

cipios constituyentes : materia prima y forma sustancial. El considerar los cuerpos como meros conjuntos de átomos, y explicarlo todo por simples combinaciones de estos en el espacio, creyeron que era propio de una filosofía grosera; por tal reputaban la de Demócrito y demás antiguos que sostuvieron el sistema corpuscular; tenían por un verdadero adelanto científico la distincion entre la materia y la forma.

204. La materia prima es el primer principio pasivo del mundo corpóreo; un sujeto enteramente indeterminado que nada es si no le *reducé en acto* la forma sustancial. Esta forma es el principio que da á la materia la actualidad, contrayendo su indeterminacion á ser tal ó cual especie de cuerpo. La materia prima como tal, *in quantum hujusmodi*, es una pura potencia, es capaz de recibir todas las formas, pero no puede estar sin una ú otra. (S. Tom. 1 p., q. 44, art. 2.)

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

206. La forma, aunque sea el acto de la materia, no es un acto puro; su fuerza de actualizar, por decirlo así, es relativa á la constitucion de la especie corpórea, dando á la materia el ser tal ó cual cuerpo, como aire, agua, fuego, etc.; pero ella en sí misma es una potencia con respecto al ser, *esse*, pues que en todos los seres finitos distinguan entre la esencia y la existencia. El ser acto puro, en que la existencia se identifique con la esencia, solo conviene á Dios. En todas las criaturas hay la diferencia entre el *quod est* y *quo est*: lo primero expresa la esencia, lo segundo la existencia. (1 p., q. 75, art. 5 ad 4.)

207. De aquí resultaba que en las cosas materiales habia una doble composicion; la de materia y forma; y la de naturaleza y ser (*ibid.*); la materia y la forma unidas constituian la esencia, la naturaleza de un cuerpo; pero esta esencia no incluia en sí propia el último acto, que era el ser; de aquí la necesidad de la creacion, esto es, la necesidad de una causa que redujese al acto de existir, eso mismo que, aun después de conce-

bido como tal ó cual cosa, no implica la existencia. Inferian de ahí que el no admitir los antiguos filósofos la necesidad de la creacion, provenia de que no consideraban á los cuerpos sino bajo una razón particular, en cuanto son tal ó cual cosa; sin elevarse á mirarlos bajo la razon general de *seres*, donde se halla la necesidad de que hayan sido sacados de la nada. (Q. 44, art. 2.)

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

209. Una cosa empieza á ser ó por union de la materia y forma, ó bien porque es producida en su totalidad, siendo sacada de la nada: lo primero se llama generacion, lo segundo creacion. Una cosa deja de ser ó porque la forma se separa de la materia, ó porque pierde la existencia misma: lo primero es corrupcion, lo segundo aniquilamiento. Hay combustible, se le une la forma de fuego: hé aquí la generacion del fuego. No hay nada; y Dios dice: haya fuego, y hay fuego; hé aquí la creacion del fuego. En un objeto que arde, la combustion cesa; la forma de fuego desaparece y queda la ceniza: hé aquí la corrupcion del fuego. Hay fuego, y Dios dice: no haya fuego, y desaparece todo, sin quedar ceniza ni nada: hé aquí el aniquilamiento del fuego.

210. Como las mudanzas en las cosas corpóreas se hacen por trasformaciones ó cambios de formas, y dos de estas no pueden estar á un mismo tiempo en un mismo compuesto, resulta que

cuando se adquiere una se pierde otra. Como la materia, al perder su forma, no se aniquila; y por otra parte no puede existir sin alguna forma, resulta que cuando pierde la una adquiere por necesidad otra. El fuego desaparece, la materia del objeto que ardia no se reduce á nada, sino que permanece tomando forma de ceniza, ó de liquido, ó de vapor, etc., etc.; así pues, cuando se destruyè un compuesto se presenta otro: cuando para la materia hay pérdida de una forma, hay adquisición de otra; cuando se corrompè una cosa se engendra otra: hé aquí el famoso principio *generatio unius est corruptio alterius*, y *corruptio unius est generatio alterius*.

211. Aquí se halla tambien la diferencia esencial entre las formas sustanciales y las accidentales: la adquisición ó la pérdida de aquéllas constituye la generacion ó la corrupcion; así como de la de estas solo resulta alteracion. La forma sustancial da el ser en acto: *simpliciter ens actu*; la accidental da el ser tal cosa: *ens actu hoc*. (1 p., q. 66, art. 1.)

212. La generacion y la corrupcion no afectan directamente á la materia ni á la forma, sino al compuesto de ambas; pues que no son ellas las que tienen el ser, sino que el compuesto lo tiene por la union de ellas; así la generacion y la corrupcion llegan á la materia y á la forma por medio del compuesto; esto es, se dice que se engendran ó corrompen, segun que el compuesto se forma ó se disuelve.

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

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

principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos; pero quedan muchas cosas de que solo se puede dar razon apelando al dinamismo, ó teoria de fuerzas, de actividades.

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

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

217. Vico, cuyos estudios no tenían por cierto una direccion escolástica, da tambien mucha importancia á las virtualidades, y se inclina á admitir una virtualidad de extension como de otras cosas. Y sabido es que en los últimos tiempos, Kant y otros alemanes, lejos de satisfacerse con la teoria corpuscular, han sostenido que la materia, tal como se nos presenta en los fenómenos sensibles, es una manifestacion de las fuerzas de la naturaleza.

218. Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado á fondo, y que el reirse con demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos

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

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

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

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

Por donde se ve que los escolásticos no entendian solo por

movimiento el cambio de lugar; pues aplicaban este nombre á todo acto que introducía mudanza en el ser, encaminándole á la adquisicion de una nueva forma, sustancial ó accidental. Asi son movimientos la generacion, la corrupcion, y toda alteracion.

222. Hay cuatro clases de vivientes. Unos tienen solo el movimiento interior, para la nutricion y generacion, como las plantas; otros que sienten, como las ostras; otros que además se mueven de lugar, como los cuadrúpedos, las aves, los reptiles; otros que añaden á esto la inteligencia, tal es el hombre. Los que solo tienen el movimiento de nutricion y generacion, se dirigen á la adquisicion de las formas, ciegamente: su guía es la naturaleza. Los dotados de sensacion buscan su forma no ciegamente del todo, sino por medio de cierta percepcion: así el animal busca el alimento, que ha visto ú oído. Segun que esta percepcion sensitiva es mas perfecta, se le ha dado al animal un movimiento mayor: los que tienen solo el tacto, se mueven únicamente por dilatacion y contraccion; pero los que poseen vista, olfato, ú otros sentidos para percibir objetos distantes, se mueven de lugar para buscarle; como se ve en los cuadrúpedos y aun en los reptiles. Asi, la naturaleza proporciona á cada ser lo que necesita segun el grado que ocupa en la escala del universo.

223. Los brutos, aunque perciben el objeto por los sentidos, no conocen en él la razon de fin, ni la relacion de este con los medios; ni ellos se lo proponen, sino que toman necesariamente el que les da la naturaleza. Pero el viviente intelectual no solo percibe el objeto por los sentidos, sino que le *conoce*, sea ó no sensible, y en él distingue la razon de fin, y las relaciones con los medios; y no lo acepta determinado por necesidad, sino que se lo propone y varia segun bien le parece.

224. Todo viviente encierra un principio de operacion; pero esta depende de diferentes condiciones, segun la especie de vida. Los vegetales ó los que solo tienen movimiento de nutricion y generacion, operan por órganos corpóreos, y por medio de calidades corpóreas; los sensitivos operan por medio de órganos corpóreos, mas no por calidades corpóreas; así el alma sensitiva ha monester de cierto calor y humedad en los organos; pero estas calidades son condiciones para la debida

disposicion del órgano, mas no medios de accion para el ejercicio de la sensibilidad. Sin embargo, aunque la sensacion no dimana de las calidades corpóreas, se ejerce por órgano corpóreo: á diferencia de las operaciones intelectuales, que ni se ejecutan por calidades corpóreas, ni por órgano corpóreo.

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

226. Hay cinco especies de facultades vitales, incluyendo en esta denominacion todos los grados de la vida. Vegetativa, la que tiene por objeto la nutricion y la generacion. Sensitiva, la que siente. Apetitiva, la que inclina á lo sentido. *Motiva secundum locum*, la que comunica movimiento de lugar. Y por fin la superior, que es el entendimiento; á esta corresponde una inclinacion de su misma especie: la voluntad racional.

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

228. La facultad sensitiva es pasiva: « el sentido es una potencia pasiva, ordenada á recibir las impresiones de lo exterior sensible: *Est autem quedam potentia-passiva que nata est immutari ab exteriori sensibili.* » (V. S. Th., p. 1, q. 78, art. 3.)

229. La impresion ó mudanza, *immutatio*, causada en el sentido, no es puramente corpórea; tiene algo de espiritual; pues si bastase una mudanza corpórea cualquiera, todo lo corpóreo sentiria. Para la impresion orgánica sensible se requiere una mudanza espiritual por la cual « la intencion de la forma sensible se haga en el órgano del sentido; » *immutatio spiritualis, per quam intentio forme sensibilis fiat in órgano sensus.* (Id., *ibid.*) Para cuya inteligencia se debe advertir que hay dos clases de impresiones, *immutationes*; una natural, por la cual se comunica á lo inmutado la forma de lo que inmuta, segun su estado natural, como el calor de lo que calienta se trasmite á la cosa calentada; otra espiritual, en la que la forma de lo que inmuta se comunica segun un modo de ser espiritual, como el color á la pupila, que no por esto se hace colorada. Asi, pues, hay entre el ser sensitivo y los objetos corpóreos una comu-

nificacion verdadera; y estos tienen ciertas calidades, ó virtudes, para enviar á aquel sus formas en un estado intencional ó espiritual; formas que reducen al acto la potencia sensitiva.

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

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

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

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

234. En los objetos sensibles el animal percibe algo que no corresponde á una sensacion particular: la oveja huye del lobo, no por su fealdad, sino porque le conoce dañoso; el ave busca las pajuelas, no por su hermosura, sino porque le sirven para el nido. La facultad de percibir estas cosas, estas razones, *intenciones*, como las llamaban, que no caen bajo el sentido especial, se apellida estimativa. Esta facultad se halla en los

animales con un carácter meramente instintivo, y tiene el nombre de *vis* estimativa natural; pero en el hombre no es instintiva, sino comparativa (*collativa*), y así se llama *cogitativa*, ó razon particular: *razon*, porque participa ya de la *razon*, por cierta afinidad ó refluencia; *particular*, porque no versa sobre lo universal, como el entendimiento.

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

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

237. El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente. Los cuerpos influyendo sobre los órganos producen la sensación, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual ó intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están en la imaginación, no son inteligibles: porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace pues el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicación el orden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae, de las especies imaginarias las formas intelectuales, y no las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la

forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible, y le reduce al acto ó le hace inteligente en acto.

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

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

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

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

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

hubiese un entendimiento eterno, no habria verdad eterna.

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

243. Decian los escolásticos que el entendimiento se hace la cosa entendida; pero no querian significar con esto lo que los modernos panteistas, quienes identifican el sujeto y el objeto, y pretenden que todo emana del *yo*; solo se valian de esta expresion para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual; esto es, uniéndose con el entendimiento la idea ó la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente á un sujeto.

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

245. Podemos conocer á Dios por la razon natural, elevándonos de lo contingente á lo necesario, del efecto á la causa; pero la verdad de la existencia de Dios, aunque se puede demostrar con argumentos irrefragables, no pertenece á la clase de las proposiciones que se llaman *per se notæ, quoad nos*. Es cierto que tenemos idea de Dios; pero esta idea, por sí sola, no basta para la demostracion de su existencia. En Dios la existencia se identifica con la esencia, por lo cual si viésemos la esencia de Dios, veríamos que implica la existencia por necesidad absoluta; pero como esta esencia no la vemos, mientras estamos en esta vida, es preciso que si queremos conocer á Dios por la razon natural, echemos mano del discurso. Así es

que los escolásticos no admitian el argumento de san Anselmo, que propuso tambien Descartes. Todo cuanto han dicho de sólido contra este argumento los filósofos modernos, incluso Kant, lo habia expresado con suma claridad y brevedad santo Tomás de Aquino. « Aunque concediéramos, dice, que cualquiera entendiese por el nombre *Dios* lo que se expresa, á saber, lo mas perfecto que se puede pensar, no se sigue que debiera entender que lo significado por el nombre existe en la realidad, sino únicamente en la aprehension del entendimiento. Ni se puede deducir que exista realmente, en no suponiendo que existe en la realidad lo mas perfecto que se puede pensar: la cual no admiten los que niegan á Dios. » *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest: quod non est datum aponentibus Deum non esse.* (1. p., q. 2, art. 1 ad 2.)

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

247. El dar cuenta de las varias doctrinas que surgieron entre los escolásticos, exigiria volúmenes: afortunadamente no hay necesidad de conocer semejantes pormenores. Citaré únicamente á san Buenaventura, insigne tambien por su sabiduría, y á quien llamaron el Doctor seráfico; al agudísimo Juan Duns Scot, de la órden de san Francisco; apellidado el Doctor sutil, y que fundó la escuela de los escotistas; y á Guillelmo de Occam, que renovó la teoría nominalista.

248. La filosofía escolástica, que de suyo propendia á la sutileza, fué degenerando entre las disputas de las escuelas. Conocidas son las cuestiones inútiles y hasta extravagantes que se llegaron á suscitar, y que consumian un tiempo que se hubiera empleado harto mejor en estudios mas positivos: como quiera, es cierto que aquella especie de gimnástica intelectual

en que por tanto tiempo se ejercitaron los espíritus, fortificó el arte de pensar, preparando el camino á ulteriores adelantos, cuando se empleasen otros métodos.

L

ROGER BACON.

249. Ni aun en los tiempos en que mas predominaba la escolástica, faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que tambien se dedicó á las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su afición á los estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon, nacido en Inglaterra en 1214, que en sus escritos sobre la química y la óptica muestra conocimientos muy superiores á lo que pudiera esperarse de su tiempo. Tocante al método, pondera la necesidad de la experiencia, si se quiere progresar en las ciencias naturales; de manera que el camino trazado por el célebre canciller Bacon de Verulam, lo habia indicado tres siglos antes el ilustre franciscano del mismo nombre. Pero aquel tiempo no era todavía el de la restauracion literaria: fué preciso que trascurriesen muchos años, y que se hicieran otras tentativas para que el espíritu humano hiciese la evolucion que se consumó en la época de Descartes. Como quiera, las tentativas no eran del todo infructuosas, pues depositaban en el seno de las naciones europeas un gérmen de innovacion científica que no podia menos de desenvolverse en los siglos posteriores.

XLI.

ÉPOCA DE TRANSICION.

250. A proporcion que la Europa iba adelantando en organizacion social, se manifestaban nuevas tendencias intelectuales, notándose en diferentes sentidos un fuerte espíritu de oposicion á la filosofía de Aristóteles, que dominaba exclusivamente en las escuelas. La caída de Constantinopla arrojó á Eu-

ropa algunos sabios fugitivos, y con ellos las doctrinas de Platon y otros antiguos; así se difundió mas y mas el espíritu de innovacion filosófica; mayormente cuando la auxiliaba tambien el prurito de disputa, característico de los Griegos; lo cual si no era muy á propósito para el verdadero adelanto, servia cuando menos como poderoso ariete contra las escuelas peripatéticas. Entre los mismos Griegos unos estaban por Aristóteles, otros por Platon; distinguiéndose como aristotélicos Argirópulo y Gennadio, y como platónicos, Gemisto, Plethon, y el célebre Bessarion, que después fué cardenal.

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

251. Dos lados flacos tenian las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, ó sea en el estilo y lenguaje; y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales: y precisamente á fines del siglo xv y principios del xvi, se habian dispartado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor á la literatura y bellas artes, llevado hasta una exageracion á veces ridícula; y el gusto por las matemáticas y ciencias de observacion cundia por todas partes. De aquí resultaba que la filosofía aristotélica se hallaba vivamente combatida, no solo por los que se proponian innovar en sentido dañoso á la religion y á la moral, sino tambien por los que deseaban sinceramente la conservacion de las sanas ideas, junto con los progresos científicos y literarios.

Lorenzo Valla ataca en Italia las escuelas peripatéticas; Pedro Ramus hace lo mismo en Paris, mezclando graves errores, y fundando la escuela llamada de los Ramistas; Paracelso amalgama el fanatismo cabalístico con la medicina, la química y la teología; Ángel Policiano y Cardano, se inclinan al eclectismo;

Erasmo de Rotterdam y el insigne español Luis Vives, mientras propagan la afición á las bellas letras, y cuidan de nuevas ediciones de las obras antiguas, no se olvidan de hacer la guerra á las sutilezas escolásticas. Aquella es una época de verdadera revolución; así es que en vano buscaríamos un sistema fijo: hay una mezcla de las doctrinas de Pitágoras, de Parménides, de Platon, de Zenon el escéptico. Pico de la Mirándula disputa *de omni scibili*, y es llamado el fénix de su siglo; Giordano Bruno enseña el panteísmo; Bernardino Telesio funda la academia llamada Telesiana, con el objeto de combatir á los escolásticos; Berigardo rescita en Pisa la escuela jónica; los platónicos brillan en Florencia; y Montaigne, en sus *Ensayos* formula el escepticismo, abriendo la puerta á Bayle y á la escuela del siglo XVIII. Vieta, Fermat, Copérnico y otros, hacen grandes progresos en las matemáticas, y la filosofía aristotélica, combatida por todos lados, va perdiendo terreno, y presiente su muerte cercana. En la falange innovadora descuellan por fin Bacon de Verulam y Descartes: verdaderos revolucionarios de la ciencia, que, si bien debieron una parte de su triunfo al ascendiente de su genio, debieron todavía mucho más á la fermentacion en que encontraron á los espíritus. La revolución estaba hecha en gran parte; ellos le dieron dirección y regularidad.

XLII.

BACON DE VERULAM.

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

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

XLIII.

DESCARTES.

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

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

255. La duda de Descartes nació en su espíritu en vista del método sistemático que dominaba en las escuelas: fué un grito de revolución contra un gobierno absoluto. « La experiencia enseña que los que hacen profesión de filósofos son frecuentemente menos sabios y razonables que los que no se han

cado nunca á esos estudios. » (*Prefacio de los principios de filosofía.*) Estas palabras manifiestan el desden que le inspiraban las escuelas; así no es extraño que buscase otro camino. Él mismo nos explica cuál fué. « Como los sentidos, dice, nos engañan algunas veces, quise suponer que no había nada parecido á lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan racionando aun sobre las materias mas sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto á errar como ellos deseché como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones; y considerando en fin que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia, pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví á fingir que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu no encerraban mas verdad que las ilusiones de los sueños. » (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

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

256. Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante á la religion, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de exámen su adhesión al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin peligro, figura en primer lugar la de « conservar constantemente la religion, en que por la gracia de Dios había sido instruido desde la infancia..... Después de haberme asegurado de estas máximas, y haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, que han sido siempre las primeras en mi creencia, juzgué que podía deshacerme libremente del resto de mis opiniones. » (*Discurso sobre el método*, p. III.)

257. Parece que la duda de Descartes se reduce á una idea comun á todos los métodos; él mismo lo dice: « cuando solo

se trata de la contemplacion de la verdad, ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras ó que no son distintamente conocidas? » (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*) Sin embargo, no diremos por esto que Descartes no introdujese en la filosofía un método nuevo: la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad, era vulgarmente admitida; ¿y quién pudiera no admitirla? pero el mal estaba en dejarla sin aplicacion, en dar sobrada autoridad al hombre de Aristóteles, en recibir sin exámen las doctrinas comunes en las escuelas, no cuidando de inquirir sus puntos débiles ó falsos.

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

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

260. Algunos han creído que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y así le han objetado que del pensamiento no podia inferir la existencia, en no suponiendo de antemano esta proposicion: « lo que piensa existe, » lo cual equivaldria á reconocer un principio mas fundamental que el otro. Pero la objecion estriba en un falso supuesto, á que dió origen la enunciacion en forma de entimema, y tambien algunas palabras no bastante claras del filósofo. Mas en la realidad él no queria hacer un verdadero discurso, solo intentaba expresar

un hecho de conciencia; á saber: que al dudar de todo, hallaba una cosa que se resistía á la duda: el pensamiento propio. Las palabras que siguen son terminantes. « Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción *no está sacada de ningún silogismo*; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy ó existo, *no infiere* del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la *ve por una simple inspección del espíritu*, pues que si la dedujera de un silogismo habria necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es ó existe. Por el contrario, esta proposición se la manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares. » (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*)

261. Cuando Descartes emplea la palabra *pensamiento* para expresar el hecho fundamental en las investigaciones filosóficas, no la limita al orden intelectual puro, sino que significa por ella todos los fenómenos internos de que tenemos conciencia, ya pertenezcan al entendimiento, á la voluntad ó á la sensibilidad. « Por la palabra *pensar*, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos: así es que aquí el pensamiento no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino también sentir. » (*Principios de la filosofía*, p. 1, § 9.)

262. Aunque Descartes ponía por primer fundamento de la filosofía la conciencia propia, no rechazaba la legitimidad del criterio de la evidencia; por el contrario, en sus escritos se halla expresamente el principio que después se hizo tan famoso entre sus discípulos: lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, puede afirmarse de ella con toda certeza. « Después de esto, dice, consideré en general lo que se necesita para que una proposición sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenía dicho carácter, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza; y habiendo notado que en la proposición, yo pienso, luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía tomar por regla general que *las cosas conce-*

bidas con mucha claridad y distinción son todas verdaderas, pero que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente. » (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

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

264. « Aunque un atributo, dice Descartes, sea suficiente para hacernos conocer la sustancia, hay sin embargo en cada una de ellas uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extensión en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa. » (*Principios de la filosofía*, p. 1.) Establecido que la esencia del alma consiste en el pensamiento, Descartes se hallaba precisado á sostener que al alma no deja nunca de pensar; pues de lo contrario perdería su atributo constitutivo; y en efecto admitía la consecuencia. Contra esta doctrina ocurren varias objeciones: ¿Cómo se prueba que el pensar sea la esencia del alma? ¿Cómo es posible que un fenómeno que tiene todos los caracteres de modificación sea el constitutivo de una sustancia? ¿Cómo se prueba que el alma piensa siempre? ¿No parece que la experiencia enseña lo contrario? Conocemos al alma por el pensamiento, es verdad; pero de aquí no se sigue que el alma sea el pensamiento mismo.

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

266. Una cosa análoga le sucede al tratar de la extensión. Al

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

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

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

269. Una de las doctrinas más singulares de Descartes fué la de negar el alma de los brutos, sosteniendo que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo. Esta opinión no es nueva: entre los antiguos la profesaron muchos estoicos, y también Diógenes cínico, según refiere Plutarco; y entre los modernos la defendió, antes que Descartes, Gomez Pereira en su obra titulada *Antoniana Margarita*, que vio la luz en 1534. El nombre de Descartes le dió importancia en lo sucesivo; pero en la actualidad está casi abandonada. Dificilmente se sostiene lo que está en contradicción con el sentido común.

270. Buscando la razón que pudo inclinar á Descartes hácia una opinión tan singular, la hallamos en su teoría de las dos esencias fundamentales, cuerpo y espíritu: el cuerpo es la extensión, el espíritu es el pensamiento; ¿dónde se coloca un ser que no sea ni lo uno ni lo otro? En ninguna parte. Luego todos los fenómenos de los brutos deben explicarse, no como efectos de una percepción sensitiva, sino como resultados puramente mecánicos. Así era preciso convertir los brutos en

automatas, y excogitar varios sistemas para explicar el mecanismo; y en caso apurado apelar á la infinita sabiduría del Supremo Artífice que habia construido aquellas máquinas.

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

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

272. El influjo de Descartes en cambiar la faz de la filosofía dependió de varias circunstancias: 1º. De su indisputable genio, cuya superioridad no podia menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2º. De que habia en los ánimos cierta fermentación contra las escuelas predominantes, faltando únicamente un hombre superior que diese la señal de insurrección contra la autoridad de Aristóteles. 3º. De que Descartes no solo fué metafísico, sino también físico, astrónomo, ó insigne matemático; con lo cual, al paso que apartaba á los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hácia los estudios positivos, conformes á las tendencias de la época. 4º. Siendo Descartes eminentemente espiritualista, atrajo los pensadores aventajados á quienes abría ancho campo para dilatarse por las regiones ideales. 5º. Descartes fué un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas. Retiróse á Holanda para pensar con más silencio y libertad; sus sistemas son hijos de meditaciones di-

latadas : era un verdadero filósofo, un ardiente apasionado por las investigaciones científicas. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I y III, y la *Ideología y Psicología*.)

XLIV.

GASENDO.

273. En la misma época se distinguió Gasendo, célebre por su adhesión á la filosofía corpuscular, que sin embargo procuraba presentar depurada de los errores que estuvieran en oposición con las doctrinas cristianas. Como era muy erudito, se le ha llamado el mas erudito de los filósofos; y no falta quien haya vuelto la frase llamándole el mas filósofo de los eruditos. Tuvo vehementes disputas con Descartes; llegando uno y otro á emplear expresiones demasiado duras, que sientan mal en boca de hombres tan ilustres, nacidos para estimarse. La filosofía de Gasendo no era á propósito para fundar una verdadera escuela : lo que pudiese encerrar de tendencias prácticas hácia la observación de la naturaleza, se halla también en los escritos del canceller Bacon ; y no falta tampoco en las obras de Descartes, eminente físico y matemático. La dirección atomística de los físicos posteriores no se debe solo á Gasendo, sino también á Descartes; pues poniendo este la esencia de los cuerpos en la extensión y queriendo explicar los fenómenos de la naturaleza por simples combinaciones mecánicas, venía á caer en la filosofía corpuscular; en tal caso los átomos eran pequeñas partes de la extensión constitutiva de la esencia de los cuerpos.

XLV.

HOBBES.

274. Por aquellos tiempos nos encontramos con un filósofo de un género bien diferente del de Descartes y Gasendo. Hobbes nació en Malmesbury en 1588, y murió en 1679. Es mas conocido por sus errores en materia de derecho que por su filosofía : sin embargo, sus horribles doctrinas morales y políticas

se enlazaban con las ideológicas. Hobbes era sensualista : no admitía mas conocimiento que el sensible, ni mas criterio que la sensibilidad. En consecuencia sostenía que no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal ; y que el origen de estas ideas se halla en el placer y en el dolor. Según Hobbes, el hombre tiene derecho á todo lo que alcanzan sus facultades ; y en el estado natural todo hombre es enemigo de otro hombre : *homo homini lupus*. La diferencia entre las acciones proviene de la ley civil ; esta nace del poder público ; el cual á su vez dimana de un pacto que hicieron los hombres para evitar su destrucción. El poder tiene sus facultades ilimitadas ; es lícito todo lo que él manda, siquiera fuese la blasfemia y el parricidio. Las obras de *Cive* y el *Leviathan* son la apología de todos los tiranos y de todas las tiranías.

275. ¿ Con qué objeto esparcía Hobbes doctrinas tan repugnantes? Oigamos á Lord Clarendon : « Volviendo de España pasé por París ; Hobbes, que me visitaba con frecuencia, me dijo que estaba imprimiendo en Inglaterra su libro, que quería intitular *Leviathan*, del cual recilia cada semana un pliego de pruebas para corregir, y que pensaba tenerle concluido dentro de un mes. Añadió que ya sabía que al leer yo su libro no me habia de gustar, indicándome al propio tiempo algunas de las ideas que contenia ; y como yo le preguntase porqué publicaba semejantes doctrinas, me respondió después de una conversacion medio seria medio en chanza : *La verdad es que deseo vivamente volver á Inglaterra*. » (Citado por Dugald-Stewart, *Hist. de la Filos.*, p. 1.) Hé aquí descifrado un enigma y retratado un hombre : deseaba volver á Inglaterra, siquiera fuese á costa de la moral y de la humanidad. Cromwell mandaba en Inglaterra ; Hobbes volvió de la emigración, y fué bien recibido por el Protector. Despreciable filosofía que así trafica con la verdad y la honra.

XLVI.

SPINOSA.

276. Spinoza nació en Amsterdam en 1632. Su sistema consiste en afirmar una sola sustancia, y la imposibilidad de que