ἐν κινήσει). Epicuro, al contrario, ve en el placer un *descanso* (ἡδονὴ καταστηματικὴ) que consiste en la ausencia de dolor para el cuerpo y de turbación para el alma. Es la ἀταραξία (calma). Por eso, condena sin piedad el perseguimiento de las riquezas y honores, los afectos de familia, el cuidado de los negocios públicos, por ser de naturaleza suficiente para causarnos perturbaciones é inquietudes. Quiere que se viva sin amor, sin temor, sin pasiones; recomienda la práctica de la templanza, del valor y de las demás virtudes, como otros tantos *medios* de llegar á ese venturoso estado.

2. Se preguntará: ¿de qué modo es compatible esta vida de reacción enérgica y de austera virtud con el materialismo absoluto profesado por Epicuro? Aquí también hay que recurrir al *clinamen;* él es el que hace al juicioso dueño de sí mismo, y le permite resistir á la dirección que le imprime la naturaleza, para refugiarse en la calma y en la tranquilidad. «Aun cuando el azar le persiga con las cosas más molestas, con las enfermedades y padecimientos, el hombre recto y bueno permanece libre, independiente, feliz, pues puede evitar todo eso con un libre movimiento hacia adelante ó hacia atrás, escapándose así del dolor y de la perturbación, como el átomo de su destino.»

Como se ve, la función del *clinamen* es tan esencial en la moral como en la física[1].

[1] Para la exposición y discusión detallada de la moral epicúrea, nos remitimos á lo dicho en Moral general *(Parte histórica,* cap. II, pág. 76.)

CAPÍTULO II

EL ESTOICISMO

ART. I. — *Carácter general de la filosofía estoica.*

1. Puede considerarse el estoicismo como una reacción generosa, aunque excesiva, contra las doctrinas de Epicuro.

Su fundador, *Zenón* (340-263), nació en Citis, en la isla de Chipre. Fué discípulo de Crates el cínico; frecuentó después la escuela de Megara, el Liceo y la Academia; de ahí, el carácter ecléctico de su filosofía. Hacia los cuarenta años de su edad, fundó él una escuela que dirigió hasta su fallecimiento. Enseñaba en el Pecilo, un pórtico de los que había en Atenas (στοὰ), de donde el nombre de *estoicos,* ó de filósofos del *Pórtico,* que se le dió á sus discípulos.

2. Como todas las filosofías de este período, el estoicismo es esencialmente una escuela de moral; su gran preocupación es tender hacia la felicidad; pero, mientras Epicuro la sitúa en la calma y en la quietud, es decir, en el reposo del alma y del cuerpo, Zenón la hace consistir en la *tensión* (τόνος) y en el esfuerzo. Á este respecto, sigue la tradición de la escuela cínica, para quien el placer era un mal y el padecimiento un bien; como ésta, ve en Hércules el ideal de la humanidad, precisamente porque es la personificación de la fuerza y porque sus hazañas son *trabajos.*

En física, los estoicos reproducen el panteísmo naturalista de la escuela de Jonia y el dinamismo de Heráclito. Al contrario de Epicuro, que negaba la razón para no ver en todas las cosas sino el resultado de coincidencias fortuitas, Zenón admite que todo está regido por la fatalidad, y ligado necesariamente por relaciones de causa á efecto. Por todas partes ve á la razón, hasta el punto de hacer de ella un elemento constitutivo del mundo, y de absorber la metafísica en la física.

3. Se pueden distinguir tres fases en la filosofía estoica:

a) La forma primitiva, representada por Zenón, Crisipo, llamado *la Columna del pórtico,* y Cleantes, autor de un célebre himno á Júpiter. Es el período heroico;

b) La forma mitigada, con Panecio, Posidonio, Cicerón (al menos en moral, pues en la parte especulativa Cicerón pertenece á la *Nueva Academia)* y Séneca, el más conciliador de los estoicos. Es el período romano;

c) En fin, la tercera fase, representada por Epicteto, Arriano y Marco Aurelio, se caracteriza por la vuelta al rigor primitivo.

4. Como el epicureísmo, la filosofía estoica se compone esencialmente de tres partes: la *física,* la *lógica* y la *moral,* que es, con mucho, la más importante. «La filosofía, decían los estoicos, es un jardín, cuya cerca es la lógica; la física, la tierra y los árboles; y la moral el fruto.»

Art. II. — *Física (y metafísica.)*

1. Según los estoicos, toda substancia es necesariamente corporal. No hay duda que enseñan que todo ser se compone de un elemento doble: úno *pasivo* é inerte, que es la materia propiamente dicha; ótro *activo,* que es una fuerza en estado de tensión, y que comunica á la materia el movimiento y todos sus modos; pero esta fuerza no es en sí más que una materia más delicada, una especie de fuego inteligente, *un soplo pensante é inflamado,* que todo lo penetra, y con su tensión todo lo anima y vivifica.

2. Lo que es verdad en los individuos lo es también para el universo en su conjunto. El mundo no es una reunión de partes separadas, sin comercio entre sí, como en el sistema de Epicuro; para los estoicos, todo está íntimamente ligado, y el universo entero forma un vasto organismo, una especie de animal, cuyos diferentes seres son sus miembros, y los sucesos, sus funciones. *Represéntate el mundo,* dice Marco Aurelio (Lib. IV, art. 40), *como un solo animal compuesto de una sola materia y con un alma sola.* Esta alma del mundo no es ótra sino el mismo Dios, es decir, ese *fuego artista,* ese éter abarcado en el máximum de su tensión, y, como tal, dotado de un poder y de una razón infinitos.

3. Nuestra alma no es más que una chispa de ese fuego divino: de él ha salido cuando nacimos, á él volverá cuando muramos. En nosotros, este fuego se llama *alma* ó *razón;* en el universo, llámase *Dios* ó *naturaleza;* luego Dios, naturaleza, razón, son tres términos que expre-

san una misma realidad. En nosotros, y fuera de nosotros, es siempre el mismo elemento ígneo, principio de todo orden, de todo movimiento, de toda vida; y como, por otra parte, la materia misma no es, en suma, más que esta misma fuerza, aunque amenguada, este mismo fuego, aunque apagado y disminuído, síguese de ahí que Dios es la substancia única y universal, y que el movimiento y el progreso del mundo no es sino el fuego que reanima, el universo que vuelve á entrar más íntimamente en Dios para volver á salir de Él, y así por toda la eternidad.

4. Sin embargo, este fuego inteligente se halla sometido á la suprema ley del destino. En realidad, ni el alma ni Dios son libres; todo aquí abajo es necesidad y fatalidad; lo que nosotros llamamos contingencia, casualidad, libertad, es debido á nuestra ignorancia de las causas; por eso, cuando el estoico invoca á la divinidad como á un ser libre y personal, es por simple inconsecuencia ó pura metáfora. Más aún, no puede hablar de obligación, de responsabilidad, de mérito ó de sanción, sin contradecirse, sin poner su moral en oposición directa con su metafísica. El estoico conserva, sin embargo, úna y ótra, sin preocuparse mucho de ponerlas de acuerdo. Cita el proverbio: *Volentem fata ducunt, nolentem trahunt,* y hace consistir la sabiduría y la verdadera libertad en la resignación del espíritu. En efecto, dice, si todo en este mundo está conforme con la razón, alterarse ó indignarse contra lo que parece un mal, es alterarse ó indignarse contra el mismo Dios.

No obstante, el progreso del estoicismo consistirá en subordinar cada vez más la metafísica á las exigencias de la moral.

Art. III. — *Lógica (y psicología.)*

El principio activo que, con la materia pasiva é inerte, constituye toda existencia, está dotado de propiedades y de funciones diversas, según los grados del ser; fuerza de cohesión en el mineral, fuerza germinadora en el vegetal, alma sensitiva en el animal, llega á ser en el hombre un principio que se conoce, que se dirige: es el yo, la *razón.*

1. La razón está dotada de dos facultades fundamentales: el *conocimiento* y la *acción.*

a) Los estoicos colocan el origen del conocimiento en la *sensación,* es decir, en la impresión que produce en el alma el objeto exterior y de donde resulta la imagen que lo representa. Á ellos se debe, según se dice, aquel famoso axioma: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;*

b) Á su vez, la sensación provoca en el alma una reacción enteramente voluntaria, que es el *asentimiento;*

c) Un grado superior de conocimiento es la *comprensión,* que representa el objeto con una evidencia irresistible;

d) Con muchas representaciones comprensivas se forma la *idea general* y la *ciencia* propiamente dicha.

Zenón comparaba la sensación con la mano abierta, el asentimiento con la mano medio cerrada, la comprensión con la mano cerrada y la ciencia con una mano cerrada y apretada fuertemente por la otra mano. El estoicismo mide, pues, por el grado de la energía la perfección del conocimiento, y la ciencia, al igual que la virtud, nace de la *tensión,* del esfuerzo que se le aplica.

De ahí, el dogmatismo exagerado de que hace profesión. En efecto, naciendo la afirmación de la fuerza y la opinión de la debilidad, síguese de ahí que el verdadero sabio nunca debe engañarse, nunca debe dudar ni contentarse con la opinión ó con la probabilidad *(Sapiens non opinatur),* sino llegar en todas las cosas, á la afirmación y á la certeza, esto es, á la fuerza, á la tensión de la razón especulativa, que constituye la sabiduría, como la tensión de la razón activa constituye la virtud.

2. La razón, considerada como facultad *activa*, comprende el *instinto,* la *voluntad* y la *pasión.* El instinto marca el despertar del principio dirigente (τὸ ἡγεμονικόν); en la voluntad se posee plenamente y se gobierna; por lo que hace á la pasión, es ésta su relajamiento y su debilitamiento.

Art. IV. — *Moral.*

§ 1. — La moral estoica es bastante difícil de exponer, á causa de las muchas modificaciones que ha sufrido en el decurso de su historia. Se puede decir que su principio fundamental consiste en que *la virtud es el bien supremo y único;* de ahí fluyen varias consecuencias características de esta moral.

1.° Si la virtud es el bien supremo, resulta que su bondad y su valor no provienen de un objeto exterior, sino que ella es buena por sí misma y en absoluto; que un acto es moralmente bueno, no por su materia, sino únicamente por su forma, es decir, por la rectitud de la intención que lo inspira (κατόρθωμα.)

2.° Siendo la virtud el bien *único,* no hay, pues, otro mal que el vicio, y todo lo que no es virtud ni vicio, como la fortuna ó la pobreza, la reputación ó el deshonor, la salud ó la enfermedad y la muerte misma, no son ni bienes ni males, sino cosas absolutamente indiferentes (ἀδιάφορα.)

3.° Según Zenón, la virtud no es la tendencia á la perfección, sino la perfección misma; y entonces, ninguna cosa imperfecta merece el nombre de bien; la virtud es lo absoluto que no es susceptible de gradaciones; todas las faltas son iguales, así como todas las buenas acciones; no hay término medio entre la sabiduría perfecta y la verdadera locura, y, desde el punto y hora en que úno es culpable, poco importa que lo sea más ó que lo sea menos, así como *es indiferente ahogarse en medio del río ó cerca de la orilla.*

4.° Finalmente, y como última consecuencia, la virtud tiene su recompensa en sí misma: *ipsa pretium sui; virtus non est nisi gratuita,* etc. En efecto, por lo mismo que es ella la perfección absoluta, la virtud es también la felicidad y toda la felicidad de que es capaz el hombre; de ahí se sigue que, al poseer la perfección de la razón, el sabio se encuentra dueño de todos los bienes que ésta encierra; él sólo es rico y dueño de todas las cosas; sólo él es libre; todo lo sabe, todo lo puede, es feliz, es rey; y ninguno de estos bienes le puede ser arrebatado, porque la razón impasible donde residen está fuera de todo alcance. En una palabra, el sabio es igual á los dioses; y hasta es superior á ellos, toda vez que no debe su perfección más que á sí mismo, mientras que aquéllos la tienen de su naturaleza.

§ 2.—Pero, si el soberano bien no es otra cosa que la virtud, ¿en qué consiste esta virtud?

—Los estoicos están acordes en decir que *consiste en vivir de conformidad con la naturaleza;* éste es para ellos otro principio fundamental: *Naturam sequere.*—Falta sa-

ber lo que hay que entender por esta vida conforme á la naturaleza. Y aquí empiezan las divergencias.

1. Cleantes y, después de él, Panecio y Cicerón la hacen consistir en el cumplimiento de los *actos convenientes á nuestra naturaleza* (τὰ καθήκοντα), esto es, en la satisfacción de nuestros instintos y de nuestras inclinaciones innatas; funciones de la vida inferior, nutrición, sueño, etcétera; inclinaciones superiores: necesidad de saber, de ser amado, estimado; atenciones de familia; deberes sociales, etcétera, observando empero, entre esas diferentes tendencias, la diferencia jerárquica que resulta de su importancia y de su valor relativos, y queriendo por amor al orden los actos hacia los cuales nos conduce la naturaleza de por sí.

Esta concepción hace, sin duda, más humana á la virtud; pero es difícilmente conciliable con el principio primero de la moral estoica, que quiere que un acto sea bueno únicamente por su intención é independientemente de su materia; pues, si los actos por sí mismos no tienen ningún valor, es imposible establecer entre ellos una jerarquía racional[1].

2. Para ótros, consistiendo esencialmente la naturaleza del hombre en la razón (la cual, por lo demás, constituye el fondo de todo ser), se deduce que vivir conforme con la naturaleza viene á ser lo mismo que vivir conforme á la razón (ζῆν ὁμολουμένως τῷ λόγῳ.)

Ahora bien, la razón puede ser considerada de un doble punto de vista: del punto de vista del *orden* y de la *armonía* que ella hace reinar en el mundo, y del punto de vista del *esfuerzo*, de la *tensión* que supone para realizar ese orden.

a) Del primer punto de vista, la virtud consiste en realizar en nosotros y fuera de nosotros el orden y la unidad cuyo modelo nos ofrece la naturaleza; redúcese así, esencialmente, á un *acuerdo* (ὁμολογία) que se trata de es-

[1] Este modo de comprender la virtud ofrece también la ventaja de disminuir el ideal quimérico exigido por la teoría estoica y poner el deber al alcance de todos. En efecto, distingue algo así como dos grados de virtud y de sabiduría. Un deber *inferior*, al alcance del mayor número, que se limita á cumplir lo *conveniente* (καθηκον), por puro motivo de utilidad y de necesidad, y un deber *superior*, al alcance sólo del sabio, que consiste en observar el καθηκον, no ya como motivo de simple utilidad, sino como razón absoluta, en vista del orden y de la armonía universal, y en transformarlo así en κατόρθωμα, esto es, en acto de virtud y sabiduría perfectas. Desgraciadamente esta concesión es incompatible con los principios.

tablecer: *consigo mismo* desde luego *(sibi constare)*, asegurando la preponderancia de la razón sobre las pasiones; *con nuestros semejantes* por el respeto de los derechos, por el amor al género humano, por la supresión de las guerras y hasta de las fronteras, á fin de no formar más que un solo pueblo y una sola familia: *Patria mea totus mundus,* decía Séneca, y Arriano: *Civis sum totius mundi;* en fin, *con la naturaleza entera,* de que somos parte integrante, por la resignación y la sumisión al destino.

Tal es el estoicismo mitigado de Panecio, de Séneca, de Cicerón;

b) Por otra parte, constituyendo la razón el principio activo del mundo, es esencialmente *fuerza, tensión, esfuerzo.* El acto virtuoso y verdaderamente conforme á la razón deberá, pues, realizar el máximum de esfuerzo y de tensión.

De este punto de vista, siendo la pasión y toda emoción del alma *pasivas* por su naturaleza y constituyendo su relajamiento, son directamente contrarias á la razón y á la verdadera naturaleza humana: ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις. El sabio verdadero deberá, pues, sofocar toda emoción de alegría, de temor, de deseo, etc., como contraria á la impasibilidad, á la fuerza y á la libertad de espíritu de que debe gozar. Deberá abstenerse del placer y soportar el dolor; de donde, aquella célebre máxima: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, «soporta y abstente». El secreto para elevarse á tal altura, consiste en *querer.*

Tal es la moral de Epicteto y, en general, de los estoicos del tercer período. Se ve que, al hablar de libertad, ensalzando la omnipotencia de la voluntad humana, renuncian abiertamente al fatalismo primitivo, así como al proclamar á Dios como Providencia y la inmortalidad del alma, contradicen al panteísmo naturalista que forma el fondo de la filosofía del Pórtico. En una palabra, en la imposibilidad en que se hallan de dar unidad al sistema, sacrifican poco á poco los dogmas de la metafísica á las exigencias de la moral.

§ 3. — En otro lugar hemos hecho la crítica de la moral estoica. Su mérito ha consistido en servir de refugio á algunas almas generosas en una época de profunda degradación; no conduciéndolas indudablemente á la verdadera virtud, puesto que el orgullo dominaba en todos sus pre-

ceptos[1], sino preservándolas de los vicios groseros, muy esparcidos en aquel entonces. Por desgracia, estas arrogantes teorías tuvieron muchos más admiradores que discípulos.

Otra gloria del estoicismo ha sido proclamar la igualdad de todos los hombres y condenar la esclavitud como un crimen contra natura: *Homo res sacra homini;* más aún, predicar la *fraternidad* del género humano y la *caridad* que debe unir á todos sus miembros: *Caritas generis humani*, decía Cicerón. Verdad es que muchos exageran esta gran verdad hasta llegar á rechazar toda distinción de pueblo y de nacionalidad, condenando el *patriotismo*, para no admitir más que la filantropía y las relaciones de hombre á hombre.

CAPÍTULO III

FIN DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

ART. I. — *La filosofía en Roma.*

Los romanos carecen de originalidad en filosofía; su genio, esencialmente práctico, se presta poco á la especulación; por eso, sólo muy tarde y después de muchas resistencias se dejan iniciar en el movimiento de las ideas por tres filósofos eminentes que los atenienses les enviaron como embajadores el año 156 antes de J. C.: Carnéades el académico, Critolao el peripatético y Diógenes el estoico. Así y todo, apenas demostraron cierto interés más que por los sistemas de moral, por el epicureísmo y, sobre todo, por el estoicismo.

El epicureísmo cantado por Lucrecio (95-51 antes de J. C.), no fué nunca muy extendido en Roma; exceptuando á Ático, los Pisones, Plinio el naturalista y algunos otros, apenas contó más que con los libertinos, que se escudaban con el nombre de Epicuro para encubrir sus desórdenes.

[1] Las palabras de Bossuet siguen siendo ciertas: *Insensibilidad afectada*, dice hablando del estoicismo, *falsa é imaginaria sabiduría, que cree ser fuerte porque es dura, y generosa porque está llena de hinchazón.—(Serm.*, domingo tercero después de Pascua.)

El estoicismo halló mejor acogida en las clases elevadas de la sociedad romana. Digamos una palabra sobre sus representantes más ilustres.

1. Cicerón, nacido en Arpino (106-43 antes de J. C.) es, más bien que un filósofo propiamente dicho, un elegante historiador de la filosofía. Por su cuenta, profesa el eclecticismo más amplio, y, exceptuando el epicureísmo que le es profundamente antipático, saca partido de casi todos los sistemas. En la parte especulativa, se inclina hacia el probabilismo de la Nueva Academia; se declara peripatético en el *de Finibus;* en moral, adopta francamente los principios del estoicismo, pero de ese estoicismo mitigado del segundo período, templado por numerosos plagios hechos á diversas escuelas, y adaptado al genio práctico y positivo de los romanos.

2. Séneca, natural de Córdoba (España), donde nació el año 2 de nuestra era, fué preceptor y luego ministro de Nerón. En aquella época, de profunda perturbación, lo que se pedía á la filosofía, era menos la satisfacción del espíritu que el valor en la prueba y el consuelo en la desgracia; por eso, la gente se dirigía á los filósofos como á consejeros íntimos y verdaderos directores de conciencia. Séneca adquirió una gran reputación en esa especie de apostolado; de ahí, los tratados que compuso: *de Tranquillitate animi, de Vita beata, de Clementia,* etc., y las numerosas cartas que escribió á Lucilio y á ótros, llenas todas de admirables máximas sobre la vida interna. La doctrina de Séneca es un estoicismo conciliador é indulgente. Su vida no estuvo siempre á la altura de su enseñanza; murió abriéndose las venas.

3. Epicteto y Marco Aurelio (121-180 de la era cristiana) son los últimos representantes del estoicismo. Fueron grandes, aquél por el desprecio de la miseria, que profesó en medio de la esclavitud más cruel, éste por el desdén de las grandezas, que practicó ocupando el trono de los Césares. Arriano, discípulo de Epicteto, nos ha transmitido con el nombre de *Manual* (ἐγχειρίδιον), una recopilación de las conversaciones de su maestro; por lo que hace al emperador Marco Aurelio, si el *Libro de su vida* se ha perdido, poseemos sus *Pensamientos,* que contienen preceptos muy elevados de moral práctica.

— Desaparecido el estoicismo, asistimos á una especie de renacimiento de los sistemas antiguos: del pirronismo

con Enesidemo y Sexto Empírico, del platonismo, del cinismo, etc.; después el centro del movimiento intelectual se alejó de Roma y de Atenas pasando á Alejandría.

Art. II. — *Escuela neoplatónica de Alejandría.*

§ 1. — En el siglo I de nuestra era, muchos judíos llamados helenistas, como Aristóbulo y Filón, procuran ya ligar los sistemas de Grecia con las doctrinas del Oriente: sin embargo, la escuela de Alejandría no empieza verdaderamente sino á fines del siglo II de la era cristiana.

1. Se pueden distinguir en ella tres fases principales:

a) Su fundación por Ammonio Saccas y su organización por Plotino (205-269), su más esclarecido representante;

b) Su hostilidad sistemática contra el cristianismo con Porfirio (232-304), Jámblico y Juliano el Apóstata, acarreando con ella su propia ruina;

c) Su traslación, en fin, á Atenas, donde brilla con cierto esplendor con Proclo, hasta que un decreto de Justiniano ordena su clausura así como las de todas las escuelas paganas en 529.

2. La escuela de Alejandría tiene un carácter esencialmente ecléctico. Se jacta de unir y conciliar en una vasta síntesis todas las creencias religiosas y todos los sistemas filosóficos de Grecia para oponerlos al cristianismo naciente. Y realmente, además de los numerosos y mal encubiertos plagios que hace de las religiones de Oriente, del judaísmo y del mismo cristianismo, se vuelven á hallar en su doctrina las principales teorías peripatéticas, estoicas y, sobre todo, platónicas; de ahí, el nombre de neoplatonismo que sirve para caracterizarla.

3. Toda su metafísica se basa en el *panteísmo de emanación*. En lo alto del ser está el *Uno* (τὸ ἕν), que no es propiamente ni ser, ni pensamiento, pero que se cierne por encima de todo pensamiento y de todo ser. Por una necesidad de su naturaleza, el Uno da origen al Espíritu (ὁ νοῦς), asiento de las ideas eternas, del cual emana á su vez el Alma universal (ἡ ψυχή), que es el principio activo, organizador y vivificante de todas las cosas. El Uno, el Espíritu, el Alma, tales son los tres términos de la Trinidad alejandrina. Hagamos notar, sin embargo, que no son,

como en la Trinidad cristiana, tres personas iguales, coeternas, consubstanciales de la misma naturaleza divina, sino tres esencias distintas, tres dioses desiguales, ó más bien tres fases sucesivas de la evolución divina.

4. Por lo demás, entre Dios y el mundo, el límite es artificial y siempre flotante, pues la misma ley necesaria que rige á la evolución interna de Dios, exige también su desarrollo visible y temporal, que es el mundo. Los espíritus y los cuerpos no son, en realidad, más que la radiación exterior del Alma divina, con el mismo título que ésta emana del Espíritu y del Uno.

Á esta ley de emanación responde la ley de reabsorción, que hace que el mundo, después de haber salido de Dios, tienda sin cesar á volver á entrar en Él siguiendo las mismas etapas, y este movimiento eterno de flujo y reflujo constituye la vida del ser.

§ 2. — En frente de la escuela pagana florecía en Alejandría una escuela cristiana, la célebre *Didascalea,* fundada para enseñar el dogma cristiano y defenderlo de los ataques de sus enemigos. Sus maestros más ilustres fueron Clemente de Alejandría y Orígenes.

Estaban secundados poderosamente en su tarea por los *Padres griegos,* que pusieron al servicio de la fe cristiana su profundo conocimiento de la literatura y de la filosofía helénica. Tales fueron: San Atanasio, San Cirilo de Alejandría, San Cirilo de Jerusalén, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo, etcétera.

Entre los *Padres latinos,* hay que citar á Tertuliano, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Salviano, Lactancio. Por eso, el cristianismo desempeña desde esa época un papel considerable en la historia de la filosofía, estableciendo definitivamente ciertas verdades fundamentales, hasta entonces discutidas ó confusamente entrevistas, tales como la personalidad de Dios, el dogma de la libre creación del mundo, la libertad humana, la espiritualidad é inmortalidad del alma, el origen del mal, y muchas otras.

SEGUNDA EPOCA

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

1. Al igual que la geografía, la historia tiene también sus desiertos y sus soledades. Desde el siglo VI hasta el IX se extiende una de esas regiones estériles y desoladas donde en vano se buscaría una huella de vida literaria y filosófica. Esa época es la de la invasión de los Bárbaros. Sólo algunos monjes refugiados en sus monasterios salvan del pillaje ó del olvido los monumentos de la antigua sabiduría.

En fin, habiendo Carlomagno rechazado á los Bárbaros y pacificado el Occidente, se dedicó á hacer revivir las ciencias y las artes; hizo buscar cuidadosamente lo que quedaba de las obras de la antigüedad; atrajo á su corte á los sabios extranjeros, y abrió por todas partes *Escuelas (Scholæ)*, donde volvió á florecer la enseñanza de la filosofía; de ahí, el nombre de filosofía *escolástica* que conservó durante toda la edad media.

2. Los caracteres de la escolástica son:

a) Una adhesión inviolable al dogma católico, que toma por tema de sus especulaciones y de donde se aplica á deducir las consecuencias filosóficas, según el principio de que la razón y la fe no pueden contradecirse;

b) Un respeto, exagerado á veces, á la autoridad de los antiguos, y en particular á Aristóteles, *præcursor Christi in rebus naturalibus,* como se complace en llamarlo algunas veces;

c) El uso, en fin, casi exclusivo de la deducción y del método silogístico en que sobresale, pero de donde toma aquel gusto por las distinciones sutiles, que al fin vendrá á degenerar en un vano formalismo y en discusiones ociosas.

3. Acostúmbrase á distinguir tres períodos en la filosofía de la edad media:

a) De 800 á 1200, la filosofía apenas se distingue de la teología, á la que queda completamente subordinada; su único objeto es llegar á la inteligencia de la fe, según la célebre fórmula: *fides quærens intellectum.* Es el período de los comienzos;

b) De 1200 á 1300, la filosofía se distingue netamente de la teología; pero no por eso dejan de estar menos unidas, como dos potencias aliadas siempre prontas á prestarse servicios mutuos. Éste es el período de la edad de oro de la escolástica;

c) Finalmente, de 1300 á 1400 rompiendo la filosofía, poco á poco, los lazos que la ligaban con la teología, adopta frente á frente de ésta una independencia que pronto degenera en verdadera hostilidad. Y éste es el período de su decadencia.

—De otro punto de vista, estos tres períodos están caracterizados por las diferentes fases que atraviesa la famosa cuestión de los Universales. El primero ve nacer y crecer el debate; el segundo asiste al triunfo del realismo moderado; el tercero se hace notar por la reaparición del nominalismo y del empirismo, que prepara el desarrollo filosófico del Renacimiento.

CAPÍTULO ÚNICO

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

ART. I. — *Primer período (800-1200.)*

1. Las escuelas fundadas por Carlomagno prosperan bajo la dirección de Alcuíno y de su discípulo Rabán Maur, arzobispo de Maguncia.

La figura más resaltante de este período es San Anselmo (1034-1109), nacido en Aosta, arzobispo de Cantórbery, que se puede considerar como el verdadero inaugurador del método escolástico. Tenemos de él dos obras notables: el *Monologium* y el *Proslogium, seu fides quærens intellectum,* que contiene la célebre prueba de la existencia de Dios por la idea de ser perfecto.

2. Hacia fines del siglo XI, estalla la querella de los Universales, con motivo de un pasaje de la introducción de Porfirio al *Organon* de Aristóteles: *Si las especies y los géneros subsisten por sí mismos ó son puros pensamientos; si son corporales ó incorporales; si existen separados de los objetos sensibles ó en estos objetos?*

En la Psicología, hemos expuesto la historia de esta célebre cuestión: hemos visto que Roscelín la resuelve por el nominalismo, y Guillermo de Champeaux por un realismo exagerado; que Abelardo propone una solución intermedia en el conceptualismo, mientras que San Bernardo y San Anselmo se deciden por un realismo moderado y racional.

Otro gran nombre de este período es Pedro Lombardo (1100-1164), obispo de París, autor del *Libro de las Sentencias,* y llamado por esta razón *Magíster Sententiarum.*

Hasta entonces, de todas las obras de Aristóteles apenas se conocía en Occidente más que el *Organon.* Á consecuencia de las cruzadas y de las guerras con los moros de España, muchos de sus otros tratados, traducidos y enseñados hacía ya bastante tiempo en las escuelas árabes de Siria, de Egipto y de Marruecos, van difundiéndose poco á poco por Europa; de ahí, un nuevo entusiasmo por la filosofía del Maestro, un nuevo ardor en estudiar y comentar sus obras. Este movimiento señala los comienzos del segundo período, que es el más brillante de la escolástica.

Dos grandes órdenes religiosas, recientemente fundadas, contribuyen poderosamente al progreso de los estudios filosóficos: son la de los dominicos y la de los franciscanos.

1. Á los primeros pertenecen:

Alberto el Grande, nacido en Suevia en 1205, que enseña con buen éxito la filosofía en Colonia, y después en París. Sus conocimientos en historia natural son notables para aquella época; pero su mayor gloria es haber sido maestro de Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274), nacido en el reino de Nápoles y llamado el *Ángel de las Escuelas,* es, sin contradicción, el genio más potente de la edad media. Sus principales obras son la *Suma teológica,* la *Suma contra los gentiles* y los *Comentarios* sobre todas la partes de la filosofía de Aristóteles. En ellas se encuentran metódicamente dispuestas y resueltas con profundidad, según los

principios de la más irreprochable ortodoxia y del más sabio peripato, todas las cuestiones de la teología cristiana y de la filosofía de su tiempo.

2. Por su parte, los franciscanos pueden citar con honor:

Á Alejandro de Hales, inglés de origen, y sobre todo á su discípulo San Buenaventura (1221-1274), cuyo verdadero nombre es Juan de Fidanza, natural de Toscana. Según él, la ciencia al igual que la virtud no tiene otro objeto sino unir más íntimamente el alma á Dios; señala los grados de esta ascensión en su *Itinerarium mentis ad Deum;*

Á Duns Scott (1274-1308), también inglés, célebre por su antagonismo con Santo Tomás.

Citemos también á Rogerio Bacon (1214-1294), que no hay que confundir con su homónimo Francisco Bacon, que nació más de tres siglos después que aquél; hombre verdaderamente admirable, que en su *Opus majus* describe con anticipación la mayor parte de los descubrimientos modernos, y predice las principales reformas que deberán sobrevenir.

Art. III. — *Tercer período (1300-1400.)*

Para la escolástica es éste un período de disolución y decadencia.

El realismo intemperante de Duns Scott y de algunos otros, provoca una reacción nominalista inaugurada por el franciscano inglés Guillermo de Occam. Si se le va á hacer caso, los individuos bastan para explicarse; pretender que una realidad responda á lo universal, es *multiplicar los seres sin necesidad.* Por lo demás, la ciencia es puramente subjetiva; no tiene otro objeto que las concepciones de nuestro espíritu. Respecto á la existencia de Dios, á la inmortalidad del alma, etc., son verdades que sobrepasan á la razón humana y que sólo la fe puede demostrar. En una palabra, Occam preludia el movimiento de reacción violenta que se prolongará durante los dos siglos siguientes.

Otro franciscano, el español Raimundo Lulio, pretende en su *Ars magna* haber descubierto un método que permite resolver casi mecánicamente los problemas más arduos y, como dice Descartes, «hablar de todo, sin saber nada.»

Perdiéndose cada vez más la filosofía en vanas sutilezas, muchos espíritus eminentes se entregan al ascetismo y al misticismo cristiano. Fué aquélla la época de Juan Gerson, de Juan Tauler, de Pedro de Ailly, cardenal y cancelario de la Universidad de París, del autor del libro admirable de la *Imitación*.

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO (1450-1600)

§ 1. — El Renacimiento es un período de transición confusa y agitada entre la edad media y los tiempos modernos. Del punto de vista filosófico:

1. Se caracteriza por un espíritu de reacción excesiva contra las tendencias de la edad media.

a) La escolástica había profesado la más completa sumisión á las enseñanzas de la Iglesia y un respeto, á veces exagerado, á la autoridad de Aristóteles. El Renacimiento se presenta muchas veces como enemigo del dogma cristiano; á la autoridad de Aristóteles opone la de Platón y la de una infinidad de filósofos de segundo orden, para llegar bien pronto al desprecio de toda autoridad[1];

b) Hasta entonces se había descuidado mucho el estudio de la naturaleza; el Renacimiento se entrega á él con ardor, pero sin método ni medida, para caer en todas las extravagancias de la alquimia, de la astrología y de las ciencias ocultas.

2. Respecto á las causas que determinan y precipitan este movimiento de reacción ciega y desordenada, además de las exageraciones demasiado evidentes de ciertos escolásticos del último período, son á la vez religiosas, políticas y científicas.

a) En primer lugar, es la reforma protestante verificada en nombre del libre examen, que da alas al espíritu de independencia y revolución, y sacude el yugo de las autoridades más legítimas;

b) Los grandes descubrimientos científicos (invención de la brújula, de la imprenta, de la pólvora, descubrimiento de América, etc.), conseguidos mediante la observación

[1] No hay que decir que, al lado de este movimiento independiente y muchas veces hostil que es característico de la época, la ortodoxia continúa siendo respetada en las escuelas y universidades cuya dirección ha conservado la autoridad eclesiástica.

más atenta de la naturaleza, determinan una verdadera afición hacia las ciencias físicas y naturales;

c) En fin, la toma de Constantinopla por los turcos y el éxodo de los sabios griegos que fué su consecuencia, dieron por resultado hacer conocer en Italia y en Europa una infinidad de obras maestras artísticas y literarias, y especialmente muchas obras ignoradas de Aristóteles y de Platón; de donde, un acrecentamiento de entusiasmo hacia los monumentos de la antigüedad clásica.

§ 2. — Si este renacimiento del pasado fué favorable á las artes y á las letras, no pasó lo mismo con las ciencias, y menos aún con la filosofía, por la razón que se da más importancia á la erudición que á la reflexión, y que se prefiere más bien traducir é imitar que comprender y profundizar.

Sea de esto lo que fuere, casi todas las escuelas de la antigua Grecia tienen sus representantes.

1. Italia ve abrir en Florencia una escuela platónica dirigida por Marsilio Ficino, que traduce y vulgariza las obras de Platón y de Plotino. En Padua y en Bolonia, sienta sus reales el peripato con Pedro Pomponazzi y con Achillini. Telesio y Campanella resucitan las teorías de la escuela de Elea; Giordano Bruno profesa abiertamente el panteísmo alejandrino.

2. En Francia, el movimiento se propaga con menos entusiasmo y efervescencia. El platónico Pedro La Ramée (Ramus) ataca á Aristóteles con más violencia que razón; pereció en la noche de San Bartolomé, degollado por peripatéticos fanáticos.

Aquel desenfreno de ideas echa naturalmente el descrédito sobre la filosofía, y va á dar, por un lado, á las bufonerías groseras, y á veces espirituales, de Rabelais, y, por ótra, al escepticismo de *Montaigne* (1533-1592) y de Pedro Charrón.

3. Por lo que hace á Alemania, á excepción de algunos helenistas distinguidos como J. Reuchlin, algunos físicos de mérito como Van Helmont, se encuentra allí sobre todo alquimistas é iluminados como Rob Fludd, Jacobo Boehm, Paracelso, etc.

— En una palabra, en todas partes se buscaba una reforma. No tardó mucho en producirse, en diversos sentidos, con Bacon y Descartes.

TERCERA ÉPOCA

LA FILOSOFÍA MODERNA

La filosofía moderna empieza en el siglo XVII y llega hasta nuestros días. Distínguese por un gran espíritu de independencia, y por el esmero con que trata las cuestiones de método muy descuidadas hasta entonces. En general, á la marcha sintética y demasiado *à priori* de los antiguos, opone el método más lento y seguro del análisis y de la observación.

Divídese ordinariamente la filosofía moderna en tres períodos, que comprenden poco más ó menos los tres siglos que abarca.

El siglo XVII presencia una reforma doble, en sentido empírico con Bacon, en sentido racional con Descartes, y asiste al triunfo de la filosofía cartesiana.

En el siglo XVIII, el empirismo vuelve á ocupar el primer lugar con Locke y se propaga en dos sentidos opuestos: en Francia, en el sentido del sensualismo y del materialismo; en Inglaterra, en el sentido del idealismo y del fenomenismo. Sin embargo, la tendencia idealista no ha desaparecido del todo, pero se templa y sienta el juicio en la filosofía de Leibniz.

El final del siglo XVIII inaugura un período de reacción contra el empirismo. Estalla á la vez en Inglaterra con T. Reid, en Alemania con Kant y en Francia con Maine de Birán, y continúa hasta mediados del siglo XIX, en que el empirismo vuelve á estar en auge bajo las formas de asociacionismo y de positivismo.

PRIMER PERÍODO

EL SIGLO DÉCIMOSÉPTIMO

CAPÍTULO I

FRANCISCO BACON (1560-1626)

ART. I.— *Vida de Bacon.*

§ 1.—1. Francisco Bacon nació en Londres en 1560. Su padre, Nicolás Bacon, era guardasellos de la reina Isabel; por eso fué iniciado desde muy niño en las ciencias jurídicas y políticas, llegando á desempeñar cargos elevados en la administración de su país. Parece, sin embargo, que la integridad de su carácter no estaba á la altura de su talento y de su instrucción. Cuando su protector, el conde de Essex, fué decapitado por orden de Isabel, Bacon, con la esperanza de obtener el empleo de *sollicitor general*, tuvo el triste valor de aplaudir en un escrito público aquel acto sanguinario, ajando la memoria de su bienhechor. Así y todo, esta bajeza fué inútil para él, pues hasta el reinado de Jacobo I y gracias á la protección de Búckingham no obtuvo el puesto solicitado, y después el de gran canciller con los títulos de barón de Verulamio y vizconde de San Albano.

Acusado de concusión y de venalidad en 1621, se declaró culpable y fué condenado por el Parlamento á la devolución de los sellos, á la paga de una fuerte multa y á ser encerrado en la torre de Londres. El rey le perdonó la multa y la prisión, pero no lo restableció en su elevado cargo.

Vuelto así á la vida privada, se entregó Bacon á sus tareas filosóficas, y puso mano al proyecto de reforma que

meditaba hacía mucho tiempo, pero murió en 1626, antes de haberlo concluído.

2. La gran obra donde Bacon expone sus ideas de reforma filosófica lleva el pomposo título de *Instauratio magna.* Debía comprender seis partes, de las cuales sólo las dos primeras quedaron terminadas; de las otras cuatro sólo existen algunos fragmentos incompletos. La obra fué escrita primeramente en inglés; pero bien pronto, y á la vista del autor, fué traducida al latín.

El estilo de Bacon es brillante, pintoresco, lleno de fantasía y, aunque se nota en él algunas señales de mal gusto, está lleno de sentencias justas y felices que, á fuerza de ser repetidas, han quedado como aforismos. Tal es, por ejemplo, el epígrafe de su libro: *Multi pertransibunt et augebitur scientia,* y aquellas otras: *Antiquitas sæculi juventus mundi. Veritas temporis filia non auctoritatis. Naturæ nonnisi parendo imperatur,* etc.

Art. II. — *La filosofía de Bacon.*

Las teorías filosóficas de Bacon pueden reducirse á tres principales, á saber: su *clasificación de las ciencias;* su *clasificación de los errores,* según sus causas, y su *método de las ciencias de la naturaleza.*

§ 1. — En la primera parte de su *Instauratio magna,* intitulada *de Dignitate et augmentis scientiarum,* protesta Bacon desde luego contra el principio de autoridad que, según él, ha falseado y extraviado á la ciencia. Declara que la verdad es hija del tiempo y no de la autoridad, que la edad de oro está por delante de nosotros y no atrás, que el progreso consiste en avanzar y no en retroceder. Ante todo, importa darse exacta cuenta de la tarea que hay que llevar á cabo y abarcar con una sola mirada el conjunto de las ciencias humanas.

—Bacon clasifica las ciencias, ajustándolas á las facultades del alma, que, según él, es *el asiento propio de la ciencia* en ciencias de *memoria* ó históricas, en ciencias de *imaginación* ó poéticas, y en ciencias de *razón* ó filosóficas.

1. Las ciencias *históricas* comprenden la historia *natural,* que es la narración de los hechos del mundo externo, y la historia *civil,* que relata los hechos de la vida humana.

2. Las ciencias *poéticas* abrazan la poesía, que Bacon

define como «una imitación arbitraria de la historia» *(historiæ imitatio ad placitum.)*

3. Las ciencias *filosóficas* abarcan la *filosofía primera* ó *general,* que no es, para Bacon, más que *el depósito de los axiomas comunes á todas las ciencias;* y la *filosofía propiamente dicha,* que comprende la ciencia de *Dios,* la ciencia del *hombre* y la ciencia de la *naturaleza.*

Esta última, según Bacon, es la más importante de todas; por eso, principalmente se refiere á ella la reforma que él medita.

—Después de haber puesto los jalones, por decirlo así, en el terreno que trata de recorrer, pasa al método que se debe emplear, y éste es el objeto de la segunda parte de su obra.

§ 2.—Intitúlase ésta *Novum Organum,* en contraposición al *Organon* de Aristóteles; pues el método inductivo que propone está llamado á suplantar al método deductivo y silogístico, patrocinado por el fundador del Liceo. Esta segunda parte contiene dos libros: el primero, *Pars destruens,* llamado así porque tiene por objeto eliminar los obstáculos que se oponen al progreso de la ciencia; y el segundo, *Pars informans,* porque indica la marcha que hay que seguir para realizar ese progreso.

En el primero enumera Bacon tres causas principales que han retardado la marcha de la ciencia:

1. El respeto supersticioso de la antigüedad, que ha paralizado la iniciativa personal é inmovilizado la ciencia;

2. El empleo del silogismo, que se limita á sacar de mayores dudosas las consecuencias que éstas contienen;

3. Las preocupaciones ó errores, que Bacon designa con el nombre de *ídolos* (εἴδωλα), porque usurpan los respetos debidos á la verdad.

De éstos distingue cuatro clases, que ya hemos estudiado en la Lógica crítica: *Idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri.*

Una vez libre el espíritu de estas preocupaciones, puede entregarse en adelante al estudio de la naturaleza; ¿pero qué método adoptará? Ése es el objeto del libro segundo del *Novum Organum;* y también es la parte capital de la obra baconiana.

§. 3 — *Método* baconiano.

1. Empieza Bacon asignando á las ciencias físicas su verdadero objeto, que es, según dice, no tanto *comprender* la naturaleza como hacerse dueño de ella. En lugar de entregarse á estériles especulaciones, quiere que se fijen sobre todo en las aplicaciones prácticas y que, en vez de procurar triunfar de los hombres y de las opiniones, busquen el triunfo de la naturaleza misma.

Esto se conseguirá por el estudio de las causas: *Verè scire per causas scire,* porque lo que es causa en teoría se convierte en medio en la práctica, y nuestra ciencia es la medida de nuestro poder. Sin embargo, no conviene estudiar indiferentemente todas las causas; las causas finales, por ejemplo, que hacen el objeto de la teología, no son de ninguna utilidad en la física: *causarum finalium inquisitio sterilis est;* las únicas prácticamente útiles son las causas *formales,* conocidas también con el nombre de *leyes* de los fenómenos, pues no se ordena á la naturaleza sino obedeciéndola, y, para obedecerla, es menester, ante todo, conocer sus leyes.

2. ¿Cómo elevarnos al conocimiento de las leyes de la naturaleza?—No es por medio del método silogístico, pues el silogismo ata el espíritu, no las cosas: *assensum astringit, non res;* en otros términos, es un procedimiento de lógica formal, no de lógica real. Es por la *inducción.*

No se trata aquí de la inducción aristotélica, que concluye por la enumeración completa de las partes, sino del método que va de alguno á todos, del hecho á la ley. Comprende varios procedimientos:

a) En primer lugar, *observar* la naturaleza, es decir, los hechos y los individuos, únicos que son reales;

b) No es suficiente observar atenta y frecuentemente, hay que *experimentar,* esto es, provocar hechos *instructivos, privilegiados, cruciales;* hay que *extender, variar, darle vuelta* á estas experiencias;

c) Hay que llevar tablas de *presencia,* de *ausencia,* de *grados* donde anotar cuidadosamente las circunstancias que acompañan á la producción del fenómeno; sólo entonces llegará el sabio á descubrir su forma, es decir, la ley, la cual, después de las eliminaciones y exclusiones necesarias *(post exclusiones et rejectiones debitas), quedará sola en el fondo del crisol.*

En todo esto se deberá proceder lentamente, por grados y sin omitir ningún intermediario, á fin de ir su-

biendo por una escala seguida hasta las leyes más generales, pues lo que necesita el sabio, no son *alas*, como creía Platón, sino suelas de *plomo, non alas sed plumbum.* —(Vuélvase á leer lo que se dijo en la Lógica, al tratar del método inductivo.)

Art. III. — *Crítica de la obra baconiana.*

§ 1. — Se le puede echar en cara á Bacon:

1. Sudesdén por el pasado y por los resultados adquiridos, y su pretensión de proponer el método de observación como una novedad desconocida hasta él.

Ahora bien, sin remontar hasta Alberto el Grande, Rogerio Bacon y el mismo Aristóteles, es cosa averiguada que la observación había sido preconizada y puesta en práctica con buen éxito por Leonardo de Vinci (1452-1519), por Copérnico (1473-1543), por Képler (1571-1630), y sobre todo por Galileo (1564-1642). Y, sin embargo, Bacon que no podía dejar de conocer á Galileo sólo lo cita dos veces; y eso para poner en duda sus experimentos. Su injusticia para con Aristóteles pasa ya toda medida; va hasta calificar á aquel gran hombre de «detestable sofista, ofuscado por una vana sutileza». Platón no es para él más que «un poeta hinchado, un teósofo delirante.»

2. Bacon se muestra parcial en favor de la inducción, hasta el punto de proscribir de las ciencias físicas el uso de la deducción. *Rejicimus igitur syllogismum,* repite en muchas ocasiones. Además, al prescribir al sabio que se eleve gradualmente sin omitir nunca ningún intermediario, no tiene en cuenta para nada las intuiciones del genio, y lo condena á arrastrarse penosamente, como lo haría la mediocridad más vulgar. Con razón se ha dicho que, si Cristóbal Colón se hubiera limitado á no separarse de las costas del antiguo continente, jamás hubiera descubierto el nuevo.

3. Por lo que hace á su mismo método, resulta que Bacon es más hábil en destruir que en edificar; sobresale en eso de señalar las faltas de sus precedesores, pero carece de precisión y de rigor cuando se trata de exponer las reglas de la inducción; se queda en las generalidades, es decisivo y pretensioso; en una palabra, según el dicho de

Harvey (1578-1658), *habla de la ciencia como un Lord Canciller.*

§ 2.—Sea lo que fuere de estas críticas, no se puede negar que el método vulgarizado por Bacon no haya sido para la ciencia, y en particular para las ciencias naturales, una especie de levadura saludable que las sacó de su marasmo secular, una especie de savia que les ha infundido nueva vida y hecho producir los más abundantes frutos. Desde este punto de vista, Bacon merece compartir con Descartes, si bien en menor grado, el glorioso título de fundador de la ciencia y de la filosofía modernas.

Á veces se ha acusado á Bacon de materialismo y aun de ateísmo, pero sin razón: si no habla explícitamente del alma y de los fenómenos psicológicos, no hay que olvidar que su reforma se refiere sobre todo á las ciencias de la materia, lo que no le impide esperar que *contribuirá también á renovar la faz de las ciencias morales.*

En cuanto al reproche de ateísmo, basta para absolver á Bacon, recordar sus palabras citadas tantas veces: *La religión es el aroma que impide que la ciencia se corrompa. Si un poco de filosofía aleja de Dios, mucha filosofía conduce á Él; Parum philosophiæ naturalis homines inclinare in atheismum, at pleniores haustus cor ad Deum reducere,* etc.

Por lo demás, Bacon no tiene sistema filosófico; todo su mérito está en su método. Se contenta, como lo dice al principio del libro IX de la *Instauratio,* «con haber abierto el camino á las generaciones futuras»; «con haber sido el clarín que toca á la carga, pero sin tomar parte en la pelea, el campanero que se levanta el primero por la mañana para despertar á los demás.»

Art. IV.—*Discípulos de Bacon.*

Bacon tuvo admiradores, pero no fundó escuela y no cuenta con discípulos propiamente dichos; sólo al principio del siglo XVIII fué apreciada su obra, y él reconocido como jefe de la tendencia empírica. Sin embargo, su influencia sobre Hobbes, Gassendi y Locke es manifiesta.

§ 1.—Hobbes (1588-1679) nació en Inglaterra, en Malmésbury. Con él el empirismo de Bacon se convierte en *materialismo* en metafísica, en *sensualismo* en moral, y en *absolutismo* en política.

Sus principales obras son el *Leviatán*, en que expone su metafísica; el libro *de Cive*, que contiene sus teorías políticas, y un *Tratado de la naturaleza humana.*

1. Hobbes niega toda substancia inmaterial; para él, la filosofía no se ocupa más que de los cuerpos; lo demás, si es que existe otra cosa, depende de la teología. El alma es, pues, materia, y toda idea viene de la sensación; respecto á la idea general, no tiene realidad sino en la palabra que la expresa. La voluntad se ve estrechada por las influencias fisiológicas y las sensaciones.

2. Entonces, pues, no hay otro bien para el hombre que el placer, ni otro mal que el dolor, y la moral queda reducida al arte de gozar lo más que se pueda con el menor sufrimiento posible. Pero los medios de goce son limitados; de lo que úno se apodera, se lo quita á ótro; de ahí la lucha. La fuerza constituye todo el derecho; la guerra de todos contra todos, he ahí el estado natural, y el hombre es el enemigo nato de su semejante: *homo homini lupus*

3. Pero este estado de guerra perpetua es intolerable; sólo se puede salir de él fundando el estado de sociedad que proporciona la paz.

Con este objeto, los particulares renuncian á todos sus derechos en favor de uno solo, el cual los retiene, los devuelve ó los retira á su gusto y en la medida que cree conveniente para el bien general. La autoridad social es así la fuente única de todo derecho, de todo deber, de toda justicia y de toda moralidad. Cuanto más absoluta y hasta tiránica sea esta autoridad, más fuerte será, y tanto más perfecto llegará á ser el estado social.

Como se ve, nada más lógico y mejor ligado que ese sistema; por eso las consecuencias monstruosas á que conduce son la mejor refutación de los principios que le sirven de base.

§ 2. — Gassendi (1592-1655) nació en Provenza. Doctor en teología, canónigo de Digne, llamado el *sacerdote santo* por sus conciudadanos, fué amigo y admirador de Hobbes, cuando éste pasó desterrado á Francia. En pleno siglo XVII, concibe el raro proyecto de conciliar el dogma cristiano con la teoría epicúrea de los átomos, que pretende despojar de su carácter ateo y materialista. Gassendi reconoce que Dios es la causa primera y creadora del mundo; que Él lo gobierna por la Providencia. Distingue

netamente en el hombre el alma inmortal del cuerpo material y compuesto de átomos. Gassendi fué adversario declarado de Descartes y de las ideas innatas; su lógica empieza con esta proposición característica: *Omnis idea ortum ducit à sensibus.*

Sus principales obras escritas en latín son: *Syntagma philosophiæ Epicuri,* y *Objectiones contra Cartesium.*

— Por lo que hace á Locke, ya le dedicaremos un capítulo especial cuando tratemos de la filosofía del siglo XVIII, en que ejerció una influencia decisiva.

CAPÍTULO II

DESCARTES (1596-1650)

ART. I. — *Vida de Descartes; sus obras; carácter general de su filosofía.*

§ 1.—Renato Descartes nació en La Haya, en Turena, el año 1596. Era su padre consejero del Parlamento de Bretaña. Después de haber cursado con buen éxito todos sus estudios en el colegio de la Flèche, dirigido á la sazón por los jesuítas, pasó algunos años en París estudiando las matemáticas, por las que tenía mucha afición y aptitudes; después, á los veintiún años de edad, se decidió, según la costumbre de la época más bien que por vocación, á seguir la carrera de las armas como oficial. Ingresó en el ejército del duque de Nassau, pasando después al del duque de Baviera, y se halló en la batalla de Praga y en otros muchos encuentros. Durante su permanencia en Alemania fué cuando concibió la idea de un método nuevo destinado á reformar la filosofía. Habiendo renunciado á la carrera de las armas, dedicó muchos años á viajar por diferentes países de Europa y no volvió á París hasta 1623. Poco permaneció allí y, después de nuevos viajes, se retiró definitivamente á Holanda para disfrutar en ese país, de la tranquilidad y seguridad que exigían sus trabajos filosóficos. Allí pasó veinte años de su vida y allí publicó todas sus obras.

En octubre de 1649, cediendo á las instancias de la reina Cristina, pasó á Suecia, para iniciarla en la filosofía.

Desgraciadamente, su salud siempre delicada no pudo resistir el rigor de aquel clima, y murió de una fluxión al pecho, á los pocos meses de su llegada á Estocolmo, á los cincuenta y cuatro años de edad. En 1667, fueron trasladados sus restos á París y depositados en la iglesia de San Esteban del Monte.

§ 2.—Las principales obras de Descartes, por orden cronológico, son:

1. El *Discurso sobre el Método,* escrito en francés y publicado en Leyden en 1637, al mismo tiempo que la *Dióptrica,* los *Meteoros* y la *Geometría,* que son otros tantos ensayos y aplicaciones del nuevo método.

2. Entre sus obras escritas en latín, hay que citar: las *Meditationes de prima philosophia* (1641) y los *Principia philosophiæ* (1644.)

3. El *Tratado de las pasiones,* escrito en francés, apareció en 1650.

El *Tratado del mundo y de la luz,* el *Tratado del hombre* y las *Reglas para la dirección del espíritu* se publicaron después de su muerte.

§ 3.—Carácter general de la filosofía cartesiana.

Descartes, seducido por el carácter de evidencia y de rigor absolutos que distingue á las ciencias matemáticas, pretende aplicar su método no sólo á las cantidades abstractas sino también á la realidad concreta, y constituir así una especie de matemática universal que abarque todo el dominio del conocimiento y le comunique esa certeza y esa evidencia perfectas de que hasta entonces ha carecido. Se representa la realidad como si estuviera compuesta de un corto número de elementos simples y absolutos, los cuales, combinándose cada vez más, pero siempre según una ley constante y uniforme, dan origen á todo lo que existe. Luego, concluye él, con tal que el espíritu se adhiera á las nociones verdaderamente simples y evidentes y las siga de deducción en deducción hasta sus últimas consecuencias, no puede dejar de abarcar y de explicar la universalidad de las cosas.

Estos largos encadenamientos de razones, todas simples y fáciles, de que acostumbran á servirse los geómetras para llegar á sus demostraciones más difíciles, me ofrecieron la ocasión de imaginarme que todas las cosas que pueden caer

bajo el conocimiento de los hombres, se entrelazan de la misma manera, y que, con tal que úno se abstenga solamente de recibir como verdadera ninguna cosa que no lo sea, y que se guarde siempre el orden que es menester para deducir únas de ótras, no pueda haber ningunas tan lejanas á las que no se pueda llegar, ni tan recónditas que no puedan descubrirse.—(Discurso sobre el Método, II).—Ahí está contenido lo que Descartes considera como el gran descubrimiento de su vida.

La filosofía cartesiana se encuentra bosquejada por entero en el *Discurso sobre el Método.* El análisis de esta obra, que completaremos con algunos pasajes tomados á las *Meditaciones,* nos hará conocer el método de Descartes, al mismo tiempo que sus principales doctrinas metafísicas, físicas y psicológicas.

Art. II. — *Método de Descartes.*

La parte más importante de la obra cartesiana es sin contradicción el método; por eso la obra que contiene su programa detallado lleva por título: *Discurso sobre el método para guiar bien la razón y buscar la verdad en las ciencias.* Se compone de seis partes.

1. En la parte primera, expone Descartes cómo, hallándose poco satisfecho del resultado de sus estudios, tomó la resolución de desprenderse de todo lo que hasta entonces había aprendido y reconstruir de nuevo sobre bases inconmovibles todo el edificio de sus conocimientos.

En la parte segunda, expone la necesidad de la *duda metódica,* esto es, la necesidad de tomar como falsas provisionalmente, ó al menos como dudosas, todas las opiniones que hasta entonces había admitido, á fin de someterlas á un nuevo examen; después traza las cuatro reglas del método que hay que seguir para llegar á la certidumbre.

La primera era *no recibir nunca ninguna cosa como verdadera hasta que no la reconociese yo evidentemente como tal.* Es la regla de la *evidencia.*

La segunda, *dividir cada dificultad de las que tendré que examinar en tantas partecillas como se pueda y como se requiera para mejor resolverlas.* Es la regla del *análisis.*

La tercera, *guiar con orden mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para subir poco á poco, como por escalones, hasta conocer los más compuestos.* Es la regla de la *síntesis.*

La cuarta, *hacer en todos los casos reseñas tan completas y sinopsis tan generales, que me den la seguridad de no haber omitido nada.* Es la regla de la *comprobación.*

2. Es fácil señalar la trabazón de estas cuatro reglas. Para llegar á la verdad, que es el fin del método, hay que fijarse ante todo en la *evidencia,* que es su señal distintiva; para ello, hay que buscar en toda cuestión su lado más claro y más simple, y, por consiguiente, hay que dividir, *analizar;* después, hay que servirse de las verdades simples para hallar las verdades complejas ú obscuras, y en consecuencia componer, *hacer síntesis;* en fin, hay que *verificar* estas síntesis y estos análisis, asegurándose de que son exactos y completos.

3. Por la regla primera, Descartes elimina por siempre jamás la autoridad, la preocupación, la costumbre y todos los otros falsos criterios, para substituirlos con la *evidencia,* esto es, como dice él, *la idea clara y distinta.* En efecto, agrega, *yo juzgué que las cosas que concebimos muy clara y distintamente todas son verdaderas.*

De las dos reglas siguientes, es evidente que, para Descartes la síntesis es con mucho la más importante, hasta el punto de constituir ella sola todo su método. En efecto, su pretensión confesada es ir siempre y en todas las cosas de lo simple á lo compuesto, de lo claro á lo obscuro, de explicar los efectos por las causas y de bajar del principio á las consecuencias. Cierto, que para descubrir lo simple, hay que analizar; pero esto es, para Descartes, un procedimiento accesorio, un simple preliminar cuya dificultad no parece sospechar siquiera.

Luego, *intuición* de lo que es claro y sencillo, y *deducción* de lo que es más obscuro y complejo, tales son, en resumen, los dos procedimientos esenciales del método cartesiano.

Art. III. — *Moral de Descartes.*

1. La filosofía cartesiana no tiene moral que le pertenezca en propiedad, y en ninguna parte ha tratado Descartes *ex professo* esta ciencia. En la parte tercera de su *Discurso* se contenta con formular algunas reglas de *moral provisional,* que le permiten entregarse libremente á sus investigaciones, esperando estar en posesión de un sistema absolutamente cierto de donde pueda él sacar una moral definitiva. Helas aquí, en substancia:

a) Obedecer á las leyes y costumbres de mi país, conservar la *religión* en que Dios me ha hecho la gracia de nacer, y seguir en todo *las opiniones más moderadas;*

b) Ser firme y resuelto en mis acciones, y no dejar de seguir constantemente las opiniones más dudosas, cuando me haya decidido á ello, como si fuesen las más seguras;

c) Procurar siempre vencerme á mí mismo más bien que á la fortuna, y cambiar mis deseos más bien que el orden del mundo;

d) En fin, emplear lo que me queda de vida en *cultivar mi razón* y en adelantar en las ciencias.

2. Las dos primeras son simples reglas de prudencia y moderación; la tercera tiene un carácter marcadamente estoico; y no es ésta una simple coincidencia, pues más tarde, cuando llega Descartes á formular algún principio de moral teórica, dónde se inspira con preferencia es en la doctrina del Pórtico. Así, declara que no hay más verdadero bien que el que está en nuestro poder, y que el soberano bien consiste únicamente en la buena voluntad. En otra parte, parece admitir con Sócrates y Platón que las virtudes son ciencias, y desconocer la influencia del libre albedrío y de las pasiones en los actos humanos; por ejemplo, cuando afirma que «basta juzgar bien para bien obrar, y juzgar lo mejor que se pueda para hacer también todo lo mejor, esto es, para adquirir todas las virtudes.»

Art. IV. — *Metafísica de Descartes.*

La metafísica cartesiana está contenida toda ella en la parte cuarta del *Discurso.*

1. En su intención de no admitir ya nada que no sea absolutamente cierto, empieza Descartes rechazando de su espíritu todo aquello en que puede imaginar la más mínima incertidumbre. Así, si los sentidos nos engañan algunas veces, rechaza provisionalmente su testimonio; si frecuentemente raciocinamos en falso, aun en las cosas más sencillas, desconfía de todo raciocinio; más aún, porque algunas veces solemos tomar nuestros sueños por realidades, finge que todo no es más que una ilusión y pura mentira. En una palabra, la duda universal, tal es la primera condición de su método[1].

[1] En otra parte hemos dicho cómo, al abarcar en una misma prescripción el testimonio de todas sus facultades, de su conciencia y aun de su razón, Descartes se ve en la imposibilidad de no volver á entrar lógicamente en posesión de la certeza.—(Metafísica. *Dogmatismo,* Apéndice, pág. 292.)

2. Descartes duda, pues, de todo. Pero, dice él, podré dudar todo cuanto se quiera; mas en definitiva dudar, es pensar, y para pensar hay que existir; *yo pienso, luego existo: cogito, ergo sum.* He ahí una verdad absolutamente inatacable que las suposiciones más extravagantes no podrían minorar; sobre ella, cual si fuera una roca inconmovible, va á fundar Descartes todo el edificio de la ciencia.

Luego, el hecho de su propio pensamiento, de su propia existencia, que le presenta su conciencia, constituye la base y el punto de partida de toda la filosofía cartesiana.

3. *Yo soy,* continúa Descartes, ¿pero qué soy? Un ser que *piensa* y nada más. En efecto, suponiendo que mi cuerpo sea anonadado, con tal que yo piense, existo; mientras que, si yo dejara de pensar, dejaría de existir, aún cuando esto que yo llamo mi cuerpo continuara existiendo. «De suerte que el *yo,* esto es, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él», puesto que yo sé que ella ha *pensado,* aún antes de saber que tengo un cuerpo [1].

4. Aquí Descartes da un paso hacia atrás; se pregunta por qué le es imposible dudar de esta verdad: *Yo pienso, luego existo,* y qué es lo que hay en ella que le decide á adoptarla sin ningún temor de engañarse, á fin de no admitir en lo sucesivo más que aquellas proposiciones que estén revestidas del mismo carácter. Y es, dice, porque *ve muy claramente que para pensar es menester existir;* de ahí

[1] Este pasaje requiere ciertas observaciones. Notemos, en primer lugar que la palabra *pensamiento* no debe tomarse aquí en el sentido de acto puramente intelectual, sino en el más general de estado de conciencia. El mismo Descartes dice: *Una cosa que piensa, es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que quiere, que imagina y que siente.*—(Medit. II.)

—Sea lo que fuere de esta explicación, la definición cartesiana del alma no es admisible; pues el pensamiento es una acción pasajera, que varía de intensidad y de objeto, mientras que la esencia y la naturaleza de una cosa es necesariamente idéntica y permanente. El alma no es, pues, *pensamiento,* sino una *substancia* dotada de la facultad de pensar.

Por lo que hace al raciocinio por el cual pretende Descartes probar la distinción del alma y del cuerpo, no tiene ningún valor. En efecto, si yo puedo suponer anonadado mi cuerpo, sin deducir por eso necesariamente el anonadamiento de mi pensamiento, no se sigue de ahí, de ninguna manera, el que yo pueda pensar todavía, estando mi cuerpo realmente anonadado; pues puede suceder muy bien que la unión del alma con el cuerpo sea una condición *sine qua non* del pensamiento. Viene á ser casi como si se dijera: yo puedo andar, suponiendo que mi corazón deje de latir; luego el corazón no es necesario para andar.

deduce la regla general que *las cosas que concebimos muy distintamente todas son verdaderas.* Ésta es la justificación del criterio de la evidencia.

5. Hasta aquí, Descartes no ha salido todavía de su propio yo. ¿Encontrará en el *pensamiento* algún elemento que le permita inferir una existencia exterior á la suya? Sí, y es la idea de *perfección.*

a) Yo dudo, dice; pero dudar es lo propio ó característico de un pensamiento imperfecto; luego yo no soy completamente perfecto. Pero, ¿de dónde me viene esta idea de perfección? De la nada, nó; porque nada puede dar; de mí mismo, tampoco, porque soy imperfecto, ni menos de ninguna cosa imperfecta: sólo queda que haya sido puesta en mí por un ser realmente perfecto, es decir, por Dios; luego existe Dios;

b) Por otra parte, siendo un ser imperfecto y llevando en mí la idea de perfección, es evidente que yo no existo por mí mismo; pues si yo me hubiera dado la existencia, me habría dado al mismo tiempo la perfección cuya idea tengo, *porque la voluntad se inclina infaliblemente á lo que ella concibe como el mayor bien*[1]. Menester es, pues, que tenga yo de otro ser mi existencia imperfecta y mi idea de perfección;

c) Finalmente, encerrando la idea de perfecto todas las perfecciones y, por consiguiente, la existencia, se sigue de ahí que yo no puedo concebir el ser perfecto sin concebirlo existente. Tales son las tres pruebas cartesianas de la existencia de Dios[2].

6. Dios existe, pues; pero, ¿quién es Dios? ¿Cuál es su naturaleza y cuáles sus atributos? Descartes indica primeramente el método que hay que seguir en esta materia. *Para conocer,* dice, *la naturaleza de Dios, dada la capacidad de la mía, no tenía yo más que considerar de todas las cosas de que tenía alguna idea, si el poseerlas era perfección ó no; y*

[1] Aquí se vuelve á encontrar el error señalado más arriba, que "basta juzgar bien, para bien obrar."

[2] En otro lugar, hemos hecho la crítica de estas pruebas. Por lo demás, se comprende por qué Descartes no aduce ninguna prueba física de la existencia de Dios, y se limita exclusivamente á los argumentos metafísicos. Es porque en ese momento no sabe todavía si el mundo existe; no conoce aún más que dos realidades: el pensamiento y la perfección, el yo y Dios. Lejos de probar á Dios por el mundo, Descartes probará, por el contrario, al mundo por Dios; fiel en esto á su principio invariable de ir siempre de la causa á los efectos.

así estaba seguro de que ninguna de las que presentara cualquiera imperfección estaba en Él, y que todas las demás en Él se hallaban.

Así, implicando toda composición una dependencia y, por consiguiente, una imperfección, resulta que Dios no puede estar compuesto de espíritu y de materia, sino que es *pensamiento puro.* Por otra parte:

a) Siendo la libertad una perfección, Dios es absolutamente *libre* y, por consiguiente, *todopoderoso;* su voluntad no depende de nada, no está limitada por nada, ni aun por su inteligencia; las verdades lógicas y matemáticas no son sino lo que Dios quiere que sean; si hubiese querido, hubiera podido hacer que lo que es falso fuera verdadero, que $2 + 2 = 5$, etc. Pues todas las verdades que son necesarias para nosotros son contingentes para Dios [1].

Con mayor razón los seres reales dependen de Él; por eso no pueden existir un solo instante sin su concurso positivo, y lo que nosotros llamamos *conservación,* no es en realidad más que una *creación continuada;*

b) Una imperfección de la voluntad divina sería modificar sin cesar sus decisiones: Dios es, pues, *inmutable;* de ahí, la inmutabilidad de la verdad, de la moralidad, así como de las leyes que rigen al mundo: condición esencial de la ciencia;

c) Un atributo divino que desempeña un papel capital en la metafísica cartesiana, es la *veracidad.* En efecto, Dios infinitamente perfecto es la misma veracidad: no puede engañarse ni engañarnos; no ha podido, pues, darnos facultades engañadoras, siendo las cosas tales como las conocemos. La veracidad divina llega á ser así la garantía y el último fundamento de la evidencia; pues, dice Descartes, *que las cosas que nosotros concebimos muy clara y muy distintamente sean ciertas, sólo es seguro porque Dios existe.*

7. No sólo la veracidad divina es el último fundamento de la evidencia propiamente dicha, sino que también la suple hasta cierto punto, autorizándonos á fiarnos en estas creencias naturales que, sin ser de por sí mismas absolutamente evidentes, son de hecho prácticamente invencibles;

[1] "No hay que imaginarse, dice Descartes, á la divinidad conformando sus resoluciones con los datos de su inteligencia. Esto sería recordar al Júpiter antiguo sujeto al Destino; hay que admitir que toda operación divina se reduce, como á su solo principio, á una voluntad infinitamente libre."

tal es nuestra creencia en los datos de los sentidos y, por consiguiente, en la existencia del mundo exterior. En efecto, si su testimonio fuera falso, Dios que, por la naturaleza que nos ha dado, nos fuerza por decirlo así á creer en ellos, sería responsable de nuestro error. Por la veracidad divina es, pues, cómo prueba Descartes la existencia de los cuerpos y del mundo material. *Si suprimís la veracidad divina, aunque la percepción externa me dé seguramente la idea de los cuerpos, debo dudar de su realidad*[1].

8. Existe, pues, la materia; pero, ¿qué es la materia? Si consideramos el mundo, no con nuestros prejuicios, dice Descartes, sino con nuestra razón, descubrimos en él, en primer lugar, un caos de fenómenos: calor, colores, olores, movimientos, etc. ¿Qué hay que sea *claro* en todo esto, es decir, evidente y verdadero? El olor, el calor, el color, etc., siendo cualidades obscuras, cambiantes, que más bien existen en nosotros que en los cuerpos, quedan sólo tres cosas verdaderamente claras y absolutas, á saber: *figuras, distancias* y *movimientos.* Pero la figura no es más que el límite de la extensión; las distancias y los movimientos no son más que relaciones en la extensión; de modo que el mundo exterior, la materia, no es, en suma, más que una *cosa extensa*, *res extensa:* la *extensión*, tal es, pues, la esencia de la materia, así como la esencia del espíritu es el *pensamiento;* de ella va Descartes á deducir toda la física. *Dadme la extensión y el movimiento,* dice, *y construiré el mundo!*

Antes de ir más lejos, resumamos lo que precede, á fin de tener bien á nuestro alcance el encadenamiento de las ideas que deduce Descartes del *Cogito.*

Se pueden distinguir como tres etapas en el proceso de la metafísica cartesiana:

a) Yo dudo, *pienso,* luego *existo; ¿qué soy? — Pensamiento;*

b) Existo, y tengo la idea de lo perfecto, luego, *Dios existe; ¿qué cosa es Dios? — Perfección;*

c) Dios es el ser perfecto, absolutamento veraz; luego *el mundo material existe;* ¿qué es la materia? — *Extensión.*

Luego, *pensamiento, perfección, extensión*, tales son,

[1] Se comprende desde luego la tendencia fatal de la filosofía cartesiana al idealismo y al inmaterialismo: ella reemplaza la fe directa con el testimonio de los sentidos por medio de un raciocinio; la percepción exterior no goza más que de una evidencia prestada, más ó menos discutible.

para Descartes, las tres ideas eminentemente claras y evidentes entre todas, de donde pretende él deducir la explicación universal y la totalidad de las existencias: de la idea de *pensamiento*, saca toda la *psicología;* de la idea de *perfección*, toda la *teodicea*, y de la idea de *extensión*, toda la *cosmología.*

Art. V. — *Física de Descartes.*

La parte quinta del *Discurso sobre el Método* contiene los principios de la física cartesiana [1].

1. Reduciéndose todo el mundo material á la extensión y al movimiento, se sigue de ahí que la física es un simple problema de geometría y de mecánica. *El universo es una máquina donde nada hay que considerar á no ser las figuras y los movimientos de sus partes.* Por eso, en vez de observar los efectos para subir á las causas, Descartes pretende, según la regla invariable que se ha trazado, bajar siempre de las causas á sus efectos y deducir las consecuencias de los principios.

Así, siendo la materia, pura extensión, es igual en todas partes, concluye Descartes; *no existe en ella ninguna de esas formas ó cualidades que se disputan en las escuelas;* es absolutamente pasiva, indefinidamente divisible como el espacio, se confunde con el espacio mismo; donde quiera que haya espacio hay materia y cuerpos, y en consecuencia el vacío repugna.

Por lo que hace al movimiento, es comunicado á la extensión por Dios mismo, bastando las leyes y transformaciones de este movimiento, cuya cantidad permanece constante en el universo, para producir y explicar todos los fenómenos de la naturaleza: formación y revolución de los astros, composición y descomposición de las diversas substancias, vida, organización, reproducción de las plantas y de los mismos animales. En una palabra, no es sólo la astronomía, la física y la química, sino también la fisiología y la biología entera, lo que Descartes pretende reducir á una pura mecánica.

[1] En la parte sexta y última del *Discurso sobre el Método*, Descartes vuelve rápidamente á los principios establecidos precedentemente; se felicita de haberlos deducido *sin considerar nada más que á Dios, creador del mundo*, y se extiende sobre las aplicaciones infinitas que se podrá hacer de ellos para mayor bien de la humanidad.

2. Es ésa la consecuencia necesaria de su metafísica. En efecto, si no hay en el mundo nada más que dos substancias, el *pensamiento* y la *extensión,* resulta que todo lo que no es verdaderamente *pensamiento,* no puede ser más que simple *extensión* y pura materia. Las plantas y los animales, que son incapaces de pensar, son, pues, puras máquinas, más artísticamente arregladas que las ótras. Lo mismo pasa con el hombre: todas sus funciones vitales se cumplen sin que el alma intervenga en ello para nada; y no hay que extrañarse, observa Descartes, pues si nosotros podemos construir máquinas tan maravillosas, con mayor razón puede Dios hacerlo.

Art. VI. — *Psicología de Descartes.*

Es propiedad del hombre estar compuesto de pensamiento y de extensión; por eso el doble problema de la psicología consiste en distinguir netamente el alma del cuerpo, y en explicar la concordancia de sus operaciones.

§ 1. — Y desde luego, siendo el pensamiento toda la esencia del alma, se deduce que ésta piensa siempre y que no puede dejar de pensar sin dejar de ser.

Dos modos tiene el pensamiento: úno *pasivo,* que es el entendimiento, y ótro *activo* que es la voluntad.

1. Al modo pasivo se refieren las *ideas* que nos representan la naturaleza de las cosas, y las pasiones que expresan más ó menos confusamente el estado interior de nuestros órganos.

a) Las ideas se distinguen en *adventicias, facticias* é *innatas,* según que sean directamente producidas en nosotros por los objetos exteriores, que las compongamos con elementos tomados á diferentes ideas, ó que el alma las tenga en sí y las saque de su propio fondo;

b) Descartes reduce á seis todas las pasiones; el asombro ó aturdimiento, la alegría. la tristeza, el amor, el odio y el deseo.

2. Los dos actos propios de la voluntad son el *juicio* y la *decisión.*

a) Por sí mismo, el entendimiento se limita á concebir las ideas de las cosas; á la voluntad pertenece negar ó afirmar. El error procede de que, por apresurarse, la voluntad juzga más allá de lo que percibe el entendimiento;

b) Las decisiones de la voluntad son libres; el libre

albedrío consiste en el poder de decidirse por una cosa ó por ótra.

§ 2. — Respecto á la unión del alma con el cuerpo, la metafísica cartesiana complica singularmente el problema. En efecto, entre un pensamiento que no es más que pensamiento y una extensión que no es más que extensión, no hay ningún punto de contacto posible y, por consiguiente, ninguna acción recíproca. ¿Cómo explicar, pues, el hecho de que á ciertos actos del alma respondan ciertos movimientos del cuerpo, y que á ciertos estados del cuerpo respondan ciertas impresiones en el alma?

Descartes recurre á un intermediario, que son los *espíritus animales:* especie de flúido sutil que compara al fuego que hace fermentar el heno recientemente cortado y hervir el vino nuevo en el lagar. Ellos son los que afluyendo al corazón, lo dilatan y hacen correr la sangre en las arterias. Por medio de ellos, el alma que reside en la glándula pineal, ejerce su acción en todo el cuerpo, y sus movimientos son los que producen las pasiones en el alma. Por el esfuerzo de su libre voluntad, el alma puede influir en estos movimientos, no para producirlos ó suprimirlos, sino para modificar su curso; por eso queda, en definitiva, dueña de sus actos y, en consecuencia, susceptible de moralidad.

Art. VII. — *Crítica de la obra cartesiana.*

Importa distinguir el *método* y el *sistema* de Descartes. El sistema está hoy abandonado completamente; sólo el método se ha sostenido, al menos en su espíritu, y, benignamente interpretado, tiene todavía su valor[1].

§ 1. — *Méritos* de la reforma cartesiana.

1. Hay que reconocer desde luego que el respeto exagerado hacia las autoridades, las hipótesis ingeniosas pero gratuitas, y muchas preocupaciones seculares habían llenado la ciencia de una infinidad de pretendidos principios que paralizaban su marcha. Con su duda metódica, Descartes hizo tabla rasa de todos estos obstáculos y, al pro-

[1] Las diversas teorías cartesianas han sido criticadas en su lugar en el curso de esta obra; á ella nos remitimos, contentándonos con apreciar aquí su método y su sistema en general.

clamar la evidencia como criterio universal y último de la certeza, dió á la ciencia su verdadera garantía.

2. También hay que confesar que, combatiendo al escepticismo con sus propias armas y haciendo surgir la certeza de la misma duda, Descartes ha dado prueba de un arrojo singular y de verdadera originalidad. En realidad, el escepticismo no ha vuelto á levantar cabeza después del golpe que le asestó; desde entonces la causa de la certeza ha triunfado definitivamente, y la duda más extravagante se detendrá siempre ante la evidencia del hecho de conciencia.

3. Antes de Descartes, el punto de partida de la filosofía había quedado incierto y el método, fluctuante; empezando la mayor parte de los sistemas por consideraciones metafísicas, daban á la ciencia del hombre un carácter *à priori*, que no le conviene. Partiendo de la existencia propia y del hecho de conciencia, Descartes inaugura el método psicológico, y renueva, con veinte siglos de distancia, la reforma hecha por Sócrates en nombre del Γνῶθι σεαυτόν [1].

¿Quiere decir esto que en la obra cartesiana sea todo irreprochable? No, seguramente; hay que reconocer que la reacción ha ido más allá de su objeto, y que muchas veces Descartes no corrige un mal sino para caer en ótro.

§ 2. — *Deficiencias* y *exageraciones*.

El error fundamental de la reforma cartesiana, el que falsea casi todos los procedimientos de su método y vicia sus resultados, es la pretensión de aplicar la deducción matemática á todos los órdenes del conocimiento. Ahí está la fuente principal de esa tendencia idealista que caracteriza toda su filosofía; pues, como ya hemos tenido ocasión muchas veces de observarlo, todo método falso tiene por resultado fatal desnaturalizar el mismo objeto á que se aplica, y la realidad concreta se desvanece muy pronto en pura abstracción, tan luego cómo se pretende someterla á los procedimientos de las ciencias abstractas.

1. Así, cuando Descartes pretende dar como ley absoluta para el sabio que proceda siempre de lo simple á

[1] Cierto es que el mismo Descartes no es muy fiel á su método; pues apenas se halla en posesión del primer hecho, cuando se le ve que renuncia á la observación, para volver á sus raciocinios geométricos, cuyo rigor le ha seducido y que él aplica indistintamente á toda la realidad.

lo compuesto y que explique los hechos por sus causas, confunde el mundo real y concreto donde todo es de una complejidad extremada, con el mundo ideal y abstracto de los geómetras donde todo es simple y claro.

En realidad, la principal dificultad en las ciencias de la naturaleza consiste precisamente en descubrir lo simple entre la complejidad de los elementos, y en determinar la causa entre la infinita variedad de los fenómenos; es, pues, el análisis, y no la síntesis, el que prevalece ante todo en las ciencias de la naturaleza, y esta operación que Descartes miraba como accesoria, constituye de hecho casi todo su método.

2. También es este error inicial el que lleva á Descartes á erigir en criterio universal y último la *idea clara y distinta,* cuando ésta sólo es válida únicamente para las verdades lógicas y matemáticas. En efecto, si no se puede concebir el absurdo, nada impide representarse muy clara y distintamente muchas cosas evidentemente falsas, como por ejemplo, que el Sol no tiene más que un pie de diámetro. La idea clara y distinta no garantiza, pues, sino la *posibilidad,* no la *realidad* de las cosas pensadas; y cuando afirma Descartes que *las cosas que concebimos muy clara y distintamente son enteramente verdaderas,* sólo puede ser con relación á esa verdad puramente formal é ideal, que hace abstracción de la realidad.

3. De ahí, finalmente, la poca importancia que da Descartes á la observación en las ciencias físicas y naturales; apenas si ve en ella más que un medio de verificar los detalles y sugerir al sabio, entre la multitud de los efectos que fluyen de una misma causa, cuáles son los que debe procurar deducir.

¡Cosa extraña!, él que sostiene que las leyes de la naturaleza dependen de un decreto arbitrario, y que Dios absolutamente hablando hubiera podido hacer que $2+2=5$, pretende deducir *à priori* toda la física de la idea de extensión, apoyándose en las perfecciones divinas. El problema que él propone es éste: dadas las perfecciones divinas, ¿cómo ha debido Dios crear el mundo? Confiesa, sí, en esta ocasión, que es necesario «recurrir á las experiencias para elegir entre las diversas posibilidades que la razón concibe», pero no insiste en ese pensamiento tan justo, prueba evidente que no comprende todo su alcance.

Compréndese desde luego la frase de Voltaire: *en lu-*

gar de estudiar la naturaleza, quiso Descartes adivinarla, y así se explica cómo un matemático tan eximio no haya sido, en definitiva, más que un mediano físico. V. Cousín ha dado la razón, diciendo que *el demonio de la geometría fué el ángel malo de Descartes*[1].

APÉNDICE

Descartes y Bacon.

La filosofía moderna se inaugura con dos grandes nombres: Bacon y Descartes. Conviene notar que ninguno de ellos era eclesiástico, como lo fueron en la edad media todos los filósofos y casi todos los sabios; el primero fué hombre de Estado, gran canciller de Inglaterra; el segundo fué un gentilhombre francés que se inició en la carrera de las armas. Tanto úno como ótro comprendieron las deficiencias de la ciencia de su época, la necesidad de una reforma y pretendieron llevarla á cabo inaugurando un nuevo método.

I. — En realidad, hay entre ellos más diferencia que semejanza.

1. Lo que llama la atención de Bacon, es la impotencia y esterilidad de la ciencia, por eso las reformas que propone se dirigen principalmente á la práctica; su criterio es la utilidad en las aplicaciones. *Inter signa nullum magis certum quam quod ex fructibus.*—(Nov. Org., I.)

Descartes es más especulativo; se admira más bien de la incertidumbre de la ciencia; lo que él busca por encima de todo, es la verdad y la inteligencia de las cosas; su criterio es la *evidencia.*

2. Bacon es sobre todo físico, y su reforma se refiere casi exclusivamente á las ciencias de la naturaleza; Descartes, antes que nada, es metafísico y geómetra; pretende abarcar en su reforma todo el conjunto de nuestros conocimientos. Lo que el primero ataca con mayor violencia, es el abuso del silogismo y de las hipótesis, el olvido de la observación. El segundo condena con preferencia la fe ciega en las autoridades; lo que reivindica con más energía, son los derechos de la razón personal á la investigación libre y al libre examen.

3. El método patrocinado por Bacon es la *inducción* que sube de los hechos á sus leyes y á sus causas; aquel cuyo uso pretende generalizar Descartes, es la *deducción* geométrica que baja de los principios á las consecuencias, que explica los efectos por sus causas. Ambos empiezan indudablemente por la observación; pero Bacon parte de una infinidad de hechos comprobados pacientemente por la percepción exterior; mientras que Descartes saca todas sus deducciones del hecho único de la existencia propia percibida por la conciencia.

4. Bacon no tiene sistema propiamente dicho, ni quiere tenerlo; apenas si se

---

[1] Sin embargo, es justo reconocer que, al proclamar la naturaleza mecánica de los fenómenos físicos, y al dar por primera vez la fórmula exacta de las dos grandes leyes de la ciencia de la materia y de la conservación del movimiento (actual ó potencial, según la corrección de Leibniz), Descartes ha determinado con precisión el verdadero objeto de la física, así como el principio directivo de sus investigaciones. En este sentido, puede ser considerado como el principal fundador de la física moderna.

arriesga á presentar algunos ejemplos ó algunas aplicaciones. Descartes no es tan reservado; crea de pies á cabeza un sistema que abraza todos los conocimientos humanos, y, después de haber empezado por la duda, va á parar al dogmatismo más absoluto.

En resumen, la reforma de Bacon sólo es parcial; no trata ni de las cuestiones de certeza, ni del origen de nuestros conocimientos; no tiene ni metafísica ni psicología; he ahí por qué, aunque haya venido después, Descartes tiene la parte mayor en el gran movimiento filosófico del siglo XVII y, por consiguiente, mayor derecho al glorioso título de fundador de la filosofía moderna.

II. — Por lo demás, no son los reformadores á quienes hay que pedirles moderación, y, sin dejar de reconocer el mérito de estos dos grandes ingenios, la crítica imparcial tiene el deber de formular muchas reservas.

1. Desde luego, ambos exageran el papel del método en general hasta el punto de desconocer las prerrogativas del talento, y cada uno de ellos está tan convencido de las ventajas del que propone, que no le concede ningún valor al método opuesto. Así, á fuerza de ponderar la inducción, Bacon es injusto con la deducción y el silogismo; á su vez, Descartes, está seducido de tal modo por el rigor de la deducción geométrica, que llega á tratar con desdén el análisis y la observación de los hechos. Y, sin embargo, ellos conocen sin duda el método *físico-matemático*, tan brillantemente inaugurado por Galileo; pero, cegados por el espíritu de sistema, no saben comprender su alcance; Bacon rechaza su parte matemática que le da su rigor y su poder, y Descartes desdeña su parte experimental que constituye su misma esencia. Ambos citan á Galileo, pero sin hacer de él mayor estima; Bacon desconfía de sus experimentos, y Descartes se limita á decir de él, que *ha filosofado un poco mejor que los demás*.

3. Otro defecto también común de los reformadores, consiste en condenar con suma facilidad cuanto se ha dicho y hecho antes que ellos, y no comprender el papel de las autoridades y el partido que de ellas pueden sacar las ciencias. Bacon los compara picarescamente con los sultanes del serrallo, que inauguran su reinado ahorcando á todos sus hermanos. Realmente, causa pena oir á Descartes declarar á Gassendi "que él ni siquiera se preocupa de saber si ha habido hombres antes que él, y que va á filosofar como si estuviera solo en el mundo". El castigo ordinario de los que no quieren repetir nada de lo que se ha dicho antes que ellos, es decir lo que nadie repetirá después de ellos. Es la ley del talión.

3. En definitiva, Bacon y Descartes personifican la doble tendencia del espíritu humano, la doble corriente que divide toda la historia de la filosofía: la tendencia *empírica* que se absorbe en el análisis del individuo y en la observación del hecho, y la tendencia *idealista* que va directamente á lo absoluto y á la idea, sin preocuparse gran cosa de la realidad contingente; y ya se prevé que ésta llegará tarde ó temprano á la negación de lo real ó á su absorción en Dios, lo mismo que el método que pretende sacar todo de la experiencia, conducirá fatalmente á la teoría de la *tabla rasa* y á las estrechas vistas del sensualismo.

CAPÍTULO III

LOS CARTESIANOS FRANCESES

Descartes ejerció una influencia considerable sobre su tiempo, especialmente en Francia, y puede decirse que, del punto de vista de sus ideas, la filosofía cartesiana es la que imprimió al siglo XVII su carácter y su fisonomía propios.

ART. I. — *Discípulos de Descartes.*

Entre los discípulos de Descartes, los hay que se limitan á reproducir servilmente su pensamiento y apenas se permiten algún comentario tímido; tales son Clerselier, Rohault, Silvano Régis y ótros.

Pero hay también muchos espíritus superiores é independientes, que no temen hacer una selección en la herencia del maestro y corregir lo que juzgan como excesivo.

Unos desarrollan con más ó menos originalidad y acierto algunas de las teorías de Descartes; ótros se limitan á tomarle su método y su espíritu para exponer y defender las verdades morales y religiosas.

Los más célebres son: Arnauld (Arnoldo), Pascal, Bossuet, Fenelón y Malebranche.

1. Arnauld (1612-1694), una de las columnas de Port-Royal y del jansenismo, el que ha sido llamado el *gran Arnoldo,* es autor de dos obras filosóficas: una *Lógica, ó Arte de pensar,* compuesta, con la colaboración de Nicole, según el espíritu cartesiano, y un *Tratado de las verdaderas ideas y de las falsas,* donde refuta á la vez las *ideas innatas* de Descartes, la *visión en Dios* de Malebranche y las *ideas representativas* de Locke, para adoptar la teoría de Aristóteles y de los escolásticos.

2. Pascal (1623-1662) es un discípulo muy independiente de Descartes. Se apasionó desde temprano de las ciencias y de la filosofía; hacia el fin de su vida flaqueó su espíritu bajo la influencia de las ideas jansenistas al mismo tiempo que su carácter se hizo sombrío. Sin ser precisamente escéptico, como se le ha acusado, abusa de la duda metódica, é insiste con amarga complacencia sobre

las debilidades de la razón humana con el fin de hacer resaltar la necesidad de la fe.

Esta táctica, peligrosa para la razón y para la misma fe, será erigida en sistema por Huet, obispo de Avranches (1630-1721.)

3. Bossuet (1627-1704) es, del punto de vista filosófico, un espíritu sobrio, moderado, eminentemente razonable, cuyo cartesianismo se halla templado por muchos pasajes tomados de Santo Tomás y de Aristóteles. Compuso para la educación del Delfín muchas obras filosóficas muy estimadas, aunque poco originales; las principales son: *El conocimiento de Dios y de sí mismo,* y una *Lógica.*

4. Fenelón (1651-1715), de un cartesianismo mucho más acentuado, resucita la teoría platónica de la intuición racional y directa de Dios, cuando el mismo Descartes no veía en la idea de Dios nada más que el resultado de una *concepción* y no de una *visión.* Entre otras obras muy conocidas, compuestas para la educación del duque de Borgoña, escribió Fenelón un *Tratado de la existencia de Dios.*

5. Pero el discípulo más célebre de Descartes, y, digámoslo también, el más arriesgado, fué Malebranche; por eso, requiere para sí capítulo aparte.

Art. II. — *Malebranche (1638-1715.)*

El P. Malebranche, de la Congregación del Oratorio, nació en París, en 1638, donde murió en 1715. Adoptó no sólo el método sino también la mayor parte de las teorías cartesianas, cuyas tendencias idealistas exagera todavía. Sus maestros preferidos, después de Descartes, fueron Platón y San Agustín; pero con respecto á Aristóteles se muestra con una hostilidad que raya en injusticia. Las frecuentes incursiones que hace por los dominios de la teología dan á su filosofía un carácter místico. Por lo demás, metafísico profundo, Malebranche se halla dotado de un poder de análisis y de un estilo tan seductor que recuerda á La Bruyère.

Sus principales obras son: la *Investigación de la verdad* y las *Meditaciones cristianas y filosóficas.*

Las teorías propias de Malebranche son, á más del *optimismo* (de que no nos volveremos á ocupar), la *visión en Dios* y las *causas ocasionales.*

§ 1. — La teoría de la *visión en Dios.*

Los cartesianos, partiendo del dualismo irreducible entre el pensamiento y la extensión, son incapaces de unirlos directamente en el conocimiento sensible; de ahí, para ellos, la necesidad de recurrir á un intermediario entre el espíritu y el mundo exterior. Para Malebranche, este intermediario no es ótro sino el mismo Dios.

1. Según él, no pudiendo la nada ser pensada, todo aquello en que nosotros pensamos existe, al menos en el momento en que pensamos en ello. Luego, cuando pensamos en un círculo, por ejemplo, percibimos una realidad; de otro modo no pensaríamos en nada. Esta realidad es la *idea* de círculo, entendida en el sentido platónico. Ahora bien, el lugar de todas las ideas, el fundamento de todas las realidades no puede ser sino el mismo Dios; en Dios es, pues, donde las vemos, y, como nosotros no vemos las cosas sino en sus ideas, se sigue de aquí que todo lo vemos en Dios. Respecto á Dios mismo, lo vemos, no ya en su idea, sino inmediatamente en su ser, que está más íntimamente presente á nosotros, que lo que nosotros lo estamos á nosotros mismos [1].

2. Entonces, ¿para qué sirve el mundo material? Es completamente inútil y, suprimirlo, nada cambiaría en nuestro conocimiento del mundo inteligible. ¿Cómo, pues, y con qué derecho afirmamos su existencia? No es por demostración, pues nada prueba su necesidad; sino únicamente por la autoridad de la revelación. Es la *fe* la que, enseñándonos que Dios ha creado el cielo y la tierra, nos asegura de la existencia de las criaturas: exageración del pensamiento cartesiano, que hace descansar en la verdad divina nuestra certeza en la existencia del mundo externo.

3. Ya se ve cuánto favorece semejante teoría al idealismo; hasta se puede decir que lleva directamente al panteísmo.

En efecto, si todas nuestras ideas de las cosas creadas no son más que formas diversas de la idea de Dios, si Dios es el objeto radical de todas nuestras ideas, como nosotros afirmamos nuestras ideas de las mismas cosas, se sigue de aquí que estas no son, en definitiva, más que aspectos de Dios mismo y que ellas sólo tienen realidad en Dios.

[1] Por eso Malebranche no da ninguna prueba de la existencia de Dios. Esto es para él un *primum cognitum* por el cual y en el cual nosotros conocemos todo lo demás.

§ 2. — El *ocasionalismo.*

Otro defecto general del cartesianismo es disminuir la actividad de las criaturas en provecho del Creador. Malebranche va todavía á exagerar este defecto y llevarlo á sus últimas consecuencias.

1. Según él, Dios no puede crear verdaderas causas; pues esto sería comunicar á las criaturas algo de su potencia, y hacer de ellas verdaderos dioses[1].

No hay, pues, más que una sola causa posible, Dios; las criaturas no son y no pueden ser para Él más que ocasiones de obrar, ó, como dice Malebranche, *causas ocasionales.* Ni los espíritus, ni los cuerpos obran, pues, propiamente; *son obrados,* y el orden que se admira en el mundo resulta de la conformidad que reina entre las inclinaciones de los espíritus y los movimientos de los cuerpos, movimientos é inclinaciones de que Dios es el único autor.

2. Por medio de esta teoría, pretende Malebranche resolver el problema de la unión del alma con el cuerpo. En realidad, ni el cuerpo obra sobre el alma, ni el alma obra sobre el cuerpo; Dios es quien mueve al cuerpo con ocasión de las voluntades y deseos del alma, y quien excita en el alma las emociones y deseos con ocasión de los estados del cuerpo y de los órganos; en una palabra, sólo Dios es la causa real é inmediata de estos fenómenos como de todos los que se verifican en el mundo.

En resumen, según Malebranche, Dios no es solamente *el único objeto de nuestro conocimiento,* sino que es también la *única causa de todos nuestros actos;* Dios es la causa universal; todo lo hace Él en nosotros, como nosotros vemos todo en Él. La criatura desaparece, pues, cada vez más y más; entonces, ¿tiene todavía una realidad en sí misma y no es ella más bien un modo de la causa única?

[1] La falsedad de semejante aserción es evidente. La única causalidad que no puede Dios comunicar á la criatura es la *causalidad primera,* ó sea, la *omnipotencia.* Excepto ésa, puede comunicarle una causalidad muy verdadera y verdaderamente eficaz, si bien esencialmente distinta y siempre dependiente de la suya; ésta es la *causalidad segunda.* Entendida así, la existencia de las causalidades creadas, lejos de atacar á la omnipotencia de Dios, no hace sino probar el exceso de su bondad.

Como dice Santo Tomás, *non propter defectum virtutis suæ, sed propter abundantiam bonitatis suæ, dignitatem causalitatis creaturis communicavit* (Suma teológica, I, 22, 3). "Dios, observa un filósofo contemporáneo, es un obrero de obreros y no un obrero de obras".—*(A. Fouillée.)*

Como se ve, aquí también tocamos muy de cerca el panteísmo, y Malebranche no hace más que preparar el terreno á Spinosa.

CAPÍTULO IV

SPINOSA (1632-1677)

ART. I. — *Vida de Spinosa y carácter de su filosofía.*

§ 1. — 1. Baruch Spinosa nació en Amsterdam en 1632, de una familia de comerciantes; era de origen portugués y de religión judaica. La lectura de las obras de Descartes le inspiró el gusto por los estudios filosóficos, á los que se entregó en adelante con pasión. Habiendo sido excomulgado solemnemente por los rabinos por haber negado la autoridad divina de las Escrituras, se refugió en La Haya, después de haber cambiado su nombre de Baruch por el de Benedicto, y vivió en el retiro, empleando su tiempo en meditar sobre la filosofía, y en pulimentar vidrios de óptica á fin de subvenir á sus modestas necesidades. Muy á pesar suyo, no tardó en hacerse célebre. Leibniz le visitó á su regreso de París, y cuando los franceses penetraron en Holanda, el gran Condé quiso verle. Spinosa se trasladó en efecto al campamento francés, lo que le valió ser tratado como espía por los holandeses. Luis XIV le hizo ofrecer una pensión, y el Elector palatino le propuso la cátedra de filosofía de Heidelberg. Spinosa rehusó todo y murió en la pobreza, de una enfermedad al pecho, á la edad de cuarenta y cinco años.

2. La primera obra de Spinosa fué una *Demostración de los principios de Descartes;* en seguida escribió su *Tractatus theologico-politicus,* que no es más que una tentativa, repetida tantas veces después, de exégesis racionalista de la Biblia. En fin, su *Ethica ordine geometrico demonstrata,* que apareció después de su muerte, contiene toda su metafísica. Está dividida en cinco partes: 1.ª de Dios; 2.ª de la naturaleza y del origen del espíritu; 3.ª del origen y de la naturaleza de las pasiones; 4.ª de la escla-

vitud humana, ó de la fuerza de las pasiones; 5.ª del poder del entendimiento, ó de la libertad humana.

3. Por lo que hace al carácter general de su doctrina, Spinosa lleva al extremo la pretensión cartesiana de aplicar á la filosofía el método matemático; hace gala del mayor desdén por la observación y los datos de la experiencia, y procede en todo de igual modo que los geómetras, por definiciones, axiomas, teoremas, corolarios, etc. Hay que confesar, sin embargo, que este método de deducción exagerado se justifica mejor en el sistema de Spinosa que en el de Descartes; pues éste admitía la contingencia absoluta de las leyes físicas y hasta de las matemáticas, mientras que para Spinosa todo emana del ser necesario y se desarrolla por una necesidad absoluta inherente á su naturaleza. *Non datur contingens in rerum natura.*

El fondo de la filosofía de Spinosa es el panteísmo por inmanencia; y aquí también, se puede decir con Leibniz que Spinosa no ha hecho más que *llevar al extremo las consecuencias de la doctrina cartesiana que quita la fuerza y la acción á las criaturas.*

En efecto, por la concepción enteramente pasiva de la materia y por la oposición que establece entre la *extensión* y el *pensamiento*, Descartes no puede admitir acción recíproca entre las almas y los cuerpos; ésa es una primera brecha abierta á la actividad de las criaturas. Malebranche da un paso más, negando á la criatura toda causalidad propiamente dicha, para no ver en ella más que una ocasión de la acción divina. En fin, Spinosa, aplicando á Dios mismo esta imposibilidad de obrar fuera de sí, no ve ya en Él sino la causa inmanente del mundo: niega á las criaturas, no sólo la actividad, sino la misma realidad, para hacer de ellas puras apariencias, *modos* de la substancia única que es Dios.

ART. II. *Metafísica de Spinosa*

1. Habiendo sentado Spinosa como principio incontestable que «todo lo que existe y todo lo que se puede concebir como existente se reduce necesariamente á las tres categorías de substancia, de atributo y de modo», formula tres definiciones que encierran en germen toda su Ética:

«Entiendo por *substancia* lo que existe en sí y conce-

bido por sí, y que no necesita ninguna otra cosa para existir y para ser concebido [1].

«Entiendo por *atributo* lo que la razón concibe en la substancia como constituyendo su esencia.

«Entiendo por *modos* las afecciones (ó modificaciones) de la substancia, ó en otros términos, lo que existe en otra cosa y es concebido por medio de esta cosa».

2. Siendo formuladas estas definiciones *à priori*, Spinosa pasa á la deducción.

Existiendo la substancia por sí misma, síguese de aquí que es *necesaria, eterna, infinita,* y, por consiguiente, *única*, pues dos infinitos repugnan. Pero, ¿quién prueba que esta substancia no pueda crear otras substancias contingentes é imperfectas aunque sean reales? Cree Spinosa poder demostrarlo así: La substancia, dice, no puede dar lo que no tiene, y, por consiguiente, mal podría crear seres diferentes de ella, que poseyeran atributos distintos de los que ella posee; por otra parte, ella tampoco puede dar lo que tiene y crear seres semejantes á sí misma; si así no fuera, ella produciría otros infinitos, otros eternos, lo que repugna [2].

La substancia es, pues, necesariamente *improducta,* única, eterna, infinita, es Dios mismo. Por eso, agrega Spinosa: *Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia constituída por una infinidad de atributos cada uno de los cuales expresa á su manera su esencia eterna é infinita.*

Ahora bien, tal ser existe necesariamente, pues sería contradictorio concebirlo infinitamente perfecto y no existente. Luego no podría haber en él otra substancia sino Dios, y todo lo demás no puede existir ni concebirse sino como un modo ó atributo de esta substancia única que es Dios. Y he ahí cómo Dios, que no puede producir nada fuera de

[1] Descartes también define la substancia: *lo que existe en sí, es concebido por sí y no necesita otra cosa para existir,* á fin de distinguirla del modo y de las cualidades que existen *en otro* como en un sujeto de inherencia. Spinosa toma estas palabras en sentido absoluto, y entiende por substancia lo que no es producido y lleva en sí su razón de ser. Se concibe que, de semejante definición, fácil le será inferir la necesidad y la eternidad de la substancia, y, por consiguiente, su identificación con Dios.

[2] Es evidente el sofisma; pues, de que una causa no pueda dar lo que no tiene ni producir un efecto más perfecto que ella, no se deduce que deba necesariamente dar todo lo que tiene y producir un ser tan perfecto como ella misma. Todo lo que se puede decir, es que debe haber siempre, por lo menos, tanta perfección en la causa como en el efecto.

Él, se encuentra ser la causa inmanente de todas las cosas. *Deus est rerum omnium causa inmanens, non vero transiens.*

Esta acción de Dios en sí mismo y sobre sí mismo es *libre;* no indudablemente porque Dios pueda obrar ó no obrar, sino en el sentido que Él no es necesitado *por ótro,* sino *por sí mismo,* en virtud de una ley necesaria é inherente á su propia materia.

Por lo demás, Dios no es un ser personal; porque todo *yo* implica una distinción, una oposición con un *no yo,* y, por consiguiente, alguna determinación, que hace que sea esto y no aquello. Ahora bien, toda determinación, por el hecho de ser una limitación, es incompatible con la naturaleza infinita de Dios.

3. La substancia que es Dios contiene, pues, una infinidad de atributos infinitos; pero nosotros sólo conocemos dos: la *extensión* y el *pensamiento* [1]. Son ésos dos aspectos diferentes de la substancia única de Dios, que cada uno explica á su manera.

Á su vez, estos dos atributos están expresados por los *modos.* Los modos, considerados cada uno separadamente, son finitos, pero existen en infinito número, y su conjunto constituye lo que llamamos *el mundo.*

Los cuerpos son modos de la *extensión,* y las almas, modos del *pensamiento* infinito. Estas dos series de modos son paralelas é inseparables, en el sentido que cada modo del pensamiento corresponde á un modo de la extensión, y recíprocamente. Como dice Spinosa, *ordo et connexio idearum ídem est atque ordo et connexio rerum.* Los cuerpos y las almas que aparecen en nosotros y al rededor de nosotros, no son, pues, substancias verdaderas, sino modos fugaces de los atributos divinos.

Toda la metafísica de Spinosa puede resumirse así en esta fórmula de su *Ética: Es de la naturaleza de la substancia el desarrollarse necesariamente por una infinidad de atributos infinitos infinitamente modificados.*

4. En realidad, Dios y el mundo no son más que una sola y misma cosa; no hay entre ellos más que una diferencia de punto de vista. Dios es la *naturaleza naturante,* como la llama Spinosa *(natura naturans),* esto es, la naturaleza considerada como causa inmanente y permanente de todas las cosas; en este sentido, comprende la substancia

[1] Se podria preguntar á Spinosa cómo deduce *á priori* la existencia de estos dos atributos.

y sus atributos; mientras que el mundo es la *naturaleza naturada (naturata)*, esto es, el conjunto de los modos finitos y transitorios que expresan los atributos divinos.

De ahí se sigue que, considerado el mundo separadamente *(natura naturata)*, no tiene substancia propia, sólo se reduce á modos fugaces, á fenómenos pasajeros; y, por otra parte, que Dios *(natura naturans)* no tiene realidad, si se hace abstracción de los modos que lo determinan.

Tal es el panteísmo de Spinosa. Constituye, como se ve, un sistema compacto, deducido con mucho rigor de la primera definición de la substancia.

Art. III. — *Psicología de Spinosa.*

La psicología de Spinosa no es más que una consecuencia necesaria de su metafísica, y la naturaleza del hombre se deduce de la naturaleza de Dios.

1. El hombre, compuesto de cuerpo y alma, no es en realidad más que una serie doble de modos paralelos de la extensión y del pensamiento divinos. El alma es una serie de fenómenos de pensamiento (ideas, imaginaciones, voliciones), que corresponden y se relacionan con una serie de fenómenos de extensión (figura, reposo, movimiento), que es el cuerpo, de suerte que el alma humana puede definirse así: la idea de un cuerpo humano, *mens est idea corporis*.

Esta correspondencia, necesaria entre los fenómenos de extensión y los fenómenos de pensamiento, explica por qué la *sensación*, que es un fenómeno corporal, coincide con la *percepción*, que es un fenómeno mental, y por qué el desarrollo intelectual se verifica paralelamente al desarrollo físico.

2. Spinosa distingue tres grados en el conocimiento.

a) La *imaginación*, que sólo alcanza los fenómenos y los *modos* fugaces, no nos da más que ideas confusas, puramente relativas y sin ningún valor científico;

b) El *entendimiento*, que se eleva por el raciocinio hasta las causas y los *atributos*, nos da ideas claras, rigurosas y verdaderamente científicas;

c) Finalmente, la *razón*, que por medio de la *intuición* llega hasta los primeros principios, hasta el ser y la *substancia*, constituye el conocimiento perfecto, adecuado, absoluto. Trabajar para convertir nuestras ideas confusas é incompletas en ideas claras y adecuadas; para elevarnos

de las ideas particulares á las ideas generales, y de ahí hasta la idea universal de substancia, que nos permita contemplar la realidad en su verdadera luz de necesidad y de eternidad, *sub specie æterni,* tal es para Spinosa el gran precepto de la lógica, y de la moral también.

3. La teoría de la *actividad* corresponde á la del conocimiento.

Empieza Spinosa por establecer esta ley fundamental de toda actividad finita: *Toda cosa, en tanto que existe en sí, tiende á perseverar en su ser.* Esta tendencia, que es consciente en nosotros, se llama *voluntad* cuando se refiere exclusivamente al alma, y *apetito* ó deseo cuando se refiere conjuntamente al alma y al cuerpo.

a) El deseo es el principio de todas las pasiones. Si es favorecido, produce la *alegría,* que es el sentimiento del pase de una perfección menor á una perfección mayor; si es contrariado, engendra la *tristeza,* que es el sentimiento del pase de una perfección mayor á una perfección menor.

Cuando á estos sentimientos se asocia la idea del objeto exterior que los produce, la alegría se convierte en *amor,* y la tristeza en *odio.* El amor impele necesariamente á atraerse y conservar á su lado la cosa amada, así como el odio impulsa á alejar y destruir la cosa aborrecida.

Toda esta teoría de la pasión es notable;

b) Por lo que respecta á la *voluntad,* ésta corresponde á las ideas claras de la razón, así como la pasión corresponde á las ideas confusas de la imaginación. Spinosa niega el libre albedrío; no siendo nuestra voluntad más que un modo del pensamiento divino, Dios es el que quiere en nosotros; pero Dios no podría querer otra cosa sino lo que Él quiere.

¿Cómo explicar, pues, la creencia universal en el libre albedrío? Es una pura ilusión que resulta de la conciencia de nuestras acciones, unida á la ignorancia de las causas que nos determinan. En realidad, el hombre es un *autómata espiritual.*

Art. IV. — *Moral y política de Spinosa.*

La filosofía de Spinosa es, indudablemente, una filosofía universal; pero ante todo es una teoría de la conducta y de la vida, *Ethica.* El mismo Spinosa declara que hay que rechazar como inútil todo lo que, en las ciencias, no sirva para guiarnos á nuestro fin.

§ 1. *Moral.* — Quizás se pregunte cómo se puede tratar de moral en un sistema en el que todas las acciones están regidas por un mecanismo inflexible, en el que cada uno sufre necesariamente la ley de su naturaleza, en el que no hay ni libertad ni responsabilidad.

1. Spinosa reconoce, en efecto, que no hay nada bueno ni malo en sí y absolutamente; que, gobernando la necesidad todas las cosas, todo lo que sucede se encuentra justificado por el mismo hecho de su existencia. *Nada hay que sea vil en la casa de Júpiter;* que, siendo el hombre incapaz de hacer otra cosa que lo que hace, no tiene propiamente ni responsabilidad, ni deber, ni mérito, ni sanción: «De la misma manera que el pez ha sido hecho para nadar y el ave para volar, el sabio tiene el derecho de hacer lo que la razón le dicta, y, á su vez, el insensato tiene el derecho de hacer todo lo que le aconseja el apetito; pues úno y ótro viven según su naturaleza.»

No es menos cierto, empero, que el sabio que domina sus pasiones es feliz, mientras que el insensato que se hace esclavo de ellas es inmensamente desgraciado. Hay que admitir, pues, que nuestra dicha está íntima y necesariamente ligada con la *vida racional* y, por consiguiente, que ciertas cosas pueden ser llamadas buenas y útiles, y ótras malas y perjudiciales, según que aumenten ó disminuyan nuestra perfección, y lleguen á ser así para nosotros manantiales de alegría ó de tristeza. *Estar convencido de esta verdad*, dice Spinosa, *es estar necesitado de vivir según la razón.* En eso consiste toda la moral.

2. De ahí se sigue que el único medio de librarnos de la esclavitud de las pasiones y de elevarnos á la vida de la razón, es la *ciencia.* Ella es la que nos enseña á conformar nuestros deseos y pensamientos con el orden del mundo, á identificarnos con la necesidad universal, en que consiste la verdadera libertad, á adquirir ideas claras y adecuadas, á considerar las cosas y á nosotros mismos del punto de vista de la eternidad, y á llegar así hasta el conocimiento de la *substancia,* esto es, de Dios. Conocer á Dios, es no formar más que uno con Él, es poseer la *beatitud,* esa inalterable tranquilidad del alma que excluye el odio, la cólera, la envidia, el temor, etc., y que es el privilegio del verdadero sabio.

3. La *vida según la razón* no sólo introduce el orden en el individuo, sino también en la sociedad. En efecto,

lo que divide á los hombres, es el apetito, la pasión; pues ésta impulsa hacia objetos cuya posesión no puede dividirse. Al contrario, la razón los une; pues el objeto de la razón es Dios, que se da á todos por entero sin perderse; más aún, que se aumenta, por decirlo así, mediante una posesión común.

Tal es en sus grandes lineamientos la moral de Spinosa; es inútil hacer notar el estrecho parentesco que la une con la del Pórtico.

—«La sabiduría es una meditación de la muerte», decía Sócrates, μελέτη θάνατου; al contrario, replica Spinosa, es una meditación de la vida, *sapientia meditatio vitæ, non mortis;* en realidad, todo panteísmo niega la muerte.

§ 2. *Política.* — En el estado de naturaleza, no hay más derecho que la fuerza; es la guerra de todos contra todos; pero el hombre no tarda en comprender que su mayor interés está en el estado de paz y de sociedad con sus semejantes: de ahí el pacto social. Hasta aquí Spinosa marcha de acuerdo con Hobbes.

Sepárase de éste en que, según él, ese pacto social no consiste en una cesión total del poder individual. ¿Cómo, en efecto, podría un individuo, por ejemplo, ceder á ótro el poder que tiene de pensar en lo que mejor le place?

Por otra parte, pretende que el mejor gobierno y el más estable, no es el *despotismo* de uno solo, sino la *república,* esto es, el gobierno fundado por la voluntad de todos.

Por lo demás, la idea de la libertad verdadera no figura en la política de Spinosa como tampoco figura en su moral; por eso no puede admitir derechos ni deberes propiamente dichos.

APÉNDICE

El cartesianismo de Spinosa.

Muchos autores han pretendido con V. Cousin que, entre el cartesianismo y la filosofía de Spinosa, las analogías son puramente superficiales y accidentales; ótros, por el contrario, sostienen con Leibniz que Spinosa no ha hecho en definitiva más que *cultivar ciertas semillas de la filosofía de Descartes.*

¿Qué hay de cierto en eso, y hasta qué punto se puede afirmar que Spinosa sea cartesiano?

I. — 1. Es evidente que Spinosa se acerca á Descartes por la aplicación que hace del método matemático á todas las partes de la filosofía. Él también pretende que "las leyes y las reglas de la natura, según las cuales todas las cosas nacen y se transforman, son siempre y donde quiera las mismas, y, en consecuencia, que todas las cosas se deben explicar por un solo y mismo método."

De ahí, su desdén por la observación y el poco caso que hace de las autoridades y de los filósofos que le han precedido. *Non multum apud nos valet auctoritas Platonis, Aristotelis et Socratis*, se atreve á decir en su *Ética*. Ahora bien, no se puede negar que sean ésos otros tantos rasgos comunes con Descartes.

2. Sin embargo, si Descartes y Spinosa están de acuerdo en principio para seguir en todas las cosas el método matemático, existe entre ellos la diferencia que el primero se separa de él muchas veces en la práctica, mientras que el segundo pretende aplicarlo con todo rigor.

En efecto, Descartes procede, á no dudarlo, por deducción, pero, en realidad, las ideas maestras de donde parte le son suministradas por la observación. Así, del hecho del *pensamiento* propio, percibido por la conciencia, es de donde pretende sacar toda su psicología; de la idea de *perfecto*, que reconoce presente en sí mismo, deduce toda su teodicea; en fin, la idea de *extensión*, irreducible en el pensamiento, y de la que cree él poder deducir la cosmología y todas las leyes de la naturaleza, existe también en él en estado de hecho comprobado. El método cartesiano es, pues, *psicológico*, al menos en su principio.

Al contrario, el de Spinosa es propiamente *ontológico, á priori*, y rigurosamente geométrico. Spinosa no se contenta con deducir: las mismas nociones que le sirven de punto de partida y de principio, son puras concepciones de su espíritu, definiciones formuladas *á priori*, al menos así lo cree él; así, la idea de *substancia*, la definición del *atributo* y del *modo;* en todas partes, ostenta la pretensión de pasarse sin dato experimental. Declara en su *Ética (more geometrico demonstrata)* que va á *analizar las acciones y los apetitos de los hombres como si se tratara de líneas, planos y sólidos;* y realmente procede por definiciones, axiomas, teoremas, corolarios, etc. Su ética es, como ya se ha dicho, un tratado de geometría sin figuras.

Podemos decir, pues, que en cuanto al *método*, Spinosa es realmente bien cartesiano, pero, agregaremos, de un cartesianismo exagerado y llevado hasta el extremo. Demostremos que lo mismo sucede con el *sistema* y con las ideas.

II. — 1. Hay que reconocer que Spinosa toma de Descartes su definición de la *substancia*, así como su doble categoría de *pensamiento* y de *extensión*. Como él, Spinosa ve en la *claridad* y en la *distinción* de la idea la señal infalible de su verdad; propone muchas reglas de sabiduría práctica, que recuerdan las reglas cartesianas de la moral provisional; por ejemplo, poner nuestros discursos al alcance del vulgo, no disfrutar del placer sino lo que sea útil á la salud; no ir detrás del dinero sino lo que sea necesario para el sostén de la vida, etc. Y en esto nada hay que sorprenda, pues la lectura del *Discurso sobre el Método* es la que ha decidido de la vocación filosófica de Spinosa, y la primera obra que éste publicó fué precisamente una *Demostración* de los principios de Descartes.

2. Á pesar de todo, las divergencias entre Spinosa y Descartes son profundas. Éste mantiene la distinción substancial de Dios y del mundo; aquél los identifica para no ver en el mundo más que una apariencia, una pura modificación de la substancia divina. El sistema cartesiano es, en suma, un espiritualismo sincero que tiende al idealismo, mientras que el de Spinosa es la expresión más completa del panteísmo.

3. Y, sin embargo, aquí también, se puede, mirando de cerca, descubrir muchos lazos de parentesco entre ambas doctrinas, y, como dice Leibniz, *muchos granos de cartesianismo*, que Spinosa *se limita á cultivar*.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MAESTROS

En efecto, por su dualismo irreducible del pensamiento y de la extensión, que no permite ya ninguna acción recíproca entre el espíritu y la materia, el sistema cartesiano compromete gravemente la actividad de la criatura. Estrechando un poco las consecuencias que de ahí se deducen, Malebranche acabará por suprimirla para no admitir más causa que Dios; pero un ser que ni es activo ni cognoscible en sí, ¿merece todavía el nombre de substancia? Spinosa lo niega, no sin alguna razón, para no ver en la criatura nada más que un modo de la substancia única que es Dios; y he ahí por cuántas etapas sucesivas ha podido salir el panteísmo del idealismo.

De todo esto se deduce que, si no se puede negar que Spinosa sea discípulo de Descartes, hay que confesar al menos que fué un discípulo temerario é infiel y que el *spinosismo* no es, según la frase de Leibniz, más *que un cartesianismo inmoderado*.

Si se nos permite esta comparación, diremos que Spinosa es á Descartes lo que Hobbes á Bacon. Estos dos geómetras no han hecho más que sacar las consecuencias extremas de los principios sentados por sus maestros; con Spinosa el idealismo cartesiano va á dar en el panteísmo, lo mismo que Hobbes hace que degenere el empirismo baconiano en grosero materialismo.

SEGUNDO PERÍODO

EL SIGLO DÉCIMOCTAVO

En el siglo XVIII, el empirismo de Bacon es el que toma paulatinamente el lugar del idealismo cartesiano. Durante este período, las cuestiones de metafísica, sacadas á relucir en honor de Descartes, parecen perder su interés, para dar paso á los estudios de psicología experimental, y se ve que la filosofía especulativa se concentra casi enteramente en torno del problema del origen del conocimiento.

Sin embargo, el idealismo no desaparece del todo: se aprovecha de esa reacción empírica para templarse, sentar la cabeza y revestir una forma más moderada en la filosofía de Leibniz.

Para abarcar en su conjunto este renacimiento del empirismo baconiano, importa remontarse hasta Locke, que fué su verdadero promotor, y buscar en su filosofía los gérmenes del sensualismo de Condillac, que domina en Francia en el siglo XVIII, así como los del idealismo y del fenomenismo, al que van á dar en Inglaterra Berkeley y Hume.

CAPÍTULO I

JUAN LOCKE (1632-1704)

ART. I.—*Vida de Locke; sus obras y carácter de su filosofía.*

1. Juan Locke nació en 1632 cerca de Brístol. Á la edad de veinte años, habiendo terminado sus estudios, pasó á Óxford donde se familiarizó con la filosofía de Descartes y, después de algunas vacilaciones, se decidió por la medicina, que estudió mucho sin ejercerla nunca. Hizo varios viajes á Berlín como secretario de un gran señor inglés,

después fué á Francia, especialmente á Montpellier, donde residió algún tiempo.

Á la edad de 34 años, se ligó con W. Ashley, que llegó á ser gran canciller y conde de Sháftesbury; pero habiendo sido acusado éste como favorecedor del complot del duque de Monmouth, se vió obligado á refugiarse en Holanda, donde murió. Locke siguió á su protector en el destierro, y no volvió á su patria hasta el año de 1688, cuando Guillermo de Orange subió al trono de Inglaterra. Este príncipe lo recibió con honor y le confió varios cargos importantes.

En 1700, Locke volvió á la vida privada para cuidar de su sulud, y murió algunos años después, á la edad de 73 años, en casa de la hija del célebre doctor Cudworth.

2. Entre las obras de Locke hay que citar: el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* compuesto en inglés en Óxford, en 1671, pero que sólo vió la luz pública en 1690; el *Ensayo sobre el gobierno civil* (en latín); las *Cartas sobre la tolerancia,* y los *Pensamientos sobre la educación.*

3. Respecto al *carácter general* de la filosofía de Locke, se puede decir que es una reacción exagerada contra el idealismo cartesiano.

Si bien Locke sufrió la influencia de Descartes, de quien tomó muchas teorías, por ejemplo, la regla de la evidencia y de la idea clara y distinta, la oposición fundamental de la *extensión* y del *pensamiento,* etc., se separa absolutamente de él en la cuestión del origen de las ideas. Se recordará que Descartes distinguía nuestras ideas en adventicias, facticias é innatas; Locke rechaza en absoluto esa clasificación, y sostiene que todas ellas no tienen más origen que la experiencia: tal es el objeto de su *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

Como Kant lo hará más tarde en su *Crítica de la razón pura,* Locke emprende determinar, por medio del análisis de nuestras facultades intelectuales, el origen, la extensión y el valor de nuestros conocimientos; es inútil decir que dista mucho de haber desarrollado en su tarea la misma sutileza y la misma profundidad que el filósofo alemán. Pero al menos tiene el mérito de haber sido el primero en aplicar el método de observación y de experiencia que recomendaba Bacon se emplease en el estudio de la naturaleza; y, en este sentido, puede ser considerado hasta cierto punto como el fundador de la psicología experimental.

—Voltaire, principalmente, fué el que hizo conocer en Francia la filosofía de Locke. Pero hay que confesar que los elogios extremados que le tributa no hacen mucho honor á su erudición filosófica, y no puede úno sin sonreirse oirle declarar que entre Platón y Locke, no hay nada en cuestión de filosofía; que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* es el único libro que sólo contiene verdades y ni siquiera un error, etc.

Lo cierto es que la influencia de Locke fué tan preponderante en el siglo XVIII, como lo había sido la de Descartes en el siglo anterior. Condillac, Berkeley y casi todos los filósofos se inspiran en su *Ensayo sobre el entendimiento;* con sus *Cartas sobre la tolerancia* preludia el espíritu librepensador que caracteriza á aquella época: el *Emilio* de J. J. Rousseau está todo infiltrado de los *Pensamientos sobre la educación,* y el mismo Montesquieu toma muchas de sus ideas del *Ensayo sobre el gobierno civil.*

ART. II. — *Psicología de Locke.*

La psicología de Locke está expuesta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Esta obra comprende cuatro libros:

El 1.° es una refutación del *innatismo* cartesiano;

El 2.° pretende demostrar que la *experiencia* es la fuente única de todas nuestras ideas;

El 3.° trata del *lenguaje* y de sus relaciones con el pensamiento;

El 4.°, de los *límites* y del *valor* del conocimiento.

§ 1. — *Refutación de las ideas innatas.*

1. Locke, tomando al pie de la letra esta expresión de ideas innatas, no tiene mucho trabajo en demostrar que nosotros no nacemos con ideas enteramente formadas. En efecto, dice, si así fuera, esas ideas estarían continuamente presentes en nuestro espíritu, serían comunes á todos los hombres, y no tendríamos ninguna necesidad de adquirirlas: cosas todas que están en contradicción con los hechos. Los niños, los idiotas, los salvajes, al decir de los viajeros, carecen de esas pretendidas ideas; y, aun suponiendo que existieran en todos los hombres, todavía habría que probar que su presencia no es el resultado de una experiencia común.

2. Por lo demás, Locke no ve en el innatismo más que una hipótesis cómoda, imaginada por la pereza de los filósofos para ahorrarse el trabajo de buscar una explicación más racional de los hechos; y su conclusión es que, en su origen, nuestra inteligencia está vacía de toda idea; que es una *tabla rasa: tabula rasa in qua nihil scriptum.* ¿Cuál es, pues, según él el principio de nuestros conocimientos?

§ 2. — *Origen de nuestros conocimientos.*

1. Éstos no tienen otro origen que la *experieneia, externa* ó *interna,* que Locke designa con los nombres de *sensación* y de *reflexión.* La sensación nos revela los objetos exteriores y las cualidades de los cuerpos; la reflexión nos hace conocer las modificaciones y las operaciones de nuestra alma.

Las ideas son *simples* ó *complejas,* según que el espíritu se limite á recibirlas pasivamente de la sensación y de la reflexión, ó que las obtenga combinando las ideas simples por medio de la comparación, de la generalización y de la asociación. Las ideas complejas son de tres clases: ideas de *modos,* de *substancias* y de *relaciones.*

2. Reduciéndose nuestros medios de conocer, á la experiencia, síguese de ahí que nosotros no conocemos propiamente sino los fenómenos y las cualidades, cuya ligazón nos hacen ver la sensación ó la reflexión; nuestra idea de *substancia* no es, en suma, más que la idea de una *colección de cualidades;* la idea de *infinito* no es más que la idea de una *cantidad finita agregada indefinidamente á sí misma.* Respecto á la idea de *causa,* se reduce para Locke á la conciencia que tenemos de nuestra propia voluntad, y concluye con el antiguo adagio: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

§ 3. — *Límites y valor* del conocimiento, y cuestión del *lenguaje.*

1. De lo que precede resulta que la naturaleza íntima de las cosas se nos escapa absolutamente; por eso la metafísica de Locke es muy rudimentaria.

Admite, sin duda, la realidad del mundo exterior y la existencia de Dios, que prueba por el orden del mundo y por el espectáculo de la naturaleza; pero no cree que, fuera de la revelación, sea posible demostrar la espiritua-

lidad y la inmortalidad del alma; pues, dice, nunca sabremos nosotros si Dios ha dado la facultad de pensar *á algún montón de materia dispuesto á propósito.*

En otro pasaje, Locke parece confundir la voluntad con el poder físico de obrar, y la determinación libre con la ejecución.

2. Respecto á las relaciones del lenguaje con el pensamiento, Locke se declara francamente nominalista. La idea general es para él una mera palabra que no responde á nada real, y la ciencia se reduce á una lengua bien hecha; toda definición es una definición de palabras, y toda discusión una simple logomaquía. Por lo demás, todas las palabras sin excepción son signos absolutamente convencionales.

§ 4. — Otro punto importante de la filosofía de Locke es su teoría de las *ideas representativas,* por la cual pretende explicar la percepción exterior. Locke parte del principio que el entendimiento no percibe sino aquello que está inmediatamente presente; ahora bien, las cosas exteriores no pueden estar presentes por sí mismas, sino sólo por sus imágenes y por sus representaciones. Luego, no son los mismos objetos los que percibimos directamente, sino sus imágenes, ó sea las *ideas representativas.*

Arnauld (de Port-Royal) ha refutado victoriosamente esa teoría en su *Tratado de las verdaderas ideas y de las falsas.*

Art. III. — *Moral y política de Locke.*

1. La moral de Locke es una consecuencia necesaria de su empirismo psicológico. En efecto, si no hay en nosotros más facultades que los sentidos exteriores y el sentido íntimo, ¿cuál puede ser nuestro soberano bien sino el bien sensible? Locke niega el carácter absoluto y universal del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto; á darle crédito, estas nociones varían según los tiempos y lugares, y la ley moral se reduce, en suma, á encontrar el bienestar. Cree poner remedio á las funestas consecuencias de semejante moral, recomendando, en nombre del mismo placer, el respeto de las leyes civiles, por temor al castigo que infligen á los que las violan.

2. En política, Locke opone al despotismo absoluto

de Hobbes ideas muy liberales, y, en este sentido, puede ser considerado como uno de los fundadores del liberalismo moderno.

Según él, el hombre no es una simple fuerza bruta, como suponía Hobbes; es ante todo una libertad, y desde luego, la relación de los hombres entre sí no es la guerra, resultado de la oposición de las fuerzas, sino la paz, fruto de la igualdad y de la armonía de las libertades.

El hombre tiene, pues, el derecho natural de garantir y desarrollar la libertad, y, por consiguiente, el derecho de poseer el producto de su trabajo, de defenderse, etc.

Pero estos derechos son muy precarios en el estado de aislamiento: de ahí, la necesidad de constituirse en sociedad con el fin de protegerlos. Al entrar en la sociedad, los individuos no renuncian, pues, á ninguno de sus derechos; limítanse á confiar á la autoridad civil el ejercicio de su derecho de legítima defensa, el cual se transforma, entre las manos del poder, en derecho de castigar.

Siendo el soberano el mandatario de la nación, ésta puede siempre retirarle el poder si llega á violar el pacto social.

—Sean los que fueren los vacíos y los errores de esta filosofía, sobre todo en metafísica y en moral, es de notar que, á falta de lógica, la moderación y la honradez naturales de Locke, unidas á sus convicciones francamente religiosas, lo han detenido en la pendiente.

Vamos, ahora, á ver cómo otros filósofos han sacado del empirismo las consecuencias ante las cuales retrocedió Locke.

CAPÍTULO II

EVOLUCIÓN DEL EMPIRISMO

Ya hemos dicho que, después de Locke, el empirismo hace una evolución en dos sentidos muy diferentes. Mientras en Inglaterra degenera en idealismo con Berkeley y en fenomenismo con Hume, en Francia cae en el sensualismo con Condillac, para ir á dar muy pronto en el materialismo más grosero con Helvecio.

Esta doble descendencia del empirismo es la que nos falta estudiar para formarnos una idea algo exacta de la filosofía del siglo XVIII. Importa comprender cómo doc-

trinas al parecer tan opuestas, se hayan podido inspirar en los mismos principios.

ART. I. — *El empirismo en Inglaterra.*

§ 1. — Berkeley (1685-1753.)

1. Jorge Berkeley nació en Dublín. Después de terminar sus estudios en el *Trinity College,* emprendió muchos viajes por Francia, Italia y hasta por América, y luego fué obispo anglicano de Cloyne, en Irlanda.

Su filosofía es una combinación del empirismo de Locke y del misticismo de Malebranche; se halla expuesta en sus *Diálogos de Hilas y de Filonoo,* personificaciones de la materia (ὕλη) y del espíritu (νοῦς.)

2. Por su teoría de las *ideas representativas,* Locke afirmaba que nosotros no percibimos los objetos mismos, sino sólo las modificaciones que producen en nosotros, es decir, las imágenes que los representan; lo que no le impedía creer en la realidad del mundo exterior. Berkeley dedujo, por el contrario, y no sin razón, que si nosotros no conocemos más que las representaciones de las cosas, nada nos garantiza que estas representaciones sean fieles, ni que ellas correspondan siquiera á ninguna realidad material.

En efecto, ¿con qué derecho admitir lo que no nos es conocido de ningún modo? De hecho, nada existe para nosotros sino lo que *es percibido por nosotros;* ahora bien, lo que es percibido, son las ideas, y quien percibe, es nuestro espíritu: espíritus é ideas, he ahí, pues, toda la realidad: *ser,* es *percibir ó ser percibido, esse est percipere aut percipi.* Tal es la fórmula del idealismo.

3. Sin duda, dice Berkeley, estas ideas suponen necesariamente una causa que las produzca; pero esta causa no puede ser sino algo puramente inerte como la extensión y la materia; es, pues, espíritu: este espíritu no es el nuestro, porque esas ideas no proceden de nosotros, sino que se imponen á nosotros, á pesar de nosotros; sólo queda, pues, que sean producidas en nosotros por un espíritu distinto del nuestro, superior al nuestro, y *cuyo lenguaje es la Naturaleza;* éste es Dios. Luego, fuera de Dios y de las almas, no hay substancias y no existe la materia; lo que nosotros llamamos *cuerpo* es un conjunto de sensaciones que nosotros asociamos, porque la expe-

riencia siempre nos las ha mostrado reunidas, y la costumbre no nos permite separarlas.

Tal es el idealismo de Berkeley. Por lo demás, contenido por sus ideas religiosas y aun místicas, Berkeley no va hasta el cabo de sus principios; limítase á negar el mundo material en la esperanza de establecer mejor la existencia de los espíritus. Vamos á ver á Hume, á quien no contienen esos mismos escrúpulos, sacar las últimas consecuencias, y negar la existencia de los espíritus así como la de los cuerpos, para ir á dar en el fenomenismo puro.

§ 2. — David Hume (1711-1776.)

1. D. Hume nació en Edimburgo de una familia modesta. Fué á Francia para vivir allí más económicamente y trabajar más á gusto, y residió algún tiempo en Reims, y después en La Flèche. No tenía mas que 27 años cuando compuso su principal obra filosófica intitulada *Tratado de la naturaleza humana.* En ella expone su escepticismo con una audacia que procuró atenuar más tarde, al menos en las consecuencias. En los últimos años de su vida, se dedicó con buen éxito á los estudios históricos y escribió una *Historia de Inglaterra,* todavía estimada. Murió en 1776.

2. La doctrina de Hume es el fenomenismo, que deduce lógicamente de los principios sentados por Locke y por Berkeley.

En efecto, dice, si sólo tenemos trato con ideas y sensaciones cuyas causas están absolutamente fuera de nuestro alcance, nuestras ideas de las cosas espirituales tienen tan poco valor como nuestras ideas de las cosas corporales, y nosotros no tenemos más derecho de inferir la existencia de los espíritus que la de los cuerpos. En realidad, nuestra idea de substancia espiritual se reduce, como nuestra idea de substancia corporal, á una colección de sensaciones; el mismo yo, nuestra alma, no es más que la serie de las modificaciones sentidas. La substancia es, pues, una quimera; en realidad no existen nada más que impresiones *inextensas,* fuente de nuestras ilusiones que conciernen al espíritu, é impresiones *extensas,* manantial de nuestras ilusiones que conciernen á la materia. Es el fenomenismo absoluto.

3. Hume se aplica en seguida á demostrar la nada de todas las nociones metafísicas, y en particular de la noción

de *causa,* la cual, según él, se reduce á una simple relación de sucesión entre dos fenómenos. Á fuerza de ver seguirse dos fenómenos, sus ideas se asocian en nuestro espíritu, y, por un efecto de la costumbre, llegamos á creer que ellos *deben* sucederse y que el primero *produce* al segundo. En realidad, caemos en aquel vulgar sofisma: *post hoc, ergo propter hoc.*

Una causa, dice Hume, *es un objeto que precede á ótro, que está contiguo con él en el tiempo, y unido á él de tal modo que la idea del úno determina al espíritu á que se forme la idea del ótro.* La relación de causalidad no implica, pues, de ningún modo en la causa una energía, una virtud capaz de producir el efecto, y, por consiguiente, es imposible determinar la importancia de una causa que produzca tal ó cual efecto. En realidad, todo es posible, y *no importa que pueda producir sea lo que fuere.*

Bien se echa de ver que el asociacionismo y el evolucionismo modernos, con Stuart Mill, Bain, Herberto Spéncer, etc., se relacionan inmediatamente con Hume, de quien éstos no han hecho más que volver á tomar el método y aplicar sus principios.

Art. II. — *El empirismo en Francia.*

§ 1. — Condillac (1715-1780.)

1. El abate E. Bonnot de Condillac nació en Grenoble en 1715. Era hermano del abate de Mably. Su talento y su fama hicieron que fuese elegido como preceptor del infante de Parma, para cuya instrucción compuso muchas obras. En seguida fué nombrado miembro de la Academia Francesa, y murió á los 65 años de edad, en la abadía de Flux, de que era abad.

Sus dos obras principales de filosofía son: Un *Ensayo sobre el origen de los conocimientos,* que es apenas un análisis de los *Ensayos sobre el entendimiento humano,* de Locke, y el *Tratado de las sensaciones,* en que expone sus ideas propias y en que al empirismo de su maestro substituye el *sensualismo.*

2. Locke admitía una experiencia doble, y, por consiguiente, un doble origen de nuestras ideas, la sensación y la reflexión; Condillac sólo admite úna, la *sensación.* En efecto, dice, la reflexión, esto es, la conciencia, no es después de todo más que la sensación que se siente á sí

misma; todos nuestros conocimientos no tienen, pues, en definitiva, nada más que un solo y mismo origen, que es la sensación.

3. Condillac pretende hacerlo comprender distinguiendo en la sensación algo así como dos fases: úna *representativa,* de donde nacen todas nuestras ideas y todas las facultades del entendimiento; y ótra *afectiva,* de donde resultan nuestros deseos, nuestras voluntades y todas nuestras facultades apetitivas.

De la sensación, considerada como representativa, se derivan:

a) La *reflexión,* que no es más que la sensación que se siente á sí misma;

b) La *atención,* sensación dominante que llega á ser exclusiva;

c) La *comparación,* doble atención, ó doble sensación dominante;

d) La *memoria,* atención dada á una sensación pasada;

e) El *juicio,* ó atención que se apodera de la semejanza y de la diferencia entre dos sensaciones;

f) El *raciocinio,* que nace del juicio; á su vez, la *ciencia* resulta del raciocinio, y, como él, no es más que una combinación de sensaciones.

Por otra parte, si consideramos la sensación como *afectiva,* es decir, como agradable ó desagradable, vemos nacer de ella todos los movimientos y todas las facultades que se refieren á la voluntad:

a) El *placer* ó el *dolor;*

b) El *deseo* ó la *aversión;* que no son más que la tendencia á buscar el placer y á evitar el dolor;

c) La *pasión,* que no es más que un deseo convertido en hábito;

d) Si juzgamos que no hay obstáculo, nosotros decimos *quiero* ó no *quiero;* si no, decimos *espero* ó *temo,* etc.

Respecto al *yo,* queda reducido, para Condillac, á una colección de sensaciones experimentadas por el alma y recordadas por la memoria. El alma se apercibe de que cambia de estado, esto es, de modo de sentir, y, sin embargo, siempre es ella la que siente, siempre dice *yo* y se afirma como *persona.*

Tal es el sistema de la *sensación transformada,* que Condillac pretende ilustrar con su comparación del *hombre-*

estatua, más notable por su originalidad que por su valor científico.

4. La teoría del signo y del lenguaje desempeña también un papel importante en la filosofía de Condillac; como Locke, se decide por el origen artificial y convencional del lenguaje. En su *lengua de los cálculos,* también sostiene él que las ideas generales no son más que palabras; que el arte de raciocinar se reduce al arte de hablar; que la ciencia no es más que una lengua bien formada, etc.

—En otro lugar hemos hecho la crítica de esta filosofía; hemos puesto de relieve las numerosas confusiones á que se deja arrastrar Condillac por su partido preconcebido de simplificación; confusión de la sensación con el conocimiento propiamente dicho, de la idea con la imagen, de la voluntad con el deseo, etc.; hemos refutado la teoría extravagante que niega al alma toda actividad propia é innata para atribuir el origen, no sólo de sus ideas, sino de todos sus actos y aun de todas sus facultades, á una excitación venida de afuera. *(Relaciones del placer y de la actividad.* — Psicología, pág. 119.)

Sea lo que fuere de estos groseros errores, hay que reconocer en Condillac un verdadero talento de análisis y mucha delicadeza en la observación.

§ 2.—Helvecio (1715-1771), La Mettrie (1709-1750), D'Holbach (1723-1789.)

Si la gran moralidad de Condillac, sus convicciones religiosas y las obligaciones de su estado le impidieron siempre que sacara del sensualismo las conclusiones materialistas que contiene, no sucedió lo mismo con sus sucesores, y hay que confesar que la lógica está de parte de éstos.

1. En efecto, la sensación es pasiva y fatal por naturaleza; y entonces, ¿qué es de la actividad y de la libertad del alma? La sensación es física en su causa y en su objeto: ¿cómo establecer y admitir la espiritualidad del alma? Ella es esencialmente contingente y relativa: ¿cómo podría elevarse hasta el conocimiento y hasta el amor á lo absoluto, á lo necesario, esto es, á la justicia, al deber, á Dios?

2. En fin, si en nosotros todo se reduce á la sensación, nuestro soberano bien no puede necesariamente ser más

que el bien de la sensación, es decir, el placer y el bienestar; la ley de nuestra vida consiste, pues, en buscar el placer egoísta y en evitar el dolor; y como el placer de úno se opone las más de las veces al placer de ótro, la guerra viene á ser el estado natural de la humanidad y el derecho se confunde con la fuerza. En una palabra, fatalismo, materialismo, egoísmo, ateísmo, tales son las conclusiones expresas de Helvecio.

La Mettrie las resume brutalmente cuando declara «que las cosas del espíritu son una vana quimera; que sólo los goces materiales tienen valor; que el hombre no es sino una máquina, algo más perfecta que el animal, y que, cuando muere, todo se acabó.»

El barón de Holbach ha desarrollado esas mismas ideas en su *Sistema de la naturaleza.*

Tales son las desastrosas consecuencias á donde conduce lógicamente el empirismo de Locke, y que contribuyeron en tan gran parte al dislocamiento verificado á fines del siglo XVIII.

Sin embargo, en aquella época, no desaparece completamente del todo el idealismo; hace esfuerzos por sostenerse contra la reacción empírica, aprovechándose, empero, de esa misma reacción para corregir muchos errores y moderar en gran parte lo que tiene de excesivo. Tal al menos se nos representa la filosofía de Leibniz, que nos falta estudiar antes de cerrar este segundo período.

CAPÍTULO III

LEIBNIZ (1646-1716)

ART. I. — *Vida y obras de Leibniz; carácter de su filosofía.*

§ 1. — 1. Godofredo Guillermo Leibniz nació en Leipzig en 1646; su padre era profesor de moral en la Universidad de esta ciudad. Después de una juventud de las más estudiosas, tomó las borlas de doctor en derecho á los veinte años de edad, consagrando luego diez años á viajar y visitar las principales ciudades de Europa. En 1672 fué á París, donde residió cuatro años y mantuvo relaciones continuas con Arnauld, Malebranche, Huygens

y otros sabios. En Londres conferenció con Newton, y al regresar á Alemania pasó por Amsterdam para visitar á Spinosa, con el cual sostenía ya correspondencia. En 1676, fué nombrado por el príncipe de Brunswick conservador de la biblioteca de Hannóver, cargo que desempeñó durante cuarenta años, esto es, hasta su fallecimiento.

2. Leibniz es un genio universal, que recuerda el de Aristóteles; á la vez jurisconsulto, matemático, historiador, teólogo y filósofo, descuella en todo. Como dice Fontenelle, *había en él muchos grandes hombres.*

§ 2. — Casi toda la obra de Leibniz es fragmentaria; su pensamiento hállase diseminado en una multitud de disertaciones, notas, memorias y en la gran correspondencia que mantenía con los filósofos más célebres de su tiempo. Sus principales obras filosóficas son:

1. Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* donde refuta libro por libro, capítulo por capítulo, el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* de Locke, y defiende las *ideas innatas,* de Descartes, interpretándolas benignamente.

2. Los *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal,* destinados á vindicar á la Providencia de los ataques de Bayle. Ahí es dónde Leibniz expone sus teorías del *determinismo psicológico* y del *optimismo.*

3. En fin, la *Monadología,* escrita para el príncipe Eugenio de Saboya, en 1714, donde se encuentra resumida toda su filosofía.

§ 3. — Leibniz es un espíritu esencialmente comprensivo y conciliador, más inclinado á ver lo que acerca que lo que separa; por eso su filosofía es ante todo *ecléctica* y *sintética.* Su ambición es, como él mismo dice, *tomar el mejor partido y seguir más lejos todavía.* Se dedica á corregir y completar, únos con ótros, todos los sistemas, especialmente los de Aristóteles, Descartes y Locke, á fin de conciliarlos en una síntesis original y armónica.

Su punto de partida es la filosofía cartesiana; pero modifica profundamente su *método* y sus *principios,* á fin de no caer en las conclusiones que Spinosa sacó de ellos.

1. Así, el método puramente deductivo de Descartes y de Spinosa se apoyaba exclusivamente en el principio de

identidad ó de contradicción; de ahí, el fatalismo absoluto á que conduce ó que supone, y del que sólo se substrajo Descartes por la inconsecuencia de mantener arbitrariamente, y hasta de exagerar la libertad de Dios.

Leibniz modera el rigor del principio de identidad por el principio de razón suficiente, compatible con la verdadera libertad.

2. El gran defecto del cartesianismo, lo repetimos, es comprometer la actividad de la criatura y abrir con eso las puertas al panteísmo. Á esa concepción abstracta é inerte de la *extensión* á que reduce Descartes la substancia material, y que no deja ningún punto de contacto posible con la substancia espiritual, substituye Leibniz la noción esencialmente activa de *fuerza.* Según él, no hay dos clases de substancia, activa úna y pasiva ótra, sino úna sola, cuya actividad constituye la esencia, pues *ser, es obrar: quod non agit, nec existit.* Toda substancia es, pues, esencialmente *fuerza,* y la metafísica entera de Leibniz se deduce de esa noción de fuerza.

Art. II. — *Psicología.*

Las tres principales teorías psicológicas de Leibniz son: 1.° la teoría de la *conciencia;* 2.° la teoría de la *razón,* y 3.° la teoría de la *voluntad.*

§ 1. Teoría de la *conciencia.* — Habiendo definido Descartes el alma por el *pensamiento,* deduce de ahí lógicamente que el alma piensa siempre. Leibniz llega á la misma conclusión partiendo de la definición de *fuerza;* pero pretende que, si el alma es esencialmente activa, dista mucho de tener siempre conciencia de sus actos y de sus pensamientos; más aún, sostiene que toda conciencia efectiva está compuesta de una infinidad de elementos de inconciencia, poco más ó menos como el ruido imponente del mar, oído á la distancia, resulta de la infinidad de los ruidos elementales é inconscientes producidos por cada ola, y que, no tener en cuenta, en psicología, estas percepciones insensibles, equivaldría *á descuidar los corpúsculos en física y las fuerzas ínfimas en mecánica* [1].

[1] Se ha observado con razón que el descubrimiento del cálculo diferencial habia ejercido una gran influencia en el espíritu de Leibniz; se ve la huella de esto en sus teorías más importantes.

Leibniz distingue, pues, dos categorías de fenómenos psicológicos: únos claramente conscientes, que él llama *apercepciones,* y ótros inconscientes ó subconscientes, que denomina *percepciones,* y por los cuales explica el mecanismo obscuro de la vida física, los instintos, las costumbres, el carácter, la conservación y la asociación de ideas en la memoria, y hasta las sensaciones como hemos explicado en otro lugar [1].

§ 2. Teoría de la *razón.* — 1. En principio, Leibniz se declara á favor de Descartes contra Locke en la cuestión del origen de los principios de razón. Sin duda, no admite que nosotros vengamos al mundo con ideas enteramente formadas y que las verdades primeras estén grabadas en nuestras almas «como el edicto del pretor en su álbum»; pero pretende que las ideas están en nosotros *virtualmente* y *en potencia;* que lo que es propiamente innato en nosotros, no es la idea misma, sino la facultad con la tendencia á formarla; y con eso Leibniz guarda con bastante exactitud el término medio entre el empirismo de Locke y el idealismo de Descartes. Como éste, él afirma que las verdades de razón no provienen de la experiencia; pero concede á Locke que la experiencia es necesaria para formularlas. Nuestra alma no es, pues, una tabla rasa *in quâ nihil scriptum,* ni una blanda cera que se presta á todos los caprichos de la experiencia; es más bien una especie de mármol lleno de vetas naturales que dibujan en él una estatua, la cual aparecerá al menor choque con la realidad.

En una palabra, Leibniz admite el axioma empírico *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu,* pero con esta reserva formal: *nisi ipse intellectus,* es decir, excepto la misma razón con sus virtualidades y sus leyes.

2. Por lo demás, Leibniz reduce todo lo posible el número de verdades de razón, y las reduce á dos: el *principio de contradicción,* que es la ley de lo posible, y el *principio de razón suficiente,* que es la ley de lo real. En efecto, para concluir la posibilidad de una cosa, se necesita y basta que no implique contradicción; mientras que, para afirmar su realidad, es necesario además que tenga ella una razón suficiente.

[1] Vuélvase á leer lo que se ha dicho sobre estos pretendidos fenómenos inconscientes (tomo I, pág. 183.)

§ 3. Teoría de la *voluntad.* — Leibniz hace apoyar su teoría de la voluntad en el principio de razón suficiente. En efecto, dice, es tan contrario á este principio suponer que un ser inteligente, puesto en presencia de dos motivos de desigual valor, pueda elegir deliberadamente el menor, como admitir que la voluntad pueda nunca determinarse sin algún motivo; y de ahí concluye en favor del determinismo psicológico ó racional, en virtud del cual la voluntad se decide necesariamente por el bien mayor, esto es, por el motivo más poderoso.

De ese modo se lisonjea Leibniz de evitar á la vez la *libertad de indiferencia,* según la cual se puede decidir sin motivo, y el *fatalismo,* que nos supone necesitados por alguna fuerza exterior. En efecto, dice, el motivo es, en suma, una idea de nuestro espíritu, es nosotros mismos; por mucho que quiera, pues, determinarnos, no por eso deja de partir la determinación del yo; nuestro acto no deja por eso de ser menos inteligente y espontáneo, esto es, libre, puesto que *la libertad no es más que la espontaneidad del ser inteligente.* Si se objeta que esto es comparar la voluntad con una balanza, sea, responde Leibniz, pero con una balanza que tendría en sí el principio de su movimiento.

En su lugar correspondiente, hemos expuesto y criticado esta célebre teoría.

Art. III. — *Metafísica.*

La metafísica de Leibniz se reduce á tres teorías principales: la *monadología,* la *armonía preestablecida* y el *optimismo.*

§ 1. *Monadología.* — 1. Leibniz empieza por reformar la noción cartesiana de substancia, de la cual Malebranche y Spinosa han hecho ver el vicio por las consecuencias que han sacado de ella.

Descartes había reducido la substancia material sólo á la extensión geométrica. Pero, dice con razón Leibniz, en sí, la extensión no es propiamente más que una *repetición,* una difusión de la materia ya existente; mal podría, pues, constituirla; después, la extensión es por sí misma algo de vacío, de absolutamente pasivo é inerte, incapaz, por consiguiente, de darse cuenta de la resistencia que ofrece

la materia al movimiento que se le quiere imprimir. La esencia de la materia reside, pues, no en la extensión, sino en *la fuerza;* toda materia es una fuerza análoga á la que la conciencia nos revela en nosotros, es decir, al alma, y hay que renunciar á ese dualismo irreducible de extensión y de pensamiento introducido por Descartes, que vicia toda su metafísica así como toda su psicología.

Por otra parte, es contradictorio admitir la divisibilidad hasta el infinito de la materia, pues esto sería admitir un compuesto sin componentes, una multitud sin unidades; hay que llegar, pues, necesariamente á elementos primeros indivisibles, y, por consiguiente, simples é inmateriales; estas unidades de fuerza son las *mónadas.* Pero, ¿de qué naturaleza es la actividad de las mónadas?

2. Consistiendo toda fuerza, toda energía esencialmente en una tendencia á obrar, es decir, en una *aspiración* hacia un fin más ó menos presentido, y, por consiguiente, en una *percepción* más ó menos clara de este fin, resulta que toda mónada está dotada de una doble actividad análoga á la del alma: la *percepción* y la *apetición.*

a) Esta percepción no es otra cosa sino cierta facultad representativa, que hace de la mónada una especie de espejo en el cual viene á reflejarse, más ó menos distintamente, todo el universo. En efecto, en este mundo nada se pierde, y el menor movimiento, el menor choque se comunica progresivamente y hace sentir su acción hasta las extremidades del universo, dejando su huella en cada una de la mónadas que lo componen. Sin duda, esas modificaciones infinitamente ligeras escapan á nuestras miradas, pero una inteligencia infinita podría leer en cada una de ellas la historia del mundo, más aún, determinar con anticipación todos sus estados futuros, pues, según la frase favorita de Leibniz, *el presente está preñado del porvenir*[1];

b) Respecto á la *apetición* que atribuye Leibniz á toda mónada, consiste en una tendencia, en un esfuerzo para pasar de una percepción á ótra, de un estado á otro estado superior al primero.

[1] Lo mismo pasa en el orden intelectual y moral; cada uno de nuestros pensamientos contiene algo de todo lo que hemos pensado alguna vez y de todo lo que pensaremos en adelante; y cada uno de nuestros actos influye sobre nuestros actos futuros, así como es, á su vez, una resultante de todo nuestro pasado.

Ya veremos más adelante cómo explica Leibniz todas estas acciones por medio de la *armonía preestablecida.*

3. Las mónadas existen en número absolutamente *incalculable,* y la menor partícula de materia contiene una infinidad de ellas. «Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas, y como un estanque cuajado de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también un jardín ó un estanque como esos.»

Y todas esas mónadas son *diferentes* únas de las ótras, de dónde el *principio de los indiscernibles,* según el cual no hay en la naturaleza dos seres, dos hojas de árbol, dos granos de arena, que sean absolutamente idénticos[1].

Sin embargo, las mónadas son todas *análogas,* en virtud del *principio de continuidad,* que no consiente hiatos en la creación: *Natura non agit saltatim*[2]. Todas ellas presentan los mismos caracteres y las mismas facultades esenciales, y sólo se diferencian por el grado de desarrollo de estas facultades.

Las mónadas forman, pues, una *jerarquía,* cuyos diferentes grados corresponden á su mayor ó menor actividad. Pues siendo la fuerza y la actividad la esencia misma del ser, son también su medida, y cuanto más obra un ser, más perfecto es.

4. Leibniz distingue cuatro órdenes principales de mónadas.

a) En el grado más bajo de la escala están las *mónadas desnudas,* caracterizadas por la inconsciencia de sus percepciones y por la absoluta fatalidad de sus apeticiones: son los elementos constitutivos de la materia bruta;

[1] En efecto, llevando cada mónada en sí, en forma de impresión más ó menos consciente, de recuerdo más ó menos vago, la historia de todo su pasado y la razón de todo su porvenir, no podría ser absolutamente idéntica á otra alguna, sino con la condición de haber tenido indefinidamente los mismos antecedentes, haber ocupado el mismo punto del espacio, etc., lo que implica contradicción.

[2] No hay hiato en la *extensión:* todo está lleno y el vacío es una quimera; no hay hiato en la *duración:* todos los sucesos se verifican, todo fenómeno tiene su razón suficiente en el que le precede; no hay hiato en la *perfección* de los seres; se pasa por una transición insensible de una especie á ótra; no hay hiato en el *progreso* del mundo, etc. Según Leibniz, el principio de continuidad es un corolario del principio de razón suficiente, pues no existe ninguna razón para que ciertas partes del espacio queden vacías y ótras no, ó para que ciertas partes de la duración sean más favorecidas que las ótras.

b) Las *mónadas sensitivas* están dotadas de percepciones conscientes ó *apercepciones,* y de apeticiones espontáneas ó *deseos;* tales son las almas de los brutos. Un animal está compuesto de una infinidad de mónadas desnudas regidas por una mónada sensitiva;

c) Las *mónadas racionales* se distinguen por la conciencia reflexiva de sus apercepciones; no representan solamente con más ó menos perfección el universo creado, como hacen las otras mónadas; por la razón, son también la imagen y el espejo de la divinidad; además, son *libres* en sus apeticiones y ellas mismas se determinan;

d) Finalmente, la *mónada suprema,* Dios, que es infinito en sus conocimientos, y en quien se confunde la apetición con la acción. En una palabra, para Leibniz, todos los seres se superponen por gradaciones insensibles y sin ninguna solución de continuidad desde el más humilde hasta el más perfecto[1].

§ 2. La *armonía preestablecida.* — Ya hemos expuesto esta teoría, al hablar de la unión del alma con el cuerpo; pero sería desconocer su alcance, restringirla sólo á la explicación de ese hecho particular; en realidad, aplícase al problema general de la comunicación de las substancias creadas.

1. Parece á primera vista que la solución de este problema hubiera debido ser muy fácil para Leibniz, que al dualismo irreconciliable de la extensión y del pensamiento había substituído la noción única de fuerza. ¿Qué cosa más fácil, en efecto, que admitir la acción recíproca de una fuerza sobre otra fuerza? Sin embargo, además del prejuicio cartesiano que le domina siempre sin saberlo, Leibniz se encuentra atado por la dificultad de explicar cómo una acción empezada en un ser puede pasar y terminar en otro ser.

En efecto, dice, la acción no es más que el ser que obra; y, desde luego, para admitir que una acción tenga su término fuera de sí misma, habría que suponer que el

[1] Esta concepción parece acercarse a las teorías evolucionistas y transformistas, que admiten también el pase gradual é insensible de un organismo á ótro; pero hay esta diferencia esencial que, para Leibniz, ese parentesco entre las especies es puramente ideal, fundado únicamente en la semejanza, mientras que, para Herberto Spéncer, es fisiológico y genealógico, naciendo las especies realmente únas de las ótras.

ser obra donde no está, ó que él mismo pasa á otro ser: dos hipótesis igualmente inadmisibles. Leibniz concluye de todo ello que toda acción creada es necesariamente *inmanente* y que no sale del ser en que se verifica.

Síguese de ahí que la mónada, aunque esencialmente activa, no puede obrar sino sobre sí misma; es un pequeño mundo aparte absolutamente cerrado, que no conoce lo que está fuera de ella, y que no obra fuera de ella. *Las mónadas no tienen ventanas,* dice Leibniz, *por donde nada pueda entrar ni salir;* ellas *evolucionan* dentro de sí mismas por un encadenamiento de percepciones sucesivas, cuyo primer término ha sido puesto en ellas por el Creador como ley de su desenvolvimiento. En una palabra, cada mónada se conduce como si no existiesen en el mundo más que ella y Dios; pues sólo la mónada suprema puede obrar directamente sobre las demás mónadas.

2. ¿Cómo explicar entonces la conformidad y la correspondencia tan constante que observamos entre sus movimientos? Leibniz lo explica por su famosa teoría de la *armonía preestablecida.*

Desde la eternidad, Dios ha reglado y armonizado de un modo tan perfecto las acciones de todas las criaturas, que su conformidad es tan infalible como si obrasen efectivamente las únas sobre las ótras. Supongamos dos relojes tan bien concertados que señalen siempre la misma hora; según lo que se ha dicho más arriba, este concierto no puede explicarse sino por la acción del úno sobre el ótro. Por otra parte, recurrir á una intervención continua del relojero, como lo hace Malebranche, sería asimilar á Dios con un obrero poco hábil, ocupado sin cesar en retocar su obra. Luego, sólo queda admitir que los relojes han sido tan bien arreglados de antemano, que concierten necesariamente en lo sucesivo. Tal es la hipótesis de la *armonía preestablecida.*

La conclusión es que las acciones de las criaturas sólo son paralelas, que las relaciones de causalidad entre substancias creadas se limitan de hecho á coincidencias establecidas por un acto inicial de Dios entre sus relaciones correlativas y simultáneas.

§ 3. *Teodicea* y *optimismo.* — 1. Leibniz demuestra la existencia de Dios, *à priori* primero, por el análisis de la idea de perfecto; pretende, sin embargo, que este argu-

mento pide ser completado, y que, antes de concluir la existencia del ser perfecto, hay que probar que éste es posible, y que su idea no implica ninguna contradicción.

La demuestra *à posteriori,* por el *principio de razón suficiente,* no teniendo los seres que componen el mundo en sí mismos su razón de existir; en fin, por la *armonía preestablecida,* suponiendo el orden del mundo un organizador capaz de prever y reglar con anticipación las relaciones de cada ser con todos los demás.

2. Leibniz determina las perfecciones divinas según las que se encuentran en nosotros mismos. « Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas; pero Él las posee sin limitación; es un océano del cual nosotros no hemos recibido más que unas gotas; en nosotros hay algún poder, algún conocimiento, alguna bondad, pero todo ello reside enteramente en Dios. »

3. Por lo que hace al *optimismo,* Leibniz ve en él una simple consecuencia del *principio de razón suficiente* aplicado á la libertad divina. Dios, infinitamente sabio, no puede hacer nada sin razón. Ahora bien, no hay ninguna razón imaginable por la que, conociendo Dios todos los mundos posibles y pudiendo realizarlos todos con la misma facilidad, no haya preferido el mejor. El mundo actual es, pues, el mejor de los mundos posibles.

4. En la metafísica hemos visto cómo pretende Leibniz conciliar su optimismo con la existencia del mal. En definitiva, el mal físico y el mal moral se reducen al mal metafísico, el cual, no siendo en el fondo más que el límite, se encuentra necesariamente implicado en toda existencia creada. Pero por la *apetición* que impulsa á toda mónada á elevarse sin cesar á una perfección superior, este límite tiende continuamente á retroceder y el mal á disminuir. Y he ahí cómo este deseo de lo mejor, que es el fondo de toda actividad creada, llega á ser el principio de la perfectibilidad indefinida que es la eterna ley del universo.

APÉNDICE

Leibniz y Descartes.

Por más que Leibniz se defienda á si mismo y en diversas ocasiones de no ser cartesiano: *fateor me nil minus esse quam cartesianum,* no se puede negar que tiene muchos puntos de contacto con Descartes por su espíritu, por su método y por sus tendencias. Agreguemos también que es un discípulo de genio, que acompaña más bien á su maestro, en vez de seguirlo, y que no vacila en abandonarlo y aún en contradecirlo, cuando cree que la verdad así lo exige: *amicus Plato, sed magis amica veritas.* Entre otros muchos rasgos, Leibniz tiene esa semejanza con el gran estagirita.

I. — En el método, sobre todo, es dónde más se manifiesta el cartesianismo de Leibniz.

1. También él es matemático en filosofía; él también emplea con preferencia la intuición y la deducción racionales, y, al igual de Descartes, pretende descender de las causas á los efectos, y deducir las consecuencias de los principios. Sin embargo, si no le concede á la observación el valor de un método, al menos modera el *apriorismo* cartesiano por una parte más amplia dada á la experiencia; y, al principio puramente analítico de contradicción, añade el principio de razón suficiente, tan rigoroso pero más fecundo, que lo mantiene en contacto más directo con la realidad.

2. Un punto en el cual el contraste es absoluto entre el maestro y el discípulo, es la cuestión de las autoridades y el servicio que éstas pueden prestar al filósofo. Tanto como Descartes las ignora ó las desdeña, otro tanto las conoce Leibniz y las aprecia. En todas las cosas busca el testimonio de los que le han precedido, no para contentarse con él, ó por vana erudición, sino como él mismo lo dice, *para tomar el mejor de los caminos é ir más lejos todavía.* Reconoce que existe una filosofía eterna, *perennis quædam philosophia,* cuyos elementos se encuentran esparcidos en todos los sistemas, y que, buscando sus huellas entre los antiguos, *se sacaría el oro del barro, el diamante de la mina, la luz de las tinieblas;* de ahí, el carácter de eclecticismo inteligente y conciliador que distingue á la filosofía de Leibniz, y que contrasta de una manera tan chocante con la marcha solitaria de Descartes.

II. — Por lo que hace al sistema propiamente dicho, las divergencias se multiplican, y muchas son fundamentales.

1. Fuera de Dios y de las almas, Descartes no admite mas que extensión y movimiento; las ciencias de la naturaleza se reducen para él á la geometría y á la mecánica. Leibniz, ilustrado por las conclusiones de Malebranche y de Spinosa, comprende el peligro que hay en disminuir de ese modo la actividad de la criatura, y, á la noción abstracta y puramente pasiva de *extensión,* substituye la noción esencialmente activa de *fuerza.* Según él, no hay dos clases de substancia, no hay más que una, cuya actividad constituye toda su esencia; pues *ser,* es *obrar, quod non agit, nec existit.* Toda substancia, sea cual fuere, material ó espiritual, es, pues, esencialmente una *fuerza,* y esas fuerzas que existen en número ilimitado en forma de mónadas, constituyen la universalidad de las cosas. Leibniz se lisonjea de escapar de ese modo, de la unidad de substancia que hace el panteismo de Spinosa, y del dualismo irreducible del pensamiento y de la extensión que es el gran error metafísico de Descartes.

2. El movimiento mismo, en el cual no veía Descartes más que un simple cambio de relaciones y de posiciones sucesivas, es para él una *tendencia*, un *esfuerzo*. En efecto, dice, en la hipótesis cartesiana, no hay ya ninguna diferencia entre un cuerpo en movimiento y un cuerpo en reposo en cada uno de los lugares que ocupa sucesivamente; hay que agregar, pues, que, en cada lugar que ocupa, *tiende* á pasar á otro lugar; y con eso reemplaza Leibniz el puro *mecanismo* de Descartes con el *dinamismo*. *Omnia apud me geometrice fiunt*, decía Descartes; Leibniz dice: *omnia* ἀπὸ τοῦ δυναμίκου *derivo*.

3. Hay que confesar, sin embargo, que Leibniz no evita un escollo sino para dar en ótro. Al definir el alma por el pensamiento y la materia por la extensión, Descartes introduce en la naturaleza un hiato insalvable; á su vez, reduciendo toda substancia á la *fuerza*, Leibniz suprime toda diferencia esencial entre el espíritu y la materia, para no dejar subsistir en ella sino el más y el menos. Si con Descartes no se llega á unir el alma con el cuerpo, se pregunta con Leibniz en qué difiere éste de aquélla. Más aún, la materia, que para el primero es absolutamente inerte y pasiva, aparece en el segundo capaz de percepción y de apetición, y participa en cierta medida de la naturaleza y de la misma actividad del alma. En una palabra, si la tendencia de Descartes es aniquilar la materia, la de Leibniz es espiritualizarla.

4. Estos dos grandes ingenios se separan también en la cuestión de la voluntad. Descartes le concede mucho; puede decirse que Leibniz no le da lo suficiente; con el primero, degenera en independencia, mientras que el segundo la somete á las leyes del determinismo.

En efecto, atribuyendo á la voluntad el poder de juzgar, Descartes rompe en gran parte los lazos que la subordinan á la inteligencia; además, se atreve á sostener que las verdades necesarias dependen de un decreto arbitrario de Dios, y de tal modo que, si Dios hubiera querido, habría podido hacer que *los tres ángulos de un triángulo no fuesen igual á dos rectos;* opinión contra la que Leibniz protesta enérgicamente, distinguiendo con razón las verdades contingentes y *de hecho*, que dependen de la voluntad libre de Dios, y las verdades necesarias y *de principio*, que dependen de su misma naturaleza y de su razón eterna. Dios quiere, sin duda, las únas y las ótras, pero con esta diferencia que las primeras no existan sino porque así lo quiere Dios, mientras que Dios no quiere las segundas sino porque ellas están conformes con su razón eterna y porque no podría dejar de quererlas sin negarse á sí mismo.

Á su vez, Leibniz restringe más de lo que debiera el dominio de la libertad humana por su *determinismo* psicológico, y el dominio de la libertad divina por su *optimismo;* dos teorías que pretende deducir de su principio de razón suficiente, confundiendo, sin darse cuenta de ello, la razón que *basta* al acto, y la razón que *determina* el acto; y he ahí cómo la exageración de este principio viola la psicología de Leibniz, lo mismo que la exageración del principio de continuidad viola su metafísica.

En resumen, puede decirse que Leibniz es, como Aristóteles, más apto para alcanzar las relaciones de las cosas, al paso que Descartes es, como Platón, más dado á los contrastes. Á fuerza de perder de vista las analogías, el filósofo francés multiplica los hiatos y las oposiciones: oposición entre la materia y el espíritu, entre la idea y el ser, entre el sentido y la razón, etc.; al contrario, llevando á su extremo su principio de continuidad, Leibniz llega á colmar todos los vacíos y á no ver entre los seres más que matices y gradaciones insensibles.

TERCER PERÍODO

EL SIGLO DÉCIMONONO

El fin del siglo XVIII se señaló por una reacción general contra el empirismo y sus consecuencias.

En Inglaterra, Tomás Reid se alza en nombre del *buen sentido* contra el idealismo de Berkeley y el fenomenismo de Hume; en Alemania, Kant emprende la *crítica* de nuestras facultades de conocer, á fin de determinar su poder y autoridad; en Francia, Maine de Birán, por su profundo análisis del sentimiento del *esfuerzo,* sacude definitivamente el yugo de Condillac y del sensualismo.

Este período de reacción alcanza hasta mediados del siglo XIX, en que reaparece el empirismo bajo la forma de asociacionismo en Inglaterra y de positivismo en Francia; mientras que, por su parte, Víctor Cousín se jacta, con su eclecticismo, de volver á la tradición de Descartes y de Leibniz, completada con las profundas investigaciones de Kant, y enriquecida con los ingeniosos análisis de la escuela escocesa.

Caracterizaremos rápidamente cada una de estas etapas del pensamiento moderno, reservándonos estudiar con alguna detención á Kant, que es incontestablemente el filósofo más notable de este período.

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA EN INGLATERRA

ART. I. — *La filosofía escocesa.*

§ 1. — Tomás Reid (1710-1796) puede ser considerado como el fundador de la escuela psicológica escocesa [1].

1. Sus principales obras son: *Investigaciones sobre el entendimiento humano; Ensayos sobre las facultades intelectuales,* y *Ensayos sobre las facultades activas del hombre.*

T. Reid había abrazado al principio el idealismo de Berkeley; pero, como él mismo dice, «la lectura de las obras de Hume introdujo la perturbación y la agitación en su vida, tan tranquila hasta aquel momento, y le inspiró el designio de reivindicar los derechos de la razón contra las negaciones del escepticismo.»

Desde entonces, toda su filosofía puede considerarse como una reacción, no sólo contra el fenomenismo de Hume, sino también contra el empirismo de Locke, que es su fuente.

2 El programa de T. Reid puede compendiarse en estos dos puntos:

a) Cultivar la psicología como una ciencia de hechos, adaptando á la observación por la conciencia los procedimientos del método baconiano, tan fecundos en las ciencias físicas;

b) Renunciar á las especulaciones metafísicas, y contentarse con apelar de ellas al sentido común y á la creencia general, en todas las cuestiones relativas á la legitimidad de nuestras facultades y al valor de nuestros conocimientos.

— La primera parte de este programa ha sido desempeñada con bastante felicidad, y nos ha valido muchos análisis ingeniosos y delicados que constituyen el mérito principal de la filosofía escocesa.

[1] Se puede distinguir una escuela escocesa doble: la escuela *psicológica*, que, con T. Reid, Dugald Stéwart, Hámilton y ótros, se propone reaccionar contra el empirismo de Locke y el fenomenismo de Hume; y la escuela *moral*, representada por Hútcheson, Adán Smith, etc., que reacciona contra la moral del interés egoista, substituyéndola con los motivos de sentimiento.

Respecto á la segunda, esa afectación de reducirlo todo al sentido común contribuye, sin duda, á la claridad y sencillez de los resúmenes, pero los condena á ser superficiales, privándolos así de todo carácter estrictamente filosófico.

§ 2. — 1. Reid se contrae primero á refutar la famosa teoría de las *ideas representativas,* de donde Berkeley y Hume han deducido lógicamente sus sistemas. Demuestra:

a) Que no se apoya en ninguna prueba positiva;

b) Que las consecuencias que fluyen de ella son tan contrarias al buen sentido vulgar como á los principios de la filosofía;

c) Que al suponer un intermediario distinto á la vez del sujeto que percibe y del objeto percibido, Locke no hace más que realizar una abstracción.

Y se declara en favor de la percepción inmediata del mundo exterior.

Por lo demás, Reid atribuye la misma autoridad á todas nuestras facultades de conocer: sentidos, conciencia y razón. Apela á la creencia constante del género humano, y ve en la legitimidad de nuestras facultades un hecho primero que hay que admitir sin demostración, no porque sea obscuro, sino, al contrario, porque no tiene ninguna necesidad de ella, por la misma razón de su evidencia.

2. Reid ataca también la teoría de la *tabla rasa,* sacando á luz las verdades *à priori* que encontramos siempre al lado de las verdades experimentales, y demuestra sus caracteres de universalidad y de inmutabilidad. Forma una larga lista de los principios de razón: principios lógicos, matemáticos, estéticos, morales, etc.; pero omite reducirlos á principios verdaderamente primeros. De hecho, la razón se reduce para él al *sentido común,* es decir, á un conjunto de verdades independientes de la sensación, sobre las cuales se apoya la creencia universal en la realidad del mundo exterior, del alma y de Dios.

En fin, como ya hemos visto, la escuela escocesa multiplica sin medida el número de las facultades, y T. Reid se pronuncia por la libertad de indiferencia.

§ 3. — El sucesor y continuador de T. Reid es Dugald Stéwart (1753-1828). Á él se le debe la distinción de las asociaciones esenciales y de las asociaciones accidentales.

Más tarde, Hámilton (1788-1856) pretenderá combinar á T. Reid con Kant y conciliar la relatividad del conocimiento con la percepción inmediata del mundo exterior. Según él, lo absoluto, no sólo es incognoscible, sino también inconcebible.

ART. II. — *La filosofía inglesa contemporánea.*

En nuestros días, la filosofía inglesa tiende á abandonar la tradición de Reid para volver á las teorías de David Hume, es decir, á esa forma de positivismo psicológico que va á parar en el fenomenismo absoluto.

En el siglo XVIII, ya inaugura James Mill esa tendencia; él es el primero que pretende reducir todos los fenómenos del pensamiento á la asociación de ideas, y la misma asociación á la única ley de *continuidad.*

Pero estaba reservado á su hijo John Stuart Mill dar al sistema asociacionista su extensión y su aparente rigor científico [1].

§ 1. — 1. John Stuart Mill (1806-1873) ve en la *asociación* el fenómeno fundamental que explica todos los fenómenos de la vida del alma, poco más ó menos como la atracción explica todos los fenómenos de la materia bruta.

Según él, el mundo exterior es una simple *posibilidad de sensaciones asociadas las únas á las ótras,* y el yo un simple *grupo de estados de conciencia.* Ahora bien, no siendo la misma sensación más que un estado de conciencia, síguese de aquí que la distinción entre el mundo y el yo, entre la materia y el espíritu, es puramente artificial, y que todo se reduce en definiva á puros fenómenos de conciencia. Los pretendidos principios racionales no son, en suma, sino simples asociaciones hechas indisolubles por la costumbre: es la negación de toda metafísica.—Véase en *Metafísica* la refutación del *fenomenismo* (tomo II, pág. 337), y en *Psicología* la refutación del *asociacionismo* (tomo I, pág. 322.)

2. En Psicología, Stuart Mill niega la libertad por la razón que la conciencia, cuyo testimonio se invoca, nos

[1] "De hecho, el asociacionismo es una teoria puramente formal, que se limita á comprobar ciertos fenómenos mnemónicos, sin poder explicar en lo más mínimo su naturaleza, su origen, ni siquiera su manera de funcionar."—(Arturo Pennequin, *Introd. á la psicologia.*)

presenta bien lo que sentimos y hacemos actualmente, pero no lo que podríamos sentir y hacer.—Véase *La cuestión del libre albedrío* (tomo I, pág. 358.)

3. En Lógica, condena absolutamente el silogismo, en el que no quiere ver más que un círculo vicioso, y pretende que el único raciocinio valedero es la inducción que va de lo particular á lo particular. (Tomo I, pág. 353.)

4. En Moral, ya hemos visto como substituye Stuart Mill al interés personal de Bentham su teoría del *interés general,* y cómo cifra en la felicidad de la humanidad el soberano bien y la ley suprema de toda conducta moral y verdaderamente humana. (Tomo I, pág. 34.)

Por lo que hace á la conciencia moral y á la distinción del bien y del mal, las explica como los principios de razón, por una asociación hecha indisoluble entre nuestros actos y las consecuencias agradables ó perniciosas que ellos comportan. — Véase *Origen y naturaleza de la conciencia moral* (tomo II, pág. 34.)

§ 2.—Herberto Spéncer, nacido en 1820 y muerto en 1903, es en realidad el fundador del *evolucionismo;* pues es el primero en buscar dentro de la idea de *evolución,* que tomó de Lamarck, un principio de explicación universal.

Para él, lo absoluto es á la vez muy real y absolutamente incognoscible. Los fenómenos no son sino manifestaciones pasajeras de su existencia inmutable, y la ley fundamental que preside á su producción es la *evolución;* todo se forma por un pase insensible de lo homogéneo á lo heterogéneo, de lo simple á lo complejo, y el movimiento se transforma sucesivamente en vida, en sensación y en pensamiento. (Para la exposición del sistema, véase el Apéndice, al final de este tomo II.)

Ya hemos visto cómo pretende H. Spéncer completar el asociacionismo de Stuart Mill por el principio de la herencia, y explicar de ese modo, no sólo el instinto, sino también la razón y la moralidad. (Tomo I, pág. 325.)

El término á que tiende la evolución es ese estado de equilibrio final que resultará de la adaptación completa y definitiva del individuo y del medio, y constituirá así la perfecta felicidad.

—Pero volvamos atrás, y reanudemos el orden cronológico de los sistemas.

En suma, la reacción inaugurada por Reid había que-

dado superficial é ineficaz; la escuela escocesa no ha buscado determinar el origen de los principios de razón, su influencia sobre las diversas facultades del alma, y sobre todo no ha criticado su valor. Kant tiene la ambición de cumplir ese programa. ¿Cómo lo ha conseguido?

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA EN ALEMANIA. — M. KANT (1724-1804)[1]

ART. I. — *Vida y obras de Kant. — Carácter general de su filosofía.*

§ 1. — Manuel Kant nació en Kœnigsberg en 1724. Recibió su primera educación en el colegio *Fredericiano* y pasó cinco años en la Universidad de su ciudad natal. Después de haber ejercido durante una década las funciones de preceptor en muchas grandes familias de los alrededores, volvió á la Universidad para profesar en ella la astronomía y las matemáticas, y más tarde la lógica y la metafísica; en fin, fué nombrado rector, y falleció en 1804.

Por lo demás, ningún suceso notable vino á perturbar esa vida entera de trabajo y de meditación; Kant nunca se alejó de Kœnigsberg. Era de un carácter igual, afable, desinteresado, de una regularidad proverbial en sus costumbres, y nunca conoció más placeres que los del espíritu.

Los filósofos que parece ejercieron en él más influencia fueron Locke, Hume y J. J. Rousseau. La lectura de las obras de Hume fué, como lo dice él mismo, la que *lo despertó de su sueño dogmático;* los *Ensayos sobre el entendimiento humano* le sugirieron el designio de proseguir y profundizar el análisis de nuestras facultades; en fin, la inspiración de J. J. Rousseau es evidente en muchas de sus teorías relativas á la moral y á la educación.

§ 2. — Las tres obras principales de Kant, son: la *Crítica de la razón pura* (1781), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790.)

[1] Si se va á hacer caso sólo de las fechas, Kant pertenece indudablemente al siglo XVIII; pero por su influencia tiene señalado su lugar en el siglo XIX.

En la primera, analiza Kant la razón especulativa, es decir, el espíritu en general, por lo que conoce y por su capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso.

En la segunda, analiza la razón en cuanto se refiere á la acción, y en cuanto discierne lo que es necesario hacer y lo que conviene evitar.

Finalmente, en la tercera, analiza la razón considerándola como capaz de abarcar la finalidad de las cosas, de discernir lo bello de lo feo, y de experimentar emociones estéticas. Eso es lo que Kant entiende aquí por *juicio.*

Estas tres *Críticas* forman, pues, un conjunto y encierran la teoría completa de la inteligencia, de la voluntad y de la sensibilidad, del valor de sus datos, y de las condiciones de su ejercicio.

§ 3. — *Carácter* de la filosofía kantiana.

1. Hasta entonces los filósofos se habían contentado con aplicar directamente la razón al conocimiento de las cosas, sin preocuparse mucho de su verdadero alcance y de las condiciones de su legitimidad. Este método espontáneo, que es el del dogmatismo, viene á parar en contradicciones, de las que se prevale el escepticismo para concluir la impotencia radical de la razón. Kant inaugura el método *crítico;* propónese determinar una vez por todas el poder y los límites de nuestras facultades y poner un término á la lucha secular entre dogmáticos y escépticos.

En sí, el problema no es nuevo; fué ya propuesto por Descartes; Locke y Leibniz esbozaron una solución de él; pero, considerándolo Locke del punto de vista del empirismo, concede demasiado á la experiencia y, de ese modo, *sensualiza los conceptos del entendimiento;* á su vez, Leibniz, mirándolo del punto de vista del idealismo, concede demasiado á la razón, hasta el extremo de *intelectualizar los fenómenos sensibles.* Kant pretende colocarse en un punto de vista superior y, como dice él, *trascendental,* á fin de apreciar la parte de verdad y de error que contiene cada uno de los dos sistemas.

2. Las conclusiones de su crítica pueden formularse en las tres proposiciones siguientes:

a) Nosotros no conocemos las cosas tales como *son* en sí *(nóumenos),* sino sólo como se nos *representan (fenómenos);*

b) Las cosas se nos representan necesariamente revestidas de las *formas* de nuestra inteligencia; pues nuestro espíritu contiene en sí mismo las condiciones necesarias de todo conocimiento; en él, pues, y no en los objetos, es dónde hay que buscarlas;

c) Sin embargo, la idea del *deber* nos pone en relación directa con las cosas tales como son en sí mismas.

Las dos primeras conclusiones son las de la *Crítica de la razón pura.* Kant pretende de ese modo realizar en psicología una revolución análoga á la verificada por Copérnico en astronomía. Hasta ahora, dice, se hacía girar el espíritu al rededor de las cosas; la crítica demuestra que las cosas son las que giran al rededor del espíritu.

La tercera proposición, que concluye la *Crítica de la razón práctica,* consagra la primacía de ésta sobre la *razón pura.*

Por lo que hace á las conclusiones de la *Crítica del juicio,* son análogas á las de la *razón pura.* Según Kant, la *finalidad* y la *belleza* no son más que puntos de vista de nuestro espíritu, formas subjetivas de nuestra facultad de juzgar.

El estudio de la filosofía kantiana se reduce, pues, al análisis de las tres *Críticas* [1]

Art. II. — *Crítica de la razon pura.*

Después de haber hecho notar que todo conocimiento se reduce á un juicio, Kant distingue dos clases de juicio: los juicios *analíticos,* cuyo atributo se limita á desarrollar la compresión del sujeto, y los juicios *sintéticos,* en los que el atributo añade algo al sujeto. Los primeros son, indudablemente, muy ciertos y el espíritu no podría negarlos sin contradecirse, pero son puramente explicativos. Los segundos, al contrario, nos hacen adquirir nuevos conocimientos y, á este respecto, sólo interesan á la ciencia.

[1] En el decurso de esta obra, hemos tenido ocasión de exponer y criticar las principales teorías de Kant:

En Psicología, su teoría de las *formas subjetivas (Principios directivos del conocimiento. Parte histórica, sistemas idealistas,* tomo I, pág. 335.)

En Moral, su teoría de la *autonomía de la voluntad (Moral General. Parte histórica. sistemas racionales,* tomo II, pág. 109.)

En Metafísica, su *relativismo subjetivo,* (tomo II, pág. 276.)

Á esas citas nos remitimos, contentándonos con recordar aquí lo que es necesario para la inteligencia del sistema

Los juicios *sintéticos* son *à priori* ó *à posteriori,* según que la relación haya sido afirmada antes ó después de toda experiencia. Bastando la experiencia para dar cuenta de estos últimos, falta, pues, explicar el origen, y el valor de los juicios sintéticos *à priori.* Ése es, precisamente, el objeto de la *Crítica de la razón pura.*

Tres facultades concurren en la formación del conocimiento: la *sensibilidad,* el *entendimiento* y la *razón.* La *Crítica de la razón pura* comprende, pues, la crítica de cada una de estas facultades.

§ 1. — Crítica de la *sensibilidad* ó *Estética transcendental* (αἴσθησις, *sensación.)*

1. La *sensibilidad* es la facultad de recibir las impresiones que producen en nosotros los objetos. Es *externa* ó *interna,* según que se ejerce por los sentidos ó por la conciencia.

Ahora bien, dice Kant, si en los datos de la sensibilidad separamos todo lo que hay de contingente y variable, quedan, como elemento universal, constante y necesario, dos formas, el *espacio* y el *tiempo,* en las cuales vienen á encuadrarse todos los datos de los sentidos y de la conciencia. Así, nosotros no podemos percibir, ni concebir siquiera un objeto ó un fenómeno sensible sino á condición de colocarlo *al lado* de ótro, esto es, en el *espacio;* y no podemos concebir un hecho de conciencia sin representárnoslo como que ha pasado *á continuación* de ótro, esto es, en *el tiempo.* Los seres y los fenómenos sensibles pueden variar al infinito, el espacio y el tiempo permanecen constantes é idénticos.

El *tiempo* es, pues, la forma inmediata de los datos de la conciencia y la forma mediata de los datos de los sentidos, puesto que los fenómenos exteriores no existen para nosotros sino pasando por la conciencia; y el *espacio* es la forma exclusiva de los datos de la percepción externa [1].

2. Respecto al origen y valor de estas dos ideas, es evidente que no podrían ser *à posteriori,* puesto que la experiencia sólo da el elemento contingente y variable del conocimiento. Ellas son, pues, *à priori* y, como tales, representan leyes y formas de nuestro espíritu; desde luego

[1] Percibir, para Kant, es exteriorizar la materia dada por la sensación, aplicándole la forma *extensa.*

su necesidad es puramente subjetiva, y nada nos autoriza á ver en ellas leyes de la realidad y á afirmar que los objetos existen realmente en el tiempo y en el espacio.

De ahí resulta que la sensibilidad nos muestra las cosas, no como son en sí mismas (νούμενα), sino sólo como se nos representan (φαινόμενα). Tal es la conclusión de la *Estética Transcendental.*

§ 2. — Crítica del *entendimiento* ó *Analítica transcendental.*

Las intuiciones de la sensibilidad no constituyen aún el conocimiento propiamente dicho; las cosas, para ser *comprendidas,* requieren estar ligadas entre sí por medio de afirmaciones: ése es el objeto del entendimiento.

1. La sensibilidad es una facultad pasiva y receptiva que se limita á transformar en *intuiciones* las impresiones sensibles, encuadrándolas en las formas del espacio y del tiempo; mientras que el entendimiento es una facultad activa que transforma las intuiciones en *juicios.* Por lo demás, no tiene ningún objeto propio, ningún contenido; es puramente *formal;* su papel se reduce á enlazar los fenómenos y á reducir á la unidad la multiplicidad de la experiencia.

Para determinar la parte del entendimiento puro en el conocimiento, basta, pues, con analizar nuestros juicios y con discernir el elemento necesario, invariable y, por consiguiente, *à priori* que éstos contienen.

Ahora bien, todo juicio es necesariamente particular ó general, esto es, tiene una *cantidad;* es afirmativo ó negativo, es decir, tiene una *modalidad;* es hipotético ó apodíctico, tiene una *cualidad;* en fin, se refiere á la *causa,* al *fin,* á la *substancia,* en otros términos, expresa una *relación;* pues nosotros no podemos reducir á la unidad los datos de la experiencia, á menos de suponer en las cosas cierto fondo permanente que llamamos *substancia,* y una dependencia necesaria que llamamos *finalidad* y *causalidad.* De ahí, cuatro *formas à priori* del entendimiento, las cuales, subdividiéndose cada una en tres, dan doce conceptos ó categorías:

a) La *cantidad,* á la cual se refieren la *unidad,* la *pluralidad,* la *totalidad;*

b) La *cualidad,* que comprende la *realidad,* la *negación,* la *limitación;*

c) La *modalidad,* que abraza la *posibilidad,* la *existencia,* la *necesidad;*

d) La *relación,* que comprende las relaciones de *substancia* á *modo,* de *causa* á *efecto,* de *acción* á *reacción.*[1]

2. ¿Cuál es el valor de esas categorías, y, por consiguiente, de los juicios á que dan forma y solidez? Aquí también, la necesidad es puramente subjetiva; pues de que las cosas se nos representen bajo la forma de cualidad, de cantidad, de substancia ó de causa, no se sigue de ningún modo que ellas lo sean en sí, y no tenemos ningún derecho de deducir de la apariencia la realidad, ó, como dice Kant, del orden de los fenómenos el orden de los nóumenos. La consecuencia es que la ciencia indudablemente es posible, así como los juicios sintéticos *à priori:* pero con la condición que no se le reconozca más que un valor puramente *fenomenal.*

—Así es cómo Kant pretende resolver el debate entre empíricos y racionalistas, entre dogmáticos y escépticos.

De por sí, ni la experiencia sola, ni sólo la razón podrían fundar el conocimiento y constituir la ciencia. Sin los conceptos del entendimiento, las intuiciones son *ciegas,* y sin las intuiciones de la sensibilidad, los conceptos son *hueros;* pues los fenómenos sólo llegan á ser objeto de conocimiento cuando el espíritu les aplica sus formas. El racionalismo y el empirismo encierran, pues, cada uno una parte de verdad.

Á su vez, los dogmáticos tienen razón en sostener la legitimidad de la certeza y el valor de la ciencia; pero los escépticos también la tienen en pretender que esta certeza y este valor no ultrapasen la esfera de la experiencia, y que, al aventurarse en el mundo de los nóumenos para especular sobre las cosas en sí mismas, no se asemeje la razón á una paloma que pretendiera volar en el vacío.

Tal es el resultado de la segunda parte de la *Crítica de la razón pura,* que designa Kant con el nombre de *Analítica transcendental.*

§ 3. Crítica de la *razón* ó *Dialéctica transcendental.*

1. La sensibilidad ha reducido á la unidad de las intui-

[1] Ya se ve cuánto hay de convencional en semejante clasificación. En general, lo arbitrario, las complicaciones inútiles y un amor exagerado por la simetría, son los grandes defectos del sistema de Kant.

ciones las impresiones sensibles, encuadrándolas en sus formas *à priori* de *espacio* y de *tiempo;* á su vez, el entendimiento ha reducido á la unidad de los juicios las intuiciones sensibles, aplicándoles sus conceptos *à priori.* Queda por terminar la obra del pensamiento, reduciendo los juicios mismos á la mayor unidad posible: es ésta la tarea de la razón propiamente dicha.

Consíguelo mediante tres ideas que Kant denomina *conceptos racionales* ó *ideas transcendentales,* á saber: el *alma,* el *universo, Dios.*

En efecto, la condición suprema de lo que pasa *en nosotros,* es *el alma;* la condición suprema de lo que pasa *al rededor de nosotros,* es el *universo;* y la condición última del alma misma y del universo, es *Dios;* pues lo finito supone lo infinito, y lo relativo, lo absoluto.

2. ¿Cuál es el valor de estas tres ideas? — Kant no ve en ellas más que síntesis *à priori* de la razón, puro efecto de la necesidad que sentimos de llegar á un encadenamiento total, cosmológico, psicológico, y teológico, de los fenómenos. Estas tres ideas racionales no responden, pues, á ninguna realidad objetiva, ni más ni menos que los conceptos del entendimiento ó las formas de la sensibilidad no son de hecho más que hipótesis irrealizables.

a) Así, lo que nosotros llamamos *alma,* no es más que la idea de la unidad del pensamiento que se presenta á la conciencia en la multiplicidad de los fenómenos. Concluir de este yo aparente y *fenomenal* la existencia de un yo substancial y *noumenal* sería transformar el juicio analítico, que no hace más que desarrollar el concepto del pensamiento, en un juicio sintético presentando el *yo,* del cual tengo conciencia, como si fuera de por sí una substancia realmente una é idéntica;

b) Lo mismo sucede con la idea de universo; desde que la razón pretende atribuirle un valor objetivo, cae en contradicciones inescrutables, que Kant llama *antinomias.* De éstas cuenta cuatro principales, á saber:

— El universo es eterno en duración é infinito en extensión;
El universo es finito en extensión y en duración.
— La materia es divisible hasta el infinito *(Descartes);*
La materia se compone de elementos simples é indivisibles *(Leibniz.)*
— Existen causas libres;

No hay causas libres; todo está necesariamente ligado.

—La serie de las causas es limitada; el mundo supone un ser primero y necesario;

La serie de las causas es ilimitada; no existe ser necesario.

Según Kant, militan en pro de estas diversas proposiciones razones de igual valor; y el único medio para no caer en contradicción, es distinguir absolutamente el orden fenomenal y el orden noumenal, y no atribuir á las ideas de espacio y de tiempo, de causa y de substancia, más que un valor puramente subjetivo;

c) Respecto á la existencia real de Dios, la teología racional pretende, sí, demostrarla, pero ninguno de sus argumentos resiste á la crítica.

El argumento *cosmológico (à contingentia mundi)* supone gratuitamente el valor objetivo del principio de causalidad, y la necesidad de llegar en toda serie de causas á una causa primera.

El argumento *teleológico (por las causas finales)* supone el valor objetivo del principio de finalidad, é incurre además en el paralogismo de deducir de un efecto finito una causa infinita.

En fin, el argumento *ontológico (por el análisis de la idea de perfecto)* es un puro sofisma que pasa indebidamente del orden ideal al orden real[1].

En una palabra, la *Dialéctica transcendental* condena absolutamente toda especulación metafísica.

La conclusión general de la *Crítica de la razón pura,* es que es imposible demostrar la legitimidad de ningún juicio *sintético à priori;* y, por consiguiente, que nuestro conocimiento está necesariamente limitado á los juicios *sintéticos à posteriori,* esto es, á las verdades de la experiencia.

Ahora bien, estas verdades no nos representan los ob-

[1] No quiere decir esto que Kant niegue la existencia de Dios; sólo pretende que en el orden de los *fenómenos* (es decir, de los conocimientos que resultan de la síntesis de los datos de la experiencia y de la forma subjetiva), nos es tan difícil demostrarla como refutarla; ésa es una de las antinomias señaladas más arriba. Por lo demás, en el orden de los *nóumenos* (esto es, de las cosas *en sí),* del que depende esencialmente la causa primera, Dios es posible siempre, aunque nada podamos decir nosotros sobre esto.

jetos tales como son en sí, sino sólo como se nos aparecen á través de las formas y conceptos de nuestro espíritu; por otra parte, no teniendo estas formas y estos conceptos ningún valor objetivo, síguese de ahí que la razón humana es impotente para salir de sí misma y para afirmar nada de la realidad de las cosas. Éste es el *subjetivismo transcendental.*

ART. III. — *Crítica de la razón práctica.*

La razón especulativa no es toda la razón; al lado de los principios directivos del conocimiento, están los principios directivos de la conducta moral.

De las tres cuestiones que, según Kant, resumen toda la filosofía: *¿Qué podemos saber?; qué debemos hacer?; qué podemos esperar?,* sólo la primera ha sido resuelta por la *Crítica de la razón pura;* falta contestar á las otras dos; y ése es el objeto de la *Crítica de la razón práctica.*

Ésta se propone ante todo determinar el principio del deber y la naturaleza del soberano bien al cual debemos tender; y, haciendo esto, alcanza este otro resultado, restablecer varias verdades capitales, discutidas por la *Crítica de la razón pura,* á saber: la libertad del hombre, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

§ 1. — 1. El deber se impone á nosotros en forma *imperativa categórica.* Pero, según Kant, esta idea del deber se distingue de todas las demás porque tiene un valor objetivo absoluto.

En efecto, dice, no puede ser una simple forma de mi pensamiento, porque ella me ordena; es, pues, superior á mí, y desde luego no puedo negarle un valor objetivo. De esta manera nos hallamos en posesión de un juicio sintético *à priori* que podemos y debemos mirar como legítimo; pero este juicio es único; helo aquí: *el hombre está sometido á la ley moral.*

2. ¿En qué consisten el deber y el soberano bien? En la *buena voluntad,* es decir, en la voluntad libre y racional. «No hay más que una cosa en el mundo, y aun fuera del mundo, que tenga un valor absoluto: la buena voluntad. No saca su bondad... de su aptitud para conseguir tal ó cual objeto propuesto, sino sólo del buen querer, esto es, de sí misma.»

Ahora bien, esta voluntad libre y racional no es otra cosa que la persona humana; de dónde, esta fórmula del saber: *Obra de modo que trates siempre á la humanidad, en ti y en el prójimo, como un fin, y no como un medio.*

3. La voluntad es, pues, á la vez *sujeto y objeto* del deber: *ella* debe quererse *á sí misma.* Es también el principio de su autoridad; ella es la que se manda á sí misma ser libre y racional: *Obra como si fueras legislador á la vez que súbdito en la república de las voluntades.*

Y Kant indica este criterio infalible para discernir las acciones que están conformes con este ideal de las que no lo están: *Obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser erigida como ley universal.*

Tal es, en resumen, la teoría kantiana de la *autonomía de la voluntad* ó de la *universalidad del querer.*

§ 2. Los *postulados de la razón práctica.* — Si el deber es absoluta y objetivamente cierto, síguese de ahí que las condiciones de su posibilidad también lo son necesariamente. Pues el imperativo categórico supone varias verdades sin las cuales sería inconcebible; estas verdades son precisamente las que Kant denomina *postulados de la razón práctica.*

1. Así, el *deber* implica el *poder* de hacer ó no hacer la cosa mandada: *Yo debo, luego puedo;* sin libertad no hay obligación. La *libertad* humana, tal es el primer postulado de la razón práctica; es para nosotros un deber creer en la *libertad,* sin la cual no existiría el deber[1].

[1] Importa comprender bien cómo Kant entiende y demuestra la libertad y cómo concuerda las conclusiones de la razón práctica con las de la razón especulativa.

Distingamos, desde luego, al hombre como *fenómeno,* y al hombre como *nóumeno.* El hombre, tal como *se representa* á los demás y tal como *se representa* á sí mismo por el sentido íntimo, no es en realidad más que el fenómeno de sí mismo, es decir, de una cosa desconocida en sí; pues se percibe necesariamente á través de las formas subjetivas de su espíritu. Todas las acciones del hombre-fenómeno, cayendo en el tiempo y bajo el concepto subjetivo de la causalidad, están sometidas á la ley de un encadenamiento necesario; la libertad no existe, pues, para él. Pero no tenemos el derecho de aplicar al hombre-nóumeno, es decir, al hombre en sí, lo que afirmamos respecto del hombre-fenómeno, esto es, del hombre tal como se nos representa; y, por consiguiente, puede suceder que el hombre-nóumeno sea libre. He ahí la conclusión de la *razón pura:* la libertad en sí es *posible.*

Á su vez, la *Crítica de la razón práctica* establece que la libertad es *necesaria;* pues el deber no tiene sentido sino por ella; lo exige, pues, y con eso le

2. Por otra parte, el ideal de perfección que *debemos* querer no se realiza en esta vida; es menester, pues, que lo sea en ótra, y desde luego la *inmortalidad del alma* se presenta como segundo postulado de la razón práctica. Es un *deber* para nosotros creer en la inmortalidad, sin la cual no podríamos cumplir plenamente nuestro destino.

3. Finalmente, nosotros concebimos una relación necesaria entre la moralidad y la felicidad; ahora bien, la naturaleza es impotente para realizar plenamente esta unión. Menester es, pues, que exista un ser superior á la naturaleza, bastante sabio para apreciar con justicia el mérito del ser moral, bastante santo y bastante poderoso para repartir la dicha en proporción exacta con la virtud. La *existencia de Dios,* tal es el tercer postulado de la razón práctica. Es un *deber* para nosotros creer en Dios, sin el cual la virtud no sería definitivamente feliz.

Y he ahí cómo la idea del deber nos introduce en el mundo de las realidades, del cual debe ser excluída la razón especulativa. En ese sentido es en el que la razón práctica *merece la primacía* sobre la razón pura; pues, lejos de depender de la metafísica, la moral le da solidez y la hace posible.

Sin embargo, la inmortalidad, la libertad, Dios, no llegan á ser por eso objetos de conocimiento y de ciencia; quedan siendo objetos de fe y de creencia. Pues, notémoslo bien, Kant no demuestra esas verdades, sólo las *postula,* nosotros *no sabemos,* propiamente hablando, si Dios existe, si el alma es inmortal; todo eso es incognoscible en sí é incomprensible; pero lo *creemos,* porque todo eso es la condición de la posibilidad del deber.

comunica su certeza; por lo mismo, nosotros podemos, sin temor de violar las leyes de la razón, afirmar su existencia. El hombre-nóumeno es, pues, libre de una libertad *noumenal,* por más que el hombre *parezca* fatalmente determinado, esto es, por más que el hombre-fenómeno no sea libre.

De igual manera pretende resolver Kant las demás antinomias. Presenta al *nóumeno* como un ser en sí, á la vez enteramente posible é incognoscible, de modo que la razón práctica pueda afirmarlo siempre, sin que la razón especulativa tenga derecho para negarlo.

— Fácil es refutar esta pretendida libertad noumenal, aun del punto de vista kantiano. En efecto, una de dos: ó la ley moral, en la cual se funda Kant para establecer la libertad, es la ley moral del mundo noumenal, y entonces carece de influencia posible sobre el mundo fenomenal que es regido por la necesidad absoluta, y á la cual no está sometido el hombre-fenómeno; ó es la ey moral del mundo fenomenal, y en este caso el nombre fenómeno que está sometido á ella, debe ser libre para poder observarla.

Por lo demás, estos dos mundos de la ciencia y de la fe moral se oponen sin contradecirse, porque no son del mismo orden. La ciencia, esto es, la certeza objetiva, no va más allá del orden de los fenómenos; en cuanto al orden de los nóumenos, no es susceptible sino de creencia, ó de fe, la cual constituye una certeza subjetivamente suficiente, pero objetivamente insuficiente[1].

El deber se convierte así en el fundamento inconmovible de todas las creencias que sobrepujan á la experiencia. *He debido,* dice Kant, *abolir la ciencia para edificar la fe.* Éste es el resumen exacto de sus dos primeras *Críticas.*

Art. IV. — *Crítica del juicio.*

Esta tercera parte de la obra kantiana tiene por objeto determinar la naturaleza y el valor de la *finalidad.* Kant distingue dos clases: la finalidad de los *seres,* objeto del *juicio teleológico,* y la finalidad de lo *bello,* objeto del *juicio estético;* de donde, las dos partes de esta tercera *Crítica.*

§ 1. El *juicio estético.* — 1. Lo *bello,* según Kant, resulta del acuerdo armónico entre una forma sensible *imaginada* para expresar una idea, y una idea *concebida* para ser expresada por una forma; por eso lo define así: *aquello que satisface al libre juego de la imaginación, sin estar en desacuerdo con las leyes del entendimiento.*

El objeto bello no es un sistema artificial de medios, un arreglo de partes hábilmente calculado en vista de un fin distinto de sí mismo; es, según la frase de Kant, una *finalidad sin fin,* esto es, que la verdadera belleza no está *ligada á un fin,* sino *libre* y *viviente,* desplegándose y expandiéndose sin segunda intención, sólo por el placer de desplegarse y de expandirse; de donde la analogía del arte con el *juego ó entendimiento.*

El arte forma así una especie de transición entre la ciencia y la moral; pues la belleza, que es su objeto pro-

[1] Admitiendo que el deber es racionalmente cierto, esto es, objeto, no de fe sino de certeza verdaderamente objetiva, y que los postulados están lógicamente unidos al deber, se pregunta úno por qué éstos no serían también racionalmente ciertos. Después de todo, el hecho de que no comprendamos cómo son posibles, no les quita nada de su certeza.

pio, guarda el término medio entre la verdad abstracta, objeto de la primera, y la bondad práctica, objeto de la segunda.

2. Kant distingue absolutamente lo *bello* de lo *sublime.* Mientras que aquél consiste en el acuerdo armónico del entendimiento y de la imaginación, lo sublime consiste en su desproporción; de ahí, los efectos opuestos que producen en nosotros. La vista de lo bello nos causa una alegría pura y sin mezcla; la impresión de lo sublime tiene algo de melancólico y de punzante. En el primer momento, el espectáculo sublime nos aterra y nos confunde; pero bien pronto nos reponemos *anonadando,* como dice Kant, *la idea de este infinito relativo, ante la infinidad verdadera cuya idea llevamos en nosotros mismos,* y, á la impresión penosa de nuestra pequeñez física, sucede ese goce enérgico y austero que acompaña á la conciencia de nuestra grandeza moral.

§ 2. El *juicio teleológico.* — La *finalidad* consiste en la *adaptación* y la *utilidad* de una cosa.

La finalidad *externa* es la adaptación de un ser al bien y á la perfección de otro ser;

La finalidad *interna* es la adaptación de las diversas partes de un ser con relación á sí mismo, esto es, á su bien y á su perfección propios.

Tocante al valor de la idea de fin, no es menos subjetivo que el de la idea de causa y de substancia, y da lugar á las mismas antinomias. Á este respecto, las conclusiones de la *Crítica del juicio* son idénticas á las de la *Crítica de la razón pura.*

— «En resumen, diremos con M. Boirac, la filosofía kantiana es una tentativa para encontrar en el *sujeto* solo, es decir, en el espíritu, haciendo abstracción del objeto que nos es imposible conocer, las condiciones suficientes de la ciencia, del arte y de la moralidad». Tentativa necesariamente infructuosa, cuyo único resultado es reducir lo verdadero, lo bello y lo bueno á formas puramente subjetivas de nuestro espíritu.

Kant, aunque recurre bastante arbitrariamente á la idea del deber, para levantar en parte las ruinas acumuladas por la *Crítica de la razón pura,* sólo consigue dividir las cosas en tres trozos incoherentes:

1. El mundo de los *fenómenos,* en el que todo está so-

metido al determinismo más absoluto, objeto de ciencia y de verdadera certeza.

2. El mundo de los *nóumenos,* donde todo es posible, pero del cual no podemos afirmar absolutamente nada.

3. En fin, el mundo de la *moralidad,* que no está fundado en nada, que no tiene conexión con nada, y que, aparte de la idea del deber, es objeto, no de ciencia, sino de cierta certeza especial, objetivamente insuficiente aunque subjetivamente suficiente, que él denomina la *fe.*

Art. V. — *La filosofía alemana después de Kant.*

Sea cual sea el valor intrínseco de la reacción kantiana, hay que reconocer que ha sido para Alemania el punto de partida de un gran movimiento filosófico, desgraciadamente más laborioso que fecundo.

Pueden distinguirse en ella tres períodos muy claramente caracterizados: el primero comprende el *panteísmo idealista* de Fichte, de Schélling y de Hégel; el segundo, el *pesimismo* de Schopenhauer y de Hartmann; el tercero es notable por las investigaciones positivas á que se dedica con preferencia la escuela alemana contemporánea. Büchner, Moleschott y Karl Vogt pretenden beneficiar con ellas la causa materialista; ótros en mayor número exploran los confines de la fisiología, de la física y de la psicología, y estudian experimentalmente las relaciones que existen entre los fenómenos de estas diversas ciencias; de donde proceden dos ciencias nuevas, de que hemos hablado con cierto detenimiento con ocasión del método psicológico, á saber, la *psicofísica* y la *psicofisiología.*

Nos limitaremos aquí á decir dos palabras acerca de los sucesores inmediatos de Kant; las consecuencias que éstos sacan de su filosofía, hacen comprender mejor sus vicios y sus deficiencias.

§ 1. Fichte (1762-1814).—1. Kant distinguía el fenómeno y el nóumeno, lo subjetivo, que el espíritu puede alcanzar y lo objetivo, que se le escapa en absoluto; Fichte empieza por rechazar el nóumeno, la realidad incognoscible. Con efecto, dice, la idea de una cosa *en sí* no tiene otro fundamento que el principio de substancia ó de razón suficiente; pues, como lo declara el mismo Kant, «no puede haber apariencia en ella, sin que *algo* aparezca». Ahora bien, los principios de substancia y de

razón suficiente no tienen más que un valor subjetivo. Luego la cosa en sí no es más que una concepción puramente subjetiva, porque la consecuencia no puede valer más que el principio de donde se deriva.

Así, no más nóumenos, no más *objeto;* sólo hay el *sujeto,* el *yo.* De él emana el no yo; pues el yo no puede tener conciencia de sí mismo, afirmarse, *presentarse,* sino oponiéndose un *no yo,* el cual tampoco tiene realidad sino en mí y por mí.

2. Sin embargo, el yo primero y fundamental no es el yo humano, empírico, individual, sino un yo absoluto, inconsciente, que no adquiere la conciencia y la personalidad sino en el último término de su desarrollo. Por lo que respecta á saber cómo el yo humano y finito sale de ese yo infinito é impersonal, ése es el misterio ó más bien la contradicción de todo panteísmo, sobre la cual Fichte no da explicaciones.

3. La conclusión es la absorción del no yo por el yo, es decir, *el subjetivismo puro.* Así es cómo el dualismo kantiano se resuelve en un panteísmo idealista, según el cual el espíritu no construye solamente el mundo exterior imponiéndole su forma, como quería Kant, sino que lo crea también y lo hace salir entero de su propia actividad.

§ 2. Schélling (1775-1854). — Fichte sacrificaba el objetivo y absorbía el no yo en el yo. Schélling pretende que existen con igual derecho úno que ótro, y se dedica á conciliarlos por medio de un principio ideal, que se manifiesta igual é indiferentemente en el mundo espiritual y en la naturaleza, en el yo y en el no yo. Este principio es una *fuerza,* inmanente á la materia así como al pensamiento, que se desarrolla por su misma naturaleza. Él es *el que duerme en la planta, el que sueña en el animal, el que se despierta y adquiere conciencia de sí mismo en el hombre.*

La idea dominante de la *Filosofía de la naturaleza* de Schélling consiste en representar á la naturaleza como un progreso de la inconciencia hacia la conciencia.

§ 3. Hégel (1770-1831).—Para Hégel, es la idea, que existe desde luego bajo una forma puramente lógica, la que llega á ser alternativamente naturaleza y espíritu. Hégel intenta directamente la conciliación de los contrarios, y pretende demostrar que la oposición entre el yo y

el no yo se resuelve en definitiva en una identidad; que el *sujeto* (tesis) y el *objeto* (antítesis), se resuelven en la síntesis del *sujeto-objeto.*

Tres ideas dominan en este sistema:

La idea de la *identidad del pensamiento y del ser;* la idea del *proceso necesario y eterno de lo absoluto;* la idea de la *identidad de las contradictorias.*

Según él, la contradicción está en todas partes, en el pensamiento como en el ser, y todas las cosas son susceptibles de dos afirmaciones opuestas é igualmente verdaderas.

El *yo* se identifica con el *no yo,* por la *conciencia* que se forma de sí mismo. En efecto, el yo no existe sino en cuanto se opone á un *no yo;* y esta relación no le es exterior, sino que lo constituye.

De igual modo, lo *finito* se identifica con lo *infinito* en la idea de *límite;* pues, siendo el límite de la esencia de lo finito, éste comprende, por eso mismo, lo infinito que lo limita.

La *nada* se identifica con el *ser* en el *llegar á ser;* pues llegar á ser es, á la vez, ser y no ser. Para Hégel, lo absoluto no es más que un *llegar á ser* progresivo y fecundo.

De estos conceptos vacíos y de esta lógica puramente de forma, es de donde pretende deducir el mundo, esto es, crearlo; pues el *ser* es idéntico al *pensamiento.*

Como se ve, el idealismo de Fichte era un idealismo *psicológico;* el de Schélling era un idealismo *físico;* el de Hégel es un idealismo *lógico.*

El materialismo de Büchner y de Moleschott puede ser considerado como una reacción violenta contra estas extravagancias.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA EN FRANCIA

Durante todo el siglo XVIII, Condillac es el jefe reconocido de la filosofía francesa. El primero que reaccionó contra las teorías sensualistas é inauguró la vuelta al espiritualismo, fué Laromiguière; pero esta reacción era todavía muy tímida y muy incompleta; no debía acentuarse

y llegar á ser verdaderamente eficaz sino con Maine de Birán.

ART. I. — *Maine de Birán (1766-1824.)*

Maine de Birán es positivamente uno de los pensadores más profundos de su época; pasó su vida, como él mismo lo dice, mirando *correr las diversas situaciones de su alma como las ondas de un río.*

1. Partidario, al principio, de las doctrinas de Condillac, pronto echa de ver su insuficiencia, y, al principio de la sensación pasiva, substituye la actividad del sujeto pensante. Lo *sentimental del esfuerzo,* tal es para él el hecho fundamental que sirve de punto de arranque á toda su filosofía. En efecto, dice, el esfuerzo, suponiendo la resistencia del organismo que se opone á la energía de la voluntad, coloca frente á frente al yo y al no yo, y los hace conocer al úno y al ótro en una misma y única intuición de la conciencia.

Demuestra que la menor percepción supone un esfuerzo del espíritu, y que en definitiva el fondo mismo de nuestro ser está en la actividad consciente, en el esfuerzo; teoría muy parecida á la de Leibniz, que define el alma como una *fuerza: Vis sui conscia, sui potens, sui motrix.*

2. «En cada una de mis determinaciones, dice Maine de Birán, me conozco yo como causa anterior á su efecto y que le sobrevivirá; me veo más acá, fuera del movimiento que yo produzco. ¿Qué soy yo, pues, y cómo puedo conocerme? Soy un principio queriente; yo me conozco, no mediatamente por los fenómenos cuyo teatro soy, sino inmediata y directamente en mí mismo. De otro modo, ¿cómo podría yo nunca llamar *mía* cualquiera modificación, si yo no comprendiera sin necesidad de intermediario este principio que llamo *yo?*»

Se vuelve á encontrar aquí el método verdaderamente filosófico que consiste en estudiar al hombre, no ya en su parte externa, como hacía Condillac, sino ante todo en su interior, por *introspección;* y desde luego, la *unidad,* la *identidad* y la *libertad* del alma se nos aparecen, no como la conclusión difícil de un silogismo, sino como un hecho irrecusable de intuición directa.

ART. II. — *V. Cousín (1792-1867.)*

§ 1. — Víctor Cousín es indudablemente un espíritu menos profundo y menos original que Maine de Birán; pero no puede negársele un gran poder de asimilación y un incomparable talento de exposición.

La filosofía de Cousín tiene un carácter esencialmente ecléctico; pueden distinguirse en ella, algo así como tres períodos:

a) Al principio, declárase discípulo de la escuela escocesa; poco después, notando la estrechez de sus doctrinas y la ausencia total de elevada especulación,

b) Va á pedir á Alemania esa metafísica cuya necesidad siente, y vulgariza en Francia las teorías de Kant, de Schélling y de Hégel; pero, á falta de dedicarles crítica suficiente, va á dar en el panteísmo hegeliano;

c) Finalmente, vuelto á pensamientos más sanos, funde en una síntesis bastante armónica el espíritu cartesiano con los principales resultados de las escuelas alemana y escocesa. Su libro *De lo Verdadero, lo Bello y lo Bueno* puede ser considerado como la expresión de su último pensamiento.

V. Cousín pasa por fundador de la *escuela ecléctica.*

§ 2. El *método ecléctico.* — 1. Distingamos desde luego dos clases de eclecticismo: el eclecticismo práctico y racional, que se limita á hacer uso legítimo de las autoridades, tomando de cada escuela lo que puede tener de verdadero y sensato, y el eclecticismo intemperante y doctrinario, según el cual el verdadero método filosófico consiste menos en buscar por la meditación personal edificar un sistema, que en reunir los elementos difundidos en las filosofías existentes; éste es el de V. Cousín.

2. Sienta como principio:

a) Que las verdades metafísicas y morales obedecen todas á una fórmula;

b) Que cada sistema es verdadero por lo que afirma, y falso por lo que niega;

c) Que la historia de la filosofía *evoluciona* fatalmente entre cuatro sistemas: *sensualismo, idealismo, escepticismo, misticismo.*

El espíritu humano se adhiere desde luego y exclusi-

vamente á los datos sensibles; pero pronto, desanimado por los resultados incompletos que obtiene, va á pedir la explicación que busca al testimonio del espíritu, á la exclusión de los sentidos, con el mismo mal éxito. Á consecuencia de este doble fracaso, llega á creer que la verdad es una quimera, y cae en el escepticismo. Finalmente, no pudiendo quedar privado de toda certeza, el hombre renuncia á los medios naturales de conocer, y pretende ponerse en comunicación directa con Dios, fuente de toda verdad: éste es el misticismo.

§ 3. — Esta teoría de los cuatro sistemas es ingeniosa, pero enteramente *à priori* y poco conforme con los hechos.

1. La historia de la filosofía dista mucho de demostrarnos esa evolución regular y periódica de que habla Cousín, y nosotros vemos frecuentemente que los cuatro sistemas se desarrollan simultáneamente.

2. ¿Es cierto que la filosofía está completamente hecha? ¿Y en qué época se ha tenido el derecho de considerar todas las verdades como ya descubiertas?

3. Después, ¿no se abusa de las palabras, al pretender que cada sistema es necesariamente verdadero en lo que afirma y falso en lo que niega? ¿Dónde se encuentra, por ejemplo, la verdad del panteísmo, que afirma la identidad substancial de Dios y del mundo, ó la falsedad del animismo, que niega en el hombre la existencia de un principio vital distinto del alma pensante?

4. Finalmente, aun admitiendo que todas las verdades se hallen formuladas en los diferentes sistemas, es necesario todavía, entre tantas opiniones diversas, estar en situación de discernir lo verdadero de lo falso; pero, como ya lo hemos dicho, toda *crítica* supone un *criterio,* que no puede ser más que la verdad.

En realidad, el eclecticismo exagera la importancia de la historia de la filosofía hasta el punto de reducir á ella la filosofía misma.

Art. III. — *Augusto Comte (1798-1857) y el positivismo.*

El positivismo no es más que el empirismo renovado y reducido á un pretendido rigor científico. Su jefe y fundador es Augusto Comte. Sus principales representantes son: en Francia, Taine y Littré; en Inglaterra, Stuart

Mill, Herberto Spéncer y Alejandro Bain; en Alemania, C. Vogt y Büchner.

En muchas páginas de este CURSO hemos tenido ocasión de exponer y apreciar las diversas teorías positivistas; recordemos brevemente las principales para dar una idea en conjunto de este sistema, tal y cómo lo ha fijado Stuart Mill definitivamente.

1. El positivismo consiste esencialmente en eliminar de la ciencia todo dato metafísico, para reducir su objeto á la comprobación de los fenómenos y á la determinación de sus relaciones; por eso, la experiencia es para él el único medio de toda la ciencia. No hay substancias ni causas, sino sólo colecciones y sucesiones de fenómenos; lo que nosotros llamamos mundo exterior no es más que el conjunto de nuestras sensaciones actuales y posibles; el alma es la serie de nuestras sensaciones, y Dios, «la serie de los pensamientos divinos desarrollándose en la eternidad». *(H. Spéncer).* — Véase en la *Metafísica* la cuestión del *positivismo* (t. II, pág. 269) y la discusión del *fenomenismo* (pág. 335.)

2. En psicología, el positivismo no admite más que un solo fenómeno fundamental, la sensación, y una sola ley, la asociación de ideas. Los hábitos y los instintos no son sino movimientos orgánicos que resultan de la impresión repetida que producen en nosotros los mismos objetos; se transmiten por herencia. En ellos es dónde hay que buscar la explicación de los conocimientos universales, necesarios, innatos; pues las nociones *à priori* no son en realidad más que instintos intelectuales, ó, en otros términos, costumbres hereditarias. — Véase en *Psicología* la refutación del *asociacionismo* y de la *herencia.* (Tomo I, págs. 322 y 325.)

3. En cuanto á la moral, nuestra idea de lo bueno y de lo malo tiene por origen la experiencia lentamente acumulada en la raza, de lo que nos es conveniente. El bien absoluto, el ideal á que debemos tender no es más que el goce máximo del mayor número, con esta reserva, sin embargo, que la calidad del placer sea preferida siempre á la cantidad. Este ideal, según H. Spéncer, se realizará por el predominio gradual de las inclinaciones altruístas sobre las egoístas. — Véase en *Moral* la exposición y discusión de estas teorías. (Tomo II, págs. 84 y 89.)

APÉNDICE

TRANSFORMISMO Y EVOLUCIONISMO

ART. I. — *El transformismo.*

§ 1. — *Exposición.*

I. Aunque esté en adelante inseparablemente ligado con el nombre de Darwin, no hay que olvidar que la primera idea del transformismo se debe á Lamarck (1744-1829.)

Le fué inspirada desde el principio por la existencia de las "especies dudosas". Así denomina Lamarck ciertas especies que, según él, no se distinguen claramente de las razas y de las variedades. Invoca en seguida las variaciones tan chocantes que presentan las especies domésticas: gallinas, conejos, pichones, etcétera. Comprueba que cada día trae el descubrimiento de algún intermediario entre tipos que, hasta entonces, se habían creído completamente separados, y concluye que las clasificaciones de los naturalistas no tienen más que un valor artificial; que hay transformación probable de unas especies en otras, y, por consiguiente, que todas las especies animales pueden haber salido progresivamente de algunos tipos primitivos muy simples.

2. Según Lamarck, esta transformación se verifica bajo la acción de tres principios: el *medio*, la *costumbre*, la *necesidad*.

En sí, el *medio* (clima, alimentación, habitación) no es tanto la causa propiamente dicha, como la ocasión determinante de las transformaciones.

Por las perturbaciones que provoca en los organismos, los pone en aptitud de adaptarse á las nuevas condiciones que se les imponen, so pena de desaparecer. La verdadera causa, el principio plástico de las transformaciones, no es ótra sino la misma energía vital. Ésta obra de acuerdo con la ley de la necesidad y la ley de la costumbre.

La *necesidad* crea el órgano; la *costumbre* lo fortifica y desarrolla. Lamarck reconoce que es muy difícil demostrar experimentalmente el papel creador de la necesidad; se contenta con recurrir á la analogía. Todos los días, dice, vemos que el ejercicio desarrolla los órganos, y la inacción los debilita, y, si ésta se prolonga, los suprime; podemos concluir, pues, que la necesidad les ha dado nacimiento[1]. "Supongamos que un molusco gasterópodo (babosa, caracol, etc.), experimenta al arrastrarse la necesidad de palpar los cuerpos que encuentra en su marcha; se esforzará para tocarlos con algunos puntos anteriores de su cabeza y enviará á ellos á cada momento masas de flúido nervioso y de jugos nutritivos. Estas afluencias reiteradas extenderán poco á poco los nervios que concurren en esa parte, y se formarán tentáculos insensiblemente en los puntos de que se trata."

II. Carlos Darwin (1809-1882) prosigue la teoría de Lamarck y la corrobora con la ayuda de su ciencia profunda de la naturaleza. Reduce las influencias algo confusas descriptas por el naturalista francés á dos grandes leyes: la *selección natural* y la *lucha por la existencia.*

---

[1] Ya se ve el lado débil de este raciocinio. Del hecho que la costumbre y la necesidad desarrollen órganos que ya existen, no se puede deducir que los puedan crear completamente. Hay un abismo entre estas dos proposiciones que Lamarck pretende asimilar y demostrar la úna por la ótra: "El funcionamiento fortifica y perfecciona el órgano", y "la función crea el órgano".

1. Darwin comprueba primeramente los resultados obtenidos en la cría del ganado y en el cultivo de las plantas. ¿Quiere obtener el ganadero la mejora de una raza? Elige entonces como reproductores dos individuos que presenten claramente la cualidad que él busca, á fin de encontrarla más desarrollada en sus productos. Entre éstos elige también los individuos en que más resalta esa particularidad; hace lo mismo con los productos de éstos y, transmitiéndose y acumulándose los caracteres individuales por herencia, crece la cualidad deseada y se precisa más cada vez. Así es cómo se ha llegado á crear tantas razas de caballos, perros, bueyes, palomas, etc., tantas variedades de árboles y de plantas. Este procedimiento de perfeccionamiento por elecciones sucesivas puede llamarse *selección artificial.*

Ahora bien, según Darwin, lo que el hombre obtiene por medio de artificios y con gran trabajo en las especies domésticas, la naturaleza lo efectúa en gran escala con las especies salvajes por el simple juego de leyes necesarias, por *selección natural;* y tanto más eficazmente cuanto dispone de un tiempo ilimitado para acumular las diferencias.

2. Las dos leyes en cuya virtud se verifica esta selección son: *la lucha por la vida (Strugle for life),* llamada también *concurrencia vital,* y la *influencia del medio.*

a) La *lucha por la vida* resulta de que, en cada especie viviente, produciendo la naturaleza más individuos que los que puede sostener, hay que ver quién luchará con mayor energía por su propia subsistencia contra sus concurrentes. En esta lucha, sucumben los más débiles, los mejor armados sobreviven, y, reproduciéndose entre sí, transmiten sus ventajas de fuerza, de astucia ó de ligereza. Entre sus descendientes, tendrán á su vez más probabilidad de vivir aquellos en que esté más acentuada la superioridad hereditaria, y así sucesivamente;

b) La selección se verifica también por la *influencia del medio.* Si se supone que el medio ambiente llegue á cambiar, que el clima se enfríe, por ejemplo, sólo aquellos cuyo organismo estaba preparado de antemano por ciertos caracteres accidentales, como un pelaje más largo ó más tupido, podrán resistirlo y acomodarse á él, mientras que los demás sucumbirán. Al reproducirse, los individuos así dotados dan nacimiento á una nueva variedad, después á una nueva raza que, con el tiempo y cuando se han perdido las huellas de su origen, se convierte en una nueva especie.

3. Tal es en sus grandes lineamentos, la teoría transformista que Darwin se aplica á establecer é ilustrar con una infinidad de hechos sacados, no sólo de la biología, sino también de la paleontología y de la embriogenia.

a) La paleontología nos enseña, por el estudio de los terrenos sedimentarios y de los fósiles que contienen, que no todas las especies animales han aparecido en la misma época, sino sucesivamente y yendo siempre de las formas más simples á las más complejas. Al principio, los invertebrados; luego, entre los vertebrados, los peces; después, los batracios. Los reptiles aparecen desde la época secundaria; en fin, las aves y los mamíferos no adquieren su pleno desarrollo sino en la época terciaria. Darwin concluye de esta sucesión que las formas primitivas se han modificado poco á poco para adaptarse al medio en que vivían y elevarse insensiblemente hasta las formas más perfectas;

b) La embriogenia es la ciencia del desarrollo del individuo desde el huevo hasta la forma adulta. Ahora bien, obsérvase que, antes de haber alcanzado su completo desarrollo, el animal pasa por una serie de fases durante las cuales ofrece grandes analogías con las formas que conservan definitivamente las especies inferiores; en otros términos, se ve un paralelismo notable entre la serie embriológica y la serie zoológica. De ahí concluye Darwin que, al desarrollarse, cada individuo repite brevemente las fases por las cuales ha pasado su especie sucesivamente, y da así un nuevo argumento al transformismo.

4. Y ahora, si se pregunta á Darwin qué extensión y qué límites pretende asignar á la transformación de las especies, "Yo creo, responde, que todos los animales descienden de cuatro ó cinco formas primitivas á lo sumo, y todas las plantas, de un número igual ó quizás menor. La analogía me llevaría á dar un paso más adelante, y estaría dispuesto á creer que todos los animales y todas las plantas descienden de un prototipo único."

§ 2. — *Crítica del transformismo.*

1. La analogía que Darwin pretende establecer entre la selección natural y la selección artificial es de las más contestables. Ésta es una obra inteligente que presupone una vigilancia de todos los instantes, so pena de ver la cualidad adquirida con tanto trabajo desvanecerse y desaparecer en algunas generaciones. Para que la selección natural obtuviese el mismo resultado, sería necesario que la naturaleza fuera también capaz de elegir: ahora bien, es sabido que las uniones animales se verifican al azar de las circunstancias y obedeciendo al impulso de un instinto ciego. ¿Cómo admitir entonces que un animal, cuya constitución presenta alguna particularidad útil irá á buscar entre otros mil y cien mil al individuo que goce por casualidad de la misma ventaja? Y concediendo que se haya realizado ese encuentro, ¿cómo suponer que se renovará á la segunda generación y á la tercera?

Por el contrario, comparando el modo inteligente cómo prepara el hombre los nacimientos animales con el modo ciego con que procede la naturaleza, hay el derecho de deducir que si el hombre trabaja en la formación de las razas, la naturaleza, á su vez, trabaja en fijar las especies. Y, de hecho, vemos que las palomas y los perros, los árboles y las plantas, que el hombre ha modificado con tanto trabajo, vuelven espontáneamente al tipo primitivo tan pronto se substraen de los artificios de la selección y son abandonados á su estado salvaje.

2. Por otra parte, nunca ha conseguido el hombre transformar una especie en otra. Los productos híbridos nacidos de la unión de dos especies próximas, siendo las más de las veces estériles desde la primera generación, no han pasado nunca de la cuarta, á no ser para volver al tipo del padre ó al de la madre.

3. Por muy alto que se remonte hacia el origen de nuestro período geológico, se ve que las especies actuales no han cambiado en uno solo de sus caracteres esenciales. Ciertas especies han desaparecido indudablemente, pero ninguna de las que han quedado, ha sufrido transformación notable apesar de la concurrencia vital. Ahora bien, si durante tantos siglos, la selección natural no ha producido absolutamente nada, ¿con qué derecho suponer que será más eficaz en lo futuro?

4. Respecto á la pretendida ley, según la cual cada individuo repite brevemente durante su desarrollo embrionario las fases que su especie ha tardado largos siglos en recorrer, más bien probaría que los seres vivientes siguen poco más ó menos la misma marcha en su desarrollo, hasta que han adquirido su forma definitiva y específica: ella no demuestra de ningún modo la descendencia común de las formas.

"De que un pollo ó un perro, á cierta altura de su desarrollo, se parezca más á un pez cartilaginoso adulto, dice Agassiz, deducís una recapitulación de predecesores; ¿olvidáis que todavía existen peces cartilaginosos, y no os reiríais del que se imaginara que van á crear una familia de perros ó de pollos?"

La conclusión es que el transformismo no ha salido del dominio de la hipótesis. Sin duda, Darwin no niega absolutamente ni la finalidad en la naturaleza, ni sobre todo la divinidad por encima de la naturaleza; pero dista mucho, y él lo confiesa, de haber resuelto todas las objeciones que promueve su teoría. Se ultrapasarían, pues, las intenciones del mismo Darwin, proponiéndola como una doctrina científicamente demostrada.

Art. II.— *El evolucionismo.*

§ 1. *Exposición.*—1. La idea de evolución está lejos de ser nueva. Los filósofos de la escuela de Jonia ya se servian de ella para explicar el universo; domina toda la filosofía de Aristóteles; los estoicos y los alejandrinos eran evolucionistas.

De los modernos, Leibniz puede ser considerado como el precursor de H. Spéncer, pues él afirma la continuidad ideal y morfológica de las especies, esperando que el filósofo inglés las una por lazos genealógicos. En el siglo XVIII, Turgot y Condorcet son los campeones de una idea muy parecida, que es la del progreso. En nuestros dias, la filosofía positivista está impregnada toda ella de la idea de evolución. Laplace buscó en ella la ley de la formación de nuestro sistema planetario, así como Darwin ha hecho de la evolución la ley de la naturaleza viviente y del génesis de las especies.

El mérito de H. Spéncer ha consistido en fundir en una síntesis grandiosa todas esas ideas y todas esas tendencias, y, por un empleo audaz de la analogía, levantar esta idea de evolución orgánica á la altura de una ley absolutamente universal que explica, no sólo el origen del mundo y de las especies, sino también el de todos los seres y todos los fenómenos, desde la atracción de la materia hasta el genio de Shakespeare y de Newton.

Es imposible exponer en toda su amplitud esta inmensa hipótesis; sería recorrer todo el vasto campo del saber humano. Limitémonos á indicar su idea generadora y sus principales aplicaciones.

2. La evolución, tal como la define H. Spéncer, es esencialmente un pase gradual de lo *homogéneo* á lo *heterogéneo*, de lo *simple* á lo *complejo* por diferenciación é integración sucesivas, según una ley rítmica necesaria.

Al principio todo era uniforme, pero estaba disperso y confuso; insensiblemente todo se concentra, se determina y se diversifica: eso es la evolución. Y Spéncer, pasando revista á todo el dominio de la ciencia, pretende demostrar que su teoría se aplica á todo, todo lo explica: la formación de los mundos, el origen de la vida, del pensamiento, de la moralidad, el génesis de las sociedades, de las artes y de las ciencias.

a) En su origen, todo el universo era una masa confusa y homogénea; lentamente y por grados, la nebulosa primitiva se fué diferenciando y pasó de la homogeneidad á la heterogeneidad coordinada para constituir nuestro sistema solar compuesto de astros muy distintos, pero solidarios los únos de los ótros;

b) Á su vez, nuestro globo terráqueo, que al principio era una masa incandescente en donde se hallaban mezclados todos los elementos, se ha ido enfriando progresivamente, y estos enfriamientos sucesivos han ido produciendo las diferentes capas de terrenos, los minerales, los continentes, los mares y todos los fenómenos físicos y químicos;

c) Un dia, una acción química más compleja que las ótras produjo la vida en su forma más rudimentaria. El viviente no es al principio más que un protoplasma homogéneo, cada una de las partes del cual ejerce vaga é indiferentemente las diversas funciones de la vida; poco á poco sucede á la homogeneidad primera una heterogeneidad siempre creciente; este protoplasma se secciona y se diferencia cada vez más, y se ve formarse tejidos variados y órganos dotados de funciones especiales;

d) La aparición del sistema nervioso señala una época capital en la evolución de la vida; pues, con él, aparece también la sensibilidad. Al automatismo de los reflejos, sucede pronto el instinto, en el que no hay que ver más que un reflejo compuesto, que se ha adaptado al medio y se ha consolidado por la herencia;

e) A su vez, perfeccionándose el instinto, engendra la memoria; de ésta nace la reflexión y las facultades intelectuales más elevadas, completadas luego por la aparición de los sentimientos y de la voluntad. Sólo entonces queda constituida la persona humana[1];

f) La misma ley explica el origen de la moralidad. Del instinto social nace la simpatía que hace que, al gozar de la dicha ajena, nos complazcamos en hacer bien á nuestros semejantes; así, el altruísmo nace del mismo egoismo. Gracias á la herencia, los sentimientos desinteresados y verdaderamente morales llegan á ser cada vez más predominantes, y el ideal moral, que es el último término de la evolución, se realiza poco á poco por el solo juego de las leyes necesarias de la naturaleza;

g) También, por la evolución, explica H. Spéncer la organización y el progreso de las sociedades. Al principio éstas no son más que agregados homogéneos de individuos que tienen todos las mismas aptitudes y las mismas funciones. Cada hombre se basta á sus necesidades; es al mismo tiempo, cazador, pescador, constructor, etc. Á medida que adelanta la civilización, las relaciones del hombre con la naturaleza y con sus semejantes se complican y diversifican: el trabajo se divide, las funciones se especializan, los hombres se organizan política y económicamente en una sociedad tanto más fuerte cuanto más marcadas y completas están en ella la heterogeneidad y la solidaridad;

h) Lo mismo pasa con las ciencias y con las artes. Los primeros sabios soñaban con la ciencia universal, y el arte primitivo abarcaba todas las artes. Poco á poco, en virtud de ese pase insensible de lo homogéneo á lo heterogéneo que constituye la evolución, se organizan las distintas artes y las ciencias especiales.

Las primeras obras literarias son durante largo tiempo una miscelánea confusa de teología, de cosmogonía, de historia, de legislación, y las primeras poesías son, á la vez, bailables y cantables; insensiblemente, la poesía, la música y la danza se hacen autónomas, y los géneros épico, lírico, dramático, que todavía se encuentran confundidos en la *Ilíada*, se separan para formar otros tantos géneros especiales. La misma especialización creciente se nota en las ciencias.

En una palabra, todo evoluciona: materia, vida, pensamiento; por todas partes se observa este movimiento rítmico que constituye una integración, es decir, una concentración de partes solidarias entre sí; movimiento que se asemeja al principio á una lucha, pero que, gracias á las adaptaciones sucesivas de los seres, se convierte en un juego y en una armonía. He ahí cómo el universo tiende sin cesar hacia lo mejor. Todos nosotros, que quiera que no quiera, somos los obreros de este progreso ineludible, los colaboradores de este principio desconocido que adoran las religiones, pero que permanece incognoscible en su eternidad.

---

[1] La identidad del procedimiento evolutivo se manifiesta hasta en los menores detalles.

De igual modo que todas las especies vivientes han salido de tres ó cuatro tipos primitivos, y quizás de uno solo, así también, de un corto número de actos psíquicos muy simples, probablemente de uno solo, la *asociación*, ha salido la variedad infinita de los instintos, de las pasiones, de los pensamientos y de los sentimientos.

La concurrencia vital continúa en el dominio del pensamiento como en el terreno de la vida. Las ideas se combaten como los seres, y sólo sobreviven aquellas que, habiéndose adaptado mejor á las relaciones naturales de las cosas han llegado á ser las más fuertes; la herencia viene á fijar los resultados adquiridos, y el triunfo definitivo de la verdad queda asegurado sobre el error. Así se explica la conformidad que existe hoy entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la razón.

§ 2. — *Crítica del evolucionismo.*

1. Sin abordar aquí la discusión detallada de una teoría que abarca la universalidad de las cosas, y que, por otra parte, ya hemos refutado en sus aplicaciones propiamente filosóficas (véase especialmente *Las cuestiones del origen de las ideas:* I, págs. 318 y 322; — *Del origen del instinto:* I, pág. 345; — *Del origen de la moralidad:* II, pág. 34), bástenos decir que, en su conjunto, el evolucionismo constituye un sistema grandioso á no dudarlo, seductor quizás, pero no demostrado absolutamente, y aun, científicamente, indemostrable. Concede una parte desmesurada á la hipótesis; explica de un modo fantástico la aparición de la vida y del pensamiento; si es ingenioso en una infinidad de detalles y de desarrollos, se contenta con postular las bases mismas en que se apoya.

2. De hecho, el primer deber del evolucionismo sería aparentemente explicar la existencia del ser que debe evolucionar, y después dar cuenta de la ley en cuya virtud ha evolucionado; H. Spéncer guarda silencio absoluto sobre estos dos puntos tan esenciales.

a) No nos dice de dónde procede esa masa nebulosa y caótica de la que salieron todas las cosas; como si la materia difusa fuera más apta para explicarse á sí misma que la materia concreta; como si el génesis de un átomo escapara más fácilmente á la necesidad de una causa eficiente y creadora que el génesis de un mundo. H. Spéncer recurre al expediente de abroquelarse con lo incognoscible; pero este recurso es una confesión, no una explicación;

b) Además, la evolución en sí es un movimiento, un movimiento hacia lo mejor; ahora bien, todo movimiento supone un motor, una dirección, un fin; este pase continuo de lo menos perfecto á lo más perfecto supone una causa que contenga idealmente todas las perfecciones á las cuales se eleva gradualmente la naturaleza; supone un plan trazado de antemano, una ley que dirija á los seres y mantenga su evolución en el sentido de lo mejor. ¿Cuál es ese motor? ¿Cuál es esa ley y esa finalidad? ¿Es transcendental ó inmanente? ¿Por qué obra en un sentido más bien que en ótro, en el sentido del progreso más bien que en el de decadencia? Todo eso queda sin explicación.

3. Sin duda H. Spéncer afirma que la evolución tiene un fin y que este fin es el progreso; todo lo explica por la idea del progreso. "El progreso debía existir, dice, he ahí por qué el hombre ha pasado por formas inferiores; el progreso debe continuar, he ahí por qué el hombre subirá más cada vez, hasta llegar á la perfección de la moralidad." — Cierto, ésa es, si jamás hubo úna, una causa final de que había necesidad de dar cuenta; pero H. Spéncer no sólo no lo intenta, sino que repite con A. Comte "que no es necesario raciocinar jamás por causa final."

De todo esto deducimos que, á menos de recurrir á un Dios creador de la materia, de la vida y del pensamiento, ordenador soberano y último fin de todo progreso, la hipótesis de H. Spéncer es una explicación irracional que saca lo menos de lo más, la vida de la muerte, el ser de la nada [1].

---

[1] Realmente, un evolucionismo que reconociera la mano del Creador en el origen del mundo, en el origen de la vida y en el origen del pensamiento; que admitiera en el hombre operaciones suprasensibles que le distinguen esencialmente del bruto; que, en fin, no propendiera más que á explicar solamente el origen de las especies; un evolucionismo así, decimos nosotros, nada de condenable tendría *à priori.*

En efecto, nótese que, manteniéndose en los límites que acabamos de indicar, el mismo sistema de la creación es una hipótesis con igual título que el sistema evolucionista, no decidiendo en favor de úno ú ótro, ningún hecho de experiencia ni ningún texto revelado. En sí, comprendido de ese modo el evo-

lucionismo, no es más que un modo especial de creación que se hubiera complacido Dios en elegir. En lugar de intervenir Él mismo inmediatamente para retocar y modificar su obra al través de los tiempos geológicos, se habria contentado el Creador, una vez por todas, con imponer á los organismos la ley de las tendencias vitales, en virtud de la cual las variaciones se producen y las especies se adaptan por sí mismas á su medio.

Si la ciencia, pues, llegara algún dia á demostrar la exactitud de esta hipótesis, sorprendiendo alguna especie auténtica en flagrante delito de transformación, ningún dogma religioso, ningún principio metafísico nos prohibiria admitir la verdad del evolucionismo restringido y mitigado de esa manera.

ÍNDICE

MORAL

PRELIMINARES

Páginas

CAPÍTULO I. — La moral. Su naturaleza é importancia..... 5

APÉNDICE. — *La Casuística*..... 9

CAPÍTULO II. — Método de la moral. La moral no es una ciencia de observación, ni una ciencia *à priori:* es una ciencia propiamente deductiva..... 10

CAPÍTULO III. — Relaciones de la moral con las demás ciencias filosóficas. Sus relaciones con la psicología, con la metafísica, con la lógica. — División de la moral..... 15

LIBRO I. — **Moral general.**

PARTE PRIMERA. — Existencia del deber. La conciencia moral.

CAPÍTULO I. — Los datos de la conciencia moral. Análisis de la conciencia. Tres motivos de nuestras acciones: placer, interés, deber..... 23

CAPÍTULO II. — Caracteres de la ley moral. Es obligatoria, absoluta, universal, necesaria..... 28

APÉNDICE. — *Ley física y ley moral*..... 32

CAPÍTULO III. — Origen y naturaleza de la conciencia moral. Teoría empírica: ¿resulta la conciencia moral de la educación y de las legislaciones humanas?

Páginas

Teoría escocesa del *sentido moral*. La conciencia moral es una forma de la razón 34
CAPÍTULO IV. — Valor de la conciencia moral. Ni siempre es infalible, ni está siempre sujeta á error. Verdadero valor de sus juicios 43

PARTE SEGUNDA. — Naturaleza del deber.—Lo bueno.

CAPÍTULO I. — El bien en sí. Su determinación racional. Confirmación 51
CAPÍTULO II. — Fundamento de la obligación. No es ni la sanción de la ley; ni la razón del hombre considerada en sí misma; ni un decreto arbitrario de Dios; sino la voluntad divina necesariamente conforme con la razón eterna 57
APÉNDICE. — *¿Es el deber coextensivo con el bien?* 63
CAPÍTULO III. — El bien moral. Distinción del bien moral y del bien en sí. Consecuencias de esta distinción. 65
APÉNDICE. — *El progreso moral* 69

PARTE HISTÓRICA. — Doctrinas relativas á la naturaleza del soberano bien.

Sección I. — DOCTRINAS UTILITARIAS

CAPÍTULO I. — El hedonismo ó moral del placer 73
CAPÍTULO II. — El interés personal. Sistema de Epicuro y sistema de Bentham 76
CAPÍTULO III. — El interés general de Stuart Mill 84
CAPÍTULO IV. — El altruísmo de Herbert Spéncer 89
CAPÍTULO V. — El eudemonismo racional de Aristóteles 90
APÉNDICE. — *Lo útil y lo agradable, la dicha y el deber* .. 93

Sección II. — DOCTRINAS SENTIMENTALES

CAPÍTULO I. — La teoría del sentido moral y la teoría de la benevolencia 95
CAPÍTULO II. — La moral de la simpatía 98
CAPÍTULO III. — La moral del honor 101
APÉNDICE. — *Papel de la sensibilidad en moral* 104

Sección III. — DOCTRINAS RACIONALES

Páginas

CAPÍTULO I. — La moral estoica 107
CAPÍTULO II. — La moral kantiana. La autonomía de la voluntad 109
CAPÍTULO III. — Moral de lo bello y moral de lo verdadero. 112
CAPITULO IV. — Moral de la perfección y moral del orden.. 115
CAPÍTULO V. — Moral de la escuela pesimista 116
CONCLUSIÓN 118

PARTE TERCERA. — Consecuencias del deber.

CAPÍTULO I. — La responsabilidad. Su fundamento; sus variaciones; sus especies 119
CAPÍTULO II. — El mérito y el demérito. Su naturaleza y sus grados 124
CAPÍTULO III. — La virtud. Teoría platónica. Teoría aristotélica. Verdadera noción de la virtud 127
CAPÍTULO IV. — La sanción moral. Su naturaleza, su necesidad, su papel. Diversas sanciones morales. Insuficiencia de las sanciones terrenales 133

LIBRO II. — Moral particular.

CAPÍTULO PRELIMINAR. — División, desigualdad y conflicto de los deberes 143

PARTE PRIMERA. — Moral personal.

CAPÍTULO I. — Legitimidad de la moral personal. Su división. 147
CAPÍTULO II. — Deberes relativos al cuerpo. Deberes negativos y deberes positivos. Inmoralidad del suicidio. Excusas y objeciones 151
APÉNDICE. — *La penitencia y las maceraciones* 157
CAPÍTULO III. — Deberes relativos al alma. La templanza, la sabiduría, la fortaleza. Medios prácticos para observarlos 157
APÉNDICE. — *Deberes para con los seres inferiores* 161

PARTE SEGUNDA. — Moral social.

Páginas

CAPÍTULO PRELIMINAR.—La sociedad en general. Su naturaleza; sus especies..... 163

Sección I. — MORAL HUMANITARIA

CAPÍTULO I. — El derecho. Su naturaleza y sus caracteres. El principio del derecho no es el deseo, ni la necesidad, ni la fuerza, ni la utilidad social, ni la libertad, sino el deber. Derecho absoluto y derecho relativo. Derecho natural, derecho civil y derecho político. Correlación de los derechos y de los deberes..... 166

CAPÍTULO II. — Derechos esenciales y deberes de justicia. Respeto de la vida; el duelo y el derecho de legítima defensa. La libertad individual; la esclavitud y la servidumbre. La libertad de pensar. El trabajo..... 179

CAPÍTULO III. — El derecho de propiedad. Su naturaleza y su fundamento. Teoría socialista de la propiedad. La apropiación; su fundamento y su origen.. 193

CAPÍTULO IV. — Los deberes de caridad. Distinción de la justicia y de la caridad; sus relaciones..... 202

APÉNDICE. — *Moralidad de la limosna*..... 208

CAPÍTULO V. — La solidaridad. Solidaridad física y moral. Solidaridad individual, familiar, nacional y universal; deberes que resultan de ellas. La solidaridad como principio de moral..... 211

Sección II. — MORAL DOMÉSTICA

CAPÍTULO ÚNICO. — La Familia. Deberes que de ella se derivan: Deberes entre los esposos; de los padres para con sus hijos; de los hijos para con sus padres; de los hermanos entre sí..... 217

Sección III. — MORAL CÍVICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO I. — Naturaleza de la sociedad política..... 223

CAPÍTULO II. — Origen de la sociedad y del poder. Teoría del contrato social. La sociedad es esencialmente

Páginas

natural. Origen del poder. El gobierno y sus diversas formas 225
CAPÍTULO III. — Papel y función del Estado. Teoría platónica. Verdadera teoría 235
CAPÍTULO IV. — Poderes y derechos del Estado. Poder legislativo. Poder judicial; el derecho de castigar. Poder ejecutivo; el derecho de guerra 240
APÉNDICE. — *Ley civil y ley moral* 246
CAPÍTULO V. — Deberes de los ciudadanos para con el Estado. Obediencia á las leyes; la educación de los niños; el impuesto; el servicio militar; el voto; el sacrificio por la patria 249
APÉNDICE. — *El patriotismo* 254
CAPÍTULO VI. — La democracia. Sus ventajas, sus peligros; condiciones de una buena democracia 257
APÉNDICE. — *Libertad, Igualdad, Fraternidad* 262

METAFÍSICA

PARTE PRELIMINAR

Sección I. — LEGITIMIDAD DE LA METAFÍSICA VALOR DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO I. — El positivismo ó relativismo objetivo 269
CAPÍTULO II. — El criticismo ó relativismo subjetivo 276
CAPÍTULO III. — El escepticismo 282
CAPÍTULO IV. — El dogmatismo 291
APÉNDICE. — *La duda metódica* 292

Sección II. — IMPORTANCIA, MÉTODO Y DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA

CAPÍTULO ÚNICO 294
APÉNDICE. — *La moral, fundamento de la metafísica* 299

LIBRO I. — Cosmología racional.

CAPÍTULO I. — Existencia del mundo exterior. El idealismo.. 300
CAPÍTULO II. — El espacio y el tiempo. Analogías y diferencias de estas dos nociones. Teoría puramente objetiva de Clarke, de Newton y de Descartes. Teo-

Páginas

ría puramente subjetiva de Kant. Teoría intermedia de Leibniz 306
CAPÍTULO III. — La materia. Mecanismo geométrico de Descartes. Dinamismo de Leibniz. Teoría peripatética 313
APÉNDICE. — *Las leyes de la materia* 321
CAPÍTULO IV. — La vida. Caracteres distintivos de lo viviente y de la acción vital. Teoría mecánica. El organicismo. El vitalismo 323

LIBRO II. — **Psicología racional.**

CAPÍTULO I. — Existencia del alma. El fenomenismo 335
CAPÍTULO II. — Distinción entre el alma y el cuerpo. Unidad, identidad, espiritualidad del alma 339
CAPÍTULO III. — El materialismo. Objeciones y discusión. Consecuencias del materialismo 345
CAPÍTULO IV. — Unidad del principio de vida en el hombre. Unión del alma y del cuerpo. Animismo y vitalismo. Doctrina de la unión substancial 354
APÉNDICE HISTÓRICO. — *Diversas hipótesis relativas á la unión del alma y del cuerpo* 361
CAPÍTULO V. — Inmortalidad del alma. Su noción verdadera. Demostración y confirmación 365
APÉNDICE. — *El darwinismo. Origen de la vida. Objeciones. Censura teológica. Solución de las objeciones* 374

LIBRO III. — **Teología racional.**

Objeto, método y división de la teología racional 411

PARTE PRIMERA. — Existencia de Dios.

CAPÍTULO PRELIMIMAR. — Necesidad y posibilidad de una demostración. Clasificación de los argumentos ... 413

Sección I. — PRUEBAS FÍSICAS

CAPÍTULO I. — Dios probado por la existencia del mundo. Argumentos de la contingencia. Objeciones 416
CAPÍTULO II. — Dios probado por el movimiento. Argumento del primer motor. Movimiento físico. Movimiento metafísico 419

Páginas

CAPÍTULO III. — Dios probado por el orden del mundo. Argumento de las causas finales. Nociones de la causa final. Enunciación de la prueba; su valor.. 423
CAPÍTULO IV. — Objeciones contra el argumento de las causas finales. Objeción antigua: la casualidad. Objeción moderna: la concurrencia vital..... 428
APÉNDICE. — *La existencia de Dios y los progresos de la ciencia*..... 434

Sección II. — PRUEBAS METAFÍSICAS

CAPÍTULO ÚNICO. — Tres argumentos llamados metafísicos. La prueba ontológica; la prueba sacada del origen de la idea de perfecto; la prueba sacada de las verdades eternas. Su valor real..... 435

Sección III. — PRUEBAS MORALES

CAPÍTULO ÚNICO. — Tres pruebas morales. El consenso universal; las aspiraciones del alma humana; la ley moral..... 441
CONCLUSIÓN..... 445

PARTE SEGUNDA. — Naturaleza y atributos de Dios.

CAPÍTULO I. — Los atributos divinos en general. Su cognoscibilidad; su noción verdadera. Método conveniente para determinarlos. Dos categorías de atributos divinos..... 446
CAPÍTULO II. — Atributos metafísicos. Unidad, Simplicidad, Inmutabilidad, Eternidad é Inmensidad de Dios.. 449
CAPÍTULO III. — Atributos morales. Sabiduría, Bondad, Omnipotencia y Libertad de Dios..... 452

PARTE TERCERA. — Relaciones de Dios y del mundo.

CAPÍTULO I. — La creación. Demostración y objeciones..... 457
CAPÍTULO II. — El dualismo..... 460
CAPÍTULO III. — El panteísmo. Exposición. Refutación. Objeciones..... 462
CAPÍTULO IV. — La Providencia. Conservación y gobierno del mundo. Objeciones..... 470

Páginas

CAPÍTULO V. — El problema del mal. Naturaleza del mal. Su existencia no es incompatible con la Providencia. Respuesta á las objeciones..... 476
CAPÍTULO VI. — El optimismo. Optimismo absoluto y optimismo relativo..... 482
CAPÍTULO VII. — El pesimismo..... 486

CONCLUSIÓN DE LA TEODICEA

CAPÍTULO ÚNICO. — La religión natural. Culto interno; culto externo; culto público..... 492

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

BREVES NOCIONES ACERCA DE LAS PRINCIPALES DOCTRINAS FILOSÓFICAS

CAPÍTULO PRELIMINAR. — Idea y grandes divisiones de la historia de la filosofía. Naturaleza y clasificación de los sistemas..... 499
APÉNDICE. — *Importancia de la historia de la filosofía para la misma filosofía*..... 502

PRIMERA ÉPOCA.—La filosofía antigua.

PRIMER PERÍODO. — La filosofía antesocrática.

CAPÍTULO ÚNICO. — Las escuelas filosóficas antes de Sócrates. Escuelas jónica, atomística, eleática, itálica y sofística..... 507

SEGUNDO PERÍODO. — La filosofía socrática.

CAPÍTULO I. — Sócrates. Su vida, su método, su doctrina. Discípulos de Sócrates..... 514
CAPÍTULO II. — Platón. Su vida, sus obras. Teoría de las ideas. Método platónico. Teodicea, psicología, moral y política de Platón..... 523
CAPÍTULO III. — Aristóteles. Su vida, sus obras. Metafísica, teodicea, psicología, moral y política de Aristóteles..... 532
APÉNDICE. — *Platón y Aristóteles*..... 541

TERCER PERÍODO. — La filosofía postaristotélica.

Páginas

CAPÍTULO I. — El epicureísmo. Vida de Epicuro. Carácter de su filosofía. Física, canónica y moral de Epicuro.. 543
CAPÍTULO II. — El estoicismo. Carácter de la filosofía estoica. Física, lógica y moral..... 548
CAPÍTULO III. — Fin de la filosofía antigua. La filosofía en Roma. Escuela neoplatónica de Alejandría..... 555

SEGUNDA ÉPOCA.—La filosofía de la edad media.

CAPÍTULO ÚNICO. — La filosofía escolástica. Primer período (800-1200). Segundo período (1200-1300). Tercer período (1300-1400). Filosofía del Renacimiento (1450-1600)..... 560

TERCERA ÉPOCA.—La filosofía moderna.

PRIMER PERÍODO. — El siglo décimoséptimo.

CAPÍTULO I. — Francisco Bacon. Su vida; su filosofía. Crítica de la obra baconiana. Discípulos de Bacon; Hobbes y Gassendi..... 566
CAPÍTULO II. — Descartes. Su vida, sus obras; carácter de su filosofía. Método, moral, metafísica, física y psicología de Descartes. Crítica de la obra cartesiana.. 573
APÉNDICE. — *Descartes y Bacon*..... 587
CAPÍTULO III. — *Cartesianos franceses. — Arnauld, Pascal, Bossuet, Fenelón, Malebranche*..... 589
CAPÍTULO IV. — Spinosa. Su vida; carácter de su filosofía. Metafísica, psicología, moral y política de Spinosa.. 593
APÉNDICE. — *El cartesianismo de Spinosa*..... 600

SEGUNDO PERÍODO. — El siglo décimoctavo.

CAPÍTULO I. — John Locke. Su vida, sus obras; carácter de su filosofía. Psicología, moral y política de Locke.. 603
CAPÍTULO II. — Evolución del empirismo. En Inglaterra: Berkeley y Hume. En Francia: Condillac y Helvecio.. 608

Páginas

CAPÍTULO III. — Leibniz. Su vida, sus obras; carácter de su filosofía. Psicología y metafísica (monadología) de Leibniz..... 614
APÉNDICE. — *Leibniz y Descartes*..... 624

TERCER PERÍODO. — El siglo décimonono.

CAPÍTULO I. — La filosofía en Inglaterra. Tomás Reid, Stuart Mill, Herberto Spéncer..... 627
CAPÍTULO II. — La filosofía en Alemania — Manuel Kant. Su vida, sus obras; carácter de su filosofía. Crítica de la razón pura. Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. La filosofía alemana después de Kant..... 631
CAPÍTULO III. — La filosofía en Francia. Maine de Birán; Víctor Cousín; Augusto Comte..... 646
APÉNDICE. — *Transformismo y evolucionismo*..... 651

BIBLIOTECA NACIONAL
MAESTROS


&C
1A