

haya otra. Esta sustancia única tiene dos atributos: el pensamiento y la extensión. Todo cuanto vemos en lo exterior, todo cuanto experimentamos en lo interior, son meros fenómenos de la sustancia única. Dios es todo, y todo es Dios; ó mas bien: no hay mas que un ser, que lo es todo. En este supuesto no hay creación: todo es uno y eterno. No hay contingencia, no hay libertad; todo es necesario. Spinoza no retrocede ante esta última consecuencia: « Concíbese, dice en una de sus cartas, una piedra que se mueve, y que sabe que se mueve: al conocer los esfuerzos que hace para el movimiento creará ser muy libre; y que si continúa en el movimiento es porque quiere. Esta es la libertad humana de que todos se jactan, y que solo consiste en que los hombres tienen conciencia de sus inclinaciones, ó ignoran las causas que los determinan. »

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

de todo el edificio: lo que sin embargo no es mas que un *muy ridiculo* sofisma, por el que no se dejarían seducir los principiantes de lógica. En los rudimentos de la filosofía ya se enseña lo que significan el género, las especies y el individuo. » (*Diccionario histórico y crítico.*)

MALEBRANCHE.

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

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

spiritus el poder de criar y anonadar; en una palabra, hacerlos omnipotentes. » (*Ibid.*)

280. Salta á los ojos que no hay paridad entre estas cosas, y que por lo tanto la consecuencia no es legítima. Además, el sistema de Malebranche ofrece otra consecuencia funesta, que no admitía ciertamente su ilustre autor, pero que difícilmente se evita: si no hay en las criaturas verdadera causalidad, no habrá verdadera actividad; y entonces, ¿cómo se explica la verdadera libertad? ¿Cómo se salva?

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

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

282. Admite Malebranche cuatro modos de conocer. 1º. El conocimiento inmediato de la cosa por sí misma. 2º. Por la idea de la cosa. 3º. Por el sentido íntimo ó la conciencia. 4º. Por conjetura. En el primer sentido el alma solo conoce á Dios, quien, siendo espiritual, es inteligible por sí mismo; y además, por ser autor del alma y origen de toda verdad, penetra el entendimiento, se une inmediatamente con él, se le muestra. Los cuerpos, como materiales, no son inteligibles en sí mismos; y así es que los vemos por sus ideas: y como estas se hallan en Dios, pues que en la fuente de toda inteligencia y verdad está todo de un modo inteligible, resulta que los cuerpos y sus propiedades los vemos en la esencia divina. Esta teoría la fundó Malebranche en dos principios: en que todo se halla contenido

en Dios de una manera inteligible; y en que el alma está estrechamente unida con Dios: union que expresa con esta atrevida imágen: « Dios puede llamarse el lugar de los spiritus, como el espacio lo es de los cuerpos. » (*Recherche de la vérité*, lib. III, p. II, cap. IV.)

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

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

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

286. La teoría de Malebranche es la exageracion de una doctrina cierta; pero al fin es una exageracion, y bastante peligrosa. No cabe duda en que el origen de toda verdad está en Dios; que Dios es la luz de todas las inteligencias; que no se pueden explicar el orden intelectual y la comunidad de la razon, sin suponer una comunicacion de todos los spiritus con la inteligencia infinita; pero si esto se exagera hasta el punto de quitar á los spiritus criados la actividad propia, de suponer que no tienen verdadera causalidad, y que todo cuanto hay en ellos de causado, lo hace Dios solo; si se añade que Dios es el lugar de los spiritus como el espacio el de los cuerpos; si se sostiene que aun ahora, aquí en la tierra, vemos á Dios en Dios mismo; y que hasta los cuerpos los vemos en Dios; muy temible es que la idea de *creacion* se transforme

en emanacion; que la comunidad de razon degenera de vision en Dios en identidad de sustancia; y que el sentido íntimo se convierta en un fenómeno de la conciencia única. Así nos hallariamos conducidos al panteísmo: si el ilustre filósofo volviese á la vida, se llenaria de horror al ver cómo se lo quieren apropiarse los panteístas, y enmendaria sin duda algunas páginas que envuelven peligro. Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa distancia entre Malebranche y los panteístas: quien admite la creacion en toda su pureza; quien niega la causalidad verdadera á las criaturas, por temor de hacerlas participantes de la omnipotencia del Criador; quien, á pesar de las dificultades de su propia teoría, defiende la libertad de albedrío; quien reconoce la existencia de la otra vida, con todos los dogmas católicos; quien admite una conciencia individual en que el alma se conoce á sí misma; quien divide el mundo en dos clases de sustancias esencialmente distintas, cuerpos y espiritus; quien reconoce una muchedumbre de sustancias finitas, distintas, diferentes entre sí, dependientes todas de Dios, que las ha sacado de la nada, y las conserva con su voluntad omnipotente; ese tal no puede ser contado entre los panteístas sin una grosera calumnia.

XLVIII.

LOCKE.

287. Locke, caudillo de los sensualistas modernos, nació en 1631, y murió en 1704. Desde la mas remota antigüedad habia sido proclamado en algunas escuelas filosóficas el famoso principio: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido; *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: en los siglos medios lo adoptaron los escolásticos (XXXIX), y aun en tiempos mas modernos no le han faltado otros defensores: ¿porqué pues se suele mirar á Locke como el fundador de una nueva escuela? Porqué en una obra titulada: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde se halla el fruto de largas meditaciones sobre los fenómenos de la conciencia, se dedicó á exponer y defender ese principio, dándole además una

interpretacion particular, conocida entre los antiguos, pero no entre las escolásticas. Estos decian que el conocimiento procedia de la sensacion, mas no que el alma no tuviese otra cosa: la sensacion era el punto de partida, mas no todo el camino. Locke no lo entiende así; y por esto se le mira como el padre del sensualismo entre los modernos. Bacon y Hobbes tendrian tal vez algun derecho al mismo titulo; sea como fuere, dejando á Hobbes la supremacia en cuanto á política despótica, y á Bacon en lo relativo á método físico, Locke se ha sobrepuesto á sus dos compatriotas, en lo tocante á ideología.

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

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

289. «La fuente de todas las ideas, dice Locke, es la experiencia; en esta se halla el fundamento de todos nuestros conocimientos. Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles, ó sobre las operaciones de nuestra alma que percibimos con la reflexion y el sentido íntimo, nos proporcionan todas nuestras ideas: cuantas tenemos y podemos naturalmente tener dimanar de estas dos fuentes: *sensacion y reflexion*.» (Lib. II, cap. I.) Tal es el principio fundamental, á cuyo desarrollo consagra el filósofo inglés su extensa obra. Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que á primera vista seduce; y así no es de extrañar que se atrajera por de pronto muchos discípulos; pero examinada á fondo, ofrece desde luego gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicaciones.

y tinieblas. (V. *Ideol.*, cap. 1, v y XIII. — *Fil. fund.*, lib. IV.) En ciertas épocas se ha ensalzado á Locke de una manera desmedida; en la actualidad, aun entre los que le consideran como un gran ideólogo, el entusiasmo ha disminuido: su obra es mas bien citada que estudiada. Sobre la doctrina y el estilo de Locke es digno de leerse el conde de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo*.

XLIX.

BERKELEY.

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

L.

VICO.

291. El napolitano Vico, que publicó en 1725 su obra *La ciencia nueva*, merece un lugar en la historia de la filosofía, pues aunque no la abrazase en todas sus partes, emitió ideas notables sobre su fundamento: el criterio de verdad. En esto,

como en todo lo demás, manifiesta la originalidad que le distinguía. Opina Vico que el criterio es la causalidad; el haber hecho la cosa conocida. Nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando los objetos son obra propia: y la certidumbre disminuye á proporcion que hemos tenido menos parte en la obra. Por este principio explica Vico la diferencia de certeza entre las ciencias que versan sobre las ideas, y las que tienen por objeto la realidad: en el primer caso se hallan las matemáticas; en el segundo la física. En las matemáticas encontramos certeza completa, porque su objeto es una combinacion de nuestro entendimiento; nosotros mismos hemos puesto las condiciones, y sobre ellas estribamos; así juzgamos con toda seguridad de lo que hay, porque solo hay lo que nosotros hemos puesto. No sucede así en la física: la naturaleza nos ofrece los hechos; los contemplamos, pero no son nuestra obra, no podemos alterar las condiciones á que están sujetos. Esta doctrina presenta algunos puntos luminosos; pero se halla sujeta á graves dificultades. Es evidente que si se la tomase en un sentido absoluto, conduciría al escepticismo en todo lo que no fueran puras combinaciones de nuestra mente; y aun en estas no dejaria de haber dificultades para aplicar con exactitud el principio de la causalidad como único criterio. Siéndome imposible extenderme sobre este punto, me refiero á lo que dice largamente en otra parte. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. XIII, XXX y XXXI.)

LI.

LEIBNITZ.

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

293. Segun Leibnitz, Dios, ser infinito, eterno, inmutable, ha sacado de la nada el universo. Dios es la unidad suprema: *Monas*; que conoce con infinita perfeccion todo lo actual y lo posible. Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera

criar, es necesario suponer un motivo á su eleccion : y la razo de este motivo puede solo hallarse en los grados de perfeccion de los mundos posibles. De aquí el famoso sistema del *optimismo*, segun el cual el mundo es el mas perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino; y además no se funda en razon alguna. ¿Porqué se afirma que Dios debió escoger lo mas perfecto? ¿Podia Dios dejar de criar el mundo. ¿si ó no? Si podía, se infiere que Dios no está precisado á hacer su obra lo mas perfecta posible, pues que hasta podia no hacer ninguna, en cuyo caso no habria ciertamente el mayor grado de perfeccion, pues no habria ninguno. Si no podía, resulta que la creacion es necesaria, y el optimismo quita la libertad á Dios. ¿Cómo podemos saber la razon que la sabiduria infinita ha tenido para escoger esto ó aquello? En pro de la menor perfeccion, ¿no puede haber motivos que se ocultan á nuestra flaca inteligencia?

294. Las almas racionales son, segun Leibnitz, una serie de mónadas ó unidades dotadas de una representacion intelectual, clara y distinta. Las de los brutos forman otra serie inferior, que tienen tambien sus representaciones, pero confusas. En la última escala de los seres se halla otra serie de mónadas que son los elementos de todos los cuerpos, las cuales sin embargo tambien poseen cierta representacion, aunque confusa y oscura. Esta percepcion no incluye apercepcion, ó sea percepcion de la percepcion; por manera que perciben en una especie de estupor, sin conciencia de lo que experimentan, como cree el mismo filósofo que le sucede á nuestra alma en el sueño profundo y en el desmayo. Segun Leibnitz, todo el universo es viviente: ó mas bien, es un conjunto de vivientes; cada mónada tiene su conciencia propia, en la cual se representa el mundo bajo el punto de vista que corresponde al lugar ocupado por ella en la escala de los seres. A todas las llama *espejos vivos del universo*.

295. La mónada creada no puede recibir nada de otra mónada creada; todas las evoluciones que en ella se realizan nacen de un principio de fuerza intrínseca; cuya incomunicabilidad produce el que la una no puede influir físicamente sobre la otra: y de aquí la necesidad de la *harmonia præsta*.

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

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

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

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

tancias del todo semejantes son imposibles por razones ontológicas; Leibnitz cree que la imposibilidad nace de razones finales. Conviene notar esta diferencia para no confundir cosas tan diversas.

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

299. Una de las cosas mas notables en la filosofia de Leibnitz es la idea de la sustancia: no la concibe como un mero sujeto, un *substratum*, sino como una fuerza, un principio de actividad, en lo cual constituye su esencia. Hé aqui sus palabras. « Cuán importante sea esto, se ve por la nocion de la sustancia que yo señalo, la cual es tan fecunda, que de ella se siguen verdades primarias, relativas á Dios, al alma y á los cuerpos; verdades en parte conocidas, mas poco demostradas; en parte desconocidas hasta ahora, pero que serán de grande utilidad para las demás ciencias. Con el fin de dar de ello alguna idea, diré que la nocion de las fuerzas, ó actividad, *virium seu virtutis* (que los Alemanes llaman *krafft* y los Franceses *force*), á cuya explicacion he destinado yo la ciencia dinámica, suministra mucha luz para entender la nocion de la sustancia. La fuerza activa se diferencia de la potencia activa de los escolásticos en que esta última no es mas que la próxima posibilidad de obrar, que para reducirse en acto necesita de la excitacion y como del estímulo ajeno; pero la fuerza activa contiene un acto, ó *entelechia*; es un medio entre la facultad de obrar y la accion; envuelve un conato; y de tal modo se inclina á la operacion, que para obrar no necesita de auxilio, sino únicamente de que se remueva el impedimento. Esto se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave suspendido, ó bien de un arco que tiene una cuerda en tension; pues aun cuando la gravedad y la elasticidad puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento de un flúido, la última razon del movimiento en la materia es la fuerza impresa en la creacion, fuerza que hay en todos los cuerpos, pero que por el conflicto de estos se limita de varias maneras. Afirmito yo que esta fuerza de obrar está en

toda sustancia, y que siempre nace de ella alguna accion: y que por consiguiente la sustancia corpórea (no menos que la espiritual) jamás cesa de obrar: lo cual parece que no entendieron bastante los que constituyeron su esencia en la sola extension, ó tambien en la impenetrabilidad; y creyeron concebir un cuerpo en completa quietud. Nuestras meditaciones manifestarán que la sustancia criada no recibe de otra criada la misma fuerza de obrar, sino únicamente los límites y la determinacion de conato, *nisus*, ó fuerza de obrar preexistente, lo que, pasando por alto lo demás, nos servirá para explicar el difícil problema de la accion recíproca de las sustancias. » (*De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.*)

300. Sean cuales fueren las dificultades á que están sujetas las teorías de Leibnitz, procuraba el ilustre filósofo soltarlas conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre: no seria justo atribuirle consecuencias que él rechazaba: en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intencion del autor. Los extravíos que padece provienen de lo extraordinario de su genio, ávido siempre de explicaciones nuevas, y que era atrevido porque se sentia poderoso. Rival de Malebranche en metafísica, de Newton en matemáticas, insigne anticuario, profundo filólogo, adornado de vasta erudicion, versado en las ciencias sagradas hasta el punto de sostener una polémica con el mismo Bossuet; eminente político, que pronosticaba las revoluciones modernas con un siglo de anticipacion; absorbido continuamente en meditaciones filosóficas y religiosas, buscaba la verdad con un ardor increíble; siendo de notar que nacido y educado en la religion protestante, supo elevarse sobre las preocupaciones de sus correligionarios, haciendo justicia al catolicismo en casi todos los puntos, y escribiendo su famoso *Systema theologicum*, que pudiera hacernos dudar de que muriera protestante. Como quiera, Leibnitz, á pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto; y si se levantara del sepulcro confundiria de una mirada á esa turba de filósofos que, sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas en su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero.

301. Para que la ignorancia ó la malicia no confundan jamás á Leibnitz con sus indignos sucesores; para que no puedan

estos ligarse nunca con él en ninguna clase de parentesco, fijemos en pocas palabras las ideas de este grande hombre.

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

El universo ha procedido de Dios, no por emanación, como pretenden los panteístas, sino por creación, tal cual la entienden los cristianos.

En Dios se halla la razón suficiente de todo.

Dios ha otorgado libremente á las mónadas criadas el conocimiento que tienen. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, not. x.)

LII.

BUFFIER Y LA ESCUELA ESCOCESA.

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

303. Buffier se fija mucho en la necesidad de distinguir entre la verdad interna y la externa; esto es, entre lo que se halla inmediatamente en nuestras propias ideas, y lo que se ha de buscar fuera de las mismas; nada quiere exclusivo; no condena el testimonio de ninguna facultad natural del espíritu, y admite la legitimidad de todas. Hé aquí cómo se expresa en su Tratado de las primeras verdades: « *La naturaleza y el sentimiento de la naturaleza* es lo que debemos reconocer como manantial y origen de todas las verdades de principio, sea que vayan acompañadas de mayor ó de menor viveza de claridad. Porque el imaginarse que la naturaleza nos guía bien cuando nos guía con claridad mas viva, pero que puede guiarnos mal cuando nos determina á un juicio cuya claridad es menos viva,

seria suponer que puede conducirnos al error de un modo ó de otro, lo que equivaldría á ignorar lo que somos, lo que pensamos y lo que debemos pensar. » (Capítulo 8.)

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

304. En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid. Ya se entiende que aquí trato únicamente de la parte fundamental de la filosofía, y prescindiendo de las aplicaciones que de ello hayan hecho los autores respectivos. Reid fué profesor de Glasgow: nació en 1704, y murió en 1796. Uno de los mas nombrados entre los discípulos de Reid es Dugald-Stewart. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la Filosofía del espíritu humano* el origen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce tambien la doctrina del P. Buffier en su *Tratado de las primeras verdades*. (P. I, cap. xi)

LIII.

HUME.

305. Hume, nacido en 1711, continuó en Inglaterra el idealismo, pero de una manera mas perniciosa que Berkeley: este último negaba la existencia del mundo corpóreo, pero admitía la del espiritual, y no destruía la relación de los seres entre sí; Hume lo redujo todo á simples fenómenos subjetivos; sostuvo que nada sabemos sobre lo que les corresponde en la realidad, y que en saliendo de esa experiencia puramente subjetiva no hay ciencia posible. Así arruinaba el principio de causalidad; y la relación de causas y efectos no era mas que el simple encañamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia.

Por manera que cuando afirmamos que lo que empieza á ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposición sin fundamento, pues que en la conciencia de los fenómenos no está atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesión (V. *Filos. fund.* lib. x. — *Ideología*, cap. xi.)

LIV.

CONDILLAC.

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

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

en el entendimiento. Son admirables los progresos que hace la estatua, hablando Condillac por ella, como se supone.

308. Tan fecundo es semejante método de observacion, que el filósofo francés llegó á mirar como inútil el suponer que el alma reciba inmediatamente sus facultades de la naturaleza: basta que se nos den los órganos para advertirnos por el *placer* y el *dolor*, de lo que debemos buscar ó huir: con dos resortes tan sencillos la obra del espíritu humano se hace por sí misma: la experiencia sensible nos produce las ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie. Condillac, metido dentro de su estatua, habla como un oráculo: se conoce que los ideólogos anteriores le parecían caviladores frívolos; tiene una indecible satisfacción al ver que todo lo aclara con la antorcha de su *nueva* teoría. Platon, san Agustín, Malebranche, tenían mucha dificultad en explicar la idea del número: Condillac lo extraña, y en dos palabras les señala el camino para salir del apuro: esos hombres habían creído que en la idea había algo superior á lo sensible; esto no es así; la idea del número solo encierra sensación: la dificultad queda soltada.

309. Esta doctrina adquirió por breve tiempo aquella popularidad que, por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento, y hace presumir lo endeble de su duracion. Así ha sucedido; y si Condillac resucitase tendria el doble desconsuelo de ver las funestas consecuencias que por de pronto se sacaron de su doctrina, y el que en la actualidad su sistema ha caído en un profundo descrédito en toda la Europa, inclusa la Francia. (V. *Filos. fund.*, lib. iv, rap. i y ii. — *Ideolog.*, cap. i.)

LV.

KANT.

310. El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna: y sin embargo es probablemente uno de los autores menos leídos; porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones. donde, si chisdea á las veces un gran talento, se

nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platon. Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo y muy particularmente en Alemania, donde se reunen las dos condiciones mas á propósito para la lectura de sus obras: paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. Encerrado en su gabinete de Königsberg, donde pasó su larga vida terminada á los ochenta años en 1804, cuidaba poco el filósofo de la realidad del mundo: encastillado en su *yo*, á la manera de Descartes, da á sus teorías una direccion muy diferente de la del filósofo francés: este sale al instante del *yo*, para elevarse á Dios, y ponerse en comunicacion con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del Océano.

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

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

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

314. Por intuicion entiende Kant una percepcion cualquiera que se refiere á un objeto; de suerte que hay intuicion cuando el conocimiento es considerado como un medio.

315. La intuicion empírica es « la que se refiere á un objeto por medio de la sensacion. » Vemos un árbol: la representacion interna, en cuanto es una afecion del *yo*, es sensacion; en cuanto se refiere á un objeto (real ó aparente) es intuicion empírica ó experimental.

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

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

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

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

320. En la primera edicion de su *Critica de la razon pura*, no se asusta Kant en vista del idealismo: por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusion; pues dice: « El concepto trascendental de los fenómenos

en el espacio es una advertencia crítica de que en general *nada* de lo percibido en el espacio es una cosa en sí; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les sería propia si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos: y que lo que llamamos objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razón totalmente desconocida, y lo será siempre; pero sobre la cual no se interroga jamás á la experiencia. (*Estética trascendental*, sec. 1.)

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

322. Por donde se ve que Kant no se limita á decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendrían la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesión real; pues que la sucesión que nosotros percibimos es una condición puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuición. Así, después de haber hecho dudosa la realidad de la extensión, esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesión, de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio no es mas para nosotros que un conjunto de representaciones; y la ciencia que tiene por objeto al mundo no se debería llamar cosmología, sino fenomenología,

pues que no se ocupará del mundo ó *cosmos*, sino de los fenómenos.

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

324. Por este pasaje se echa de ver que Kant distingue entre

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

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

526. La ideología de Kant se reduce pues á los puntos se-

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

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

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

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

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

329. Kant reduce toda nuestra ciencia á los fenómenos sensibles; y como á estos no les otorga ni siquiera la realidad de la extension y de la sucesion, pues que hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin mas objetividad que la puramente fenomenal ó de apariencia. Así todo está en el *yo*: el entendimiento es la facultad de las reglas: «no es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es hasta la legislación para la naturaleza; es decir, que sin el entendimiento no ha-

bria naturaleza, ó unidad sintética de la diversidad de los fenómenos segun ciertas reglas.

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

LVI.

FICHTE.

550. La idea dominante de Fichte, es que todo cuanto hay y puede haber sale del *yo*; ó mas bien que nada hay real, sino el *yo*, y que todo lo que aparece como distinto del *yo*, es mera ilusion; pues que aun el mismo *no yo*, es el *yo* en cuanto se opone á sí propio y se limita. El sistema de Fichte es el panteísmo idealista llevado al mas extravagante refinamiento.

551. Fichte empieza por declarar que se propone buscar el principio mas absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. ¿Semejante principio puede ser encontrado? Fichte se digna atender á esta cuestion preliminar: supone la posibilidad; y se lisonjea de conseguir su objeto. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. XII.) El carácter de este principio será el de «un acto que no se presente ni se pueda presentar entre las determinaciones empiricas de nuestra conciencia, y que por el contrario sea el fundamento y la condicion de posibilidad de toda conciencia.» Pero entonces, ¿cómo lo podremos conocer? ¿Dónde lo buscará Fichte, él que solo toma por base la conciencia? El filósofo no se cuida de esta dificultad, que sin embargo es harto grave.