

## CAPÍTULO V.

### CONDICIONES DE LA FILOSOFÍA.

La filosofía como ciencia es semejante á la ciencia entera, de que forma parte. Las condiciones que debe llenar son, pues, las de la *ciencia* en general: condiciones materiales, condiciones formales y condiciones instrumentales. Los conocimientos eternos y absolutos deben ser verdaderos y ciertos, como los conocimientos empíricos, y los principios deben formar un todo, un conjunto metódico y sistemático, como los hechos.

La posibilidad de la filosofía, como sistema de verdades principios, se resume en la determinación del *punto de partida*, que nos dá entrada en la ciencia y resuelve analíticamente la cuestión de la verdad y de la certeza, y en la existencia incontestable del *principio* infinito y absoluto, que decide la cuestión del sistema y permite demostrar todos los principios subordinados. El método no tiene necesidad de ser señalado.

Examinemos de nuevo estos dos puntos, que interesan especialmente á la filosofía, y si no podemos aun en esta Introducción buscar una solución directa, descartemos al ménos algunos errores y algunas hipótesis contrarias, precisando mejor las condiciones del problema.

#### I.

##### PUNTO DE PARTIDA DE LA CIENCIA.

La necesidad de un punto de partida resulta de las dificultades inherentes al problema de la *verdad* y de la *certeza*. Nada más sencillo que definir lo verdadero: es la conformidad del pensamiento con su objeto. Mas ¿cómo saber si el objeto es en sí mismo tal como nosotros lo concebimos? La comprobación parece imposible, porque no podemos comprender el objeto más que por el pensamiento, y porque sería preciso asegurarse si fuera de nuestro pensamiento es tal como lo pensamos. De ahí todas las dudas que surgen respecto al *valor objetivo* de nuestra inteligencia. Podemos siempre pregun-

tarnos en todos los dominios del saber, si el pensamiento es adecuado al objeto. La conciencia de esta dificultad ha obligado á los filósofos á buscar una primera verdad que fuese superior á la oposición del sugeto y el objeto, y que escapase así de todas las objeciones. El *escepticismo* ha prestado á la ciencia el inmenso servicio de obligarla á consolidar su base y á sobrepasar á toda afirmación ántes de haber descubierto un punto de partida incontestable. Así los sofistas de Grecia provocaron la reforma de Sócrates; el dogmatismo de la Edad media, la revolución de Descartes; la metafísica prematura de Leibnitz, el criticismo de Kant, y la nueva filosofía de Schelling y de Hegel, el método severo de Krausse.

La existencia del punto de partida de la ciencia está aun indecisa para nosotros en este momento; pero sus *condiciones* y su posición pueden fijarse con certeza:

1.º El punto de partida debe ser *cierto*, puesto que es el principio de la ciencia, y la ciencia excluye toda afirmación errónea ó dudosa. Si fuera pura hipótesis, la ciencia estaría manca desde su origen.

2.º El punto de partida debe ser *inmediato*, puesto que es la primera verdad reconocida como legítima. Es preciso, pues, que sea evidente en sí mismo, sin otro exámen; es preciso, en otros términos, que sea objeto de una *intuición* directa de la razón, y no la conclusión de una demostración ó de un raciocinio. Si resultase, á título de consecuencia, una verdad más elevada y no ménos cierta, esta verdad superior sería el punto inicial de la ciencia.

3.º El punto de partida debe ser *universal*, ya que está destinado á poner fin á toda duda racional. Es preciso, pues, que exista para todos y que pueda ser reconocido por todos, escépticos ó dogmáticos, á fin de que sea para cada uno el principio de su ciencia. Si fuera una verdad particular que no pudiese ser probada más que por algunos espíritus, la ciencia no existiría más que para ellos y sería discutible á los ojos de los demás.

¿Dónde buscaremos esta verdad inmediata y universalmente cierta? ¿Será en nosotros ó fuera de nosotros; será un *conocimiento inmanente* ó *transcendente*?... Si era *transcendente*, quedaria el mismo expuesto á todas las objeciones que está llamado á resolver. ¿Cómo podemos conocer con certeza las sustancias extrañas al *yo*, sin que tengamos como garantía una medida comun entre nuestro pensamiento y la realidad exterior? Discutamos, por lo demás, las



diversas hipótesis que son posibles. Admitimos fuera del yo los espíritus, los cuerpos, y sobre todo lo limitado el Sér infinito y absoluto. Si pues el punto de partida fuera una verdad trascendente, consistiría ya en la afirmación del mundo físico, ya en la afirmación del mundo espiritual ó de nuestros semejantes, considerados como espíritus, ya en la afirmación de Dios. Pues ninguna de estas hipótesis resiste al exámen.

La existencia del *mundo exterior* tiene por adversarios á los idealistas, que la niegan, y los escépticos, que dudan de ella: no es, pues, inmediata y universalmente cierta. No conocemos los cuerpos en efecto más que por un intermediario, por medio de nuestros *sentidos*, por medio del sistema nervioso, por medio del cuerpo. El espíritu es el sugeto del conocimiento, y el espíritu no está directamente unido á los objetos externos. No tenemos conciencia de lo que pasa fuera como la tenemos de lo que pasa dentro de nosotros. Con los ojos abiertos ó cerrados, sabemos siempre lo que pensamos, lo que experimentamos, lo que queremos; pero si cerramos los ojos, no percibimos la luz ni los colores. Las relaciones del espíritu con el mundo exterior son, pues, enteramente indirectas ó mediatas. Entre el sugeto y el objeto del conocimiento se hallan nuestros órganos, y el objeto no llega á la conciencia más que afectando nuestra sensibilidad; esta impresion ó esta *sensacion* advierte al alma de la presencia de un cuerpo extraño, y es, propiamente hablando, el objeto directo del pensamiento en nuestras relaciones con las obras de la naturaleza. No percibimos las cosas sensibles más que por nuestros órganos y en nuestros órganos, en tanto que alteran nuestro sistema nervioso y modifican el estado de nuestros nervios. La vivacidad y la cualidad de nuestras sensaciones sirven de base al juicio que fundamos sobre los objetos exteriores, y cada uno sabe á cuántas ilusiones y errores estamos expuestos juzgando las distancias, las formas y las propiedades de los cuerpos reveladas por nuestros sentidos. La sensacion, intermediaria entre el pensamiento y su objeto, nos impide comprender directamente la esencia propia de los cuerpos; ¿no tiene tambien por efecto falsear nuestras percepciones, afeár ó desfigurar las cosas, hacernos tomar apariencias por realidades? Con otros sentidos, conoceríamos de otra manera la materia; ¿qué es lo que prueba que con el auxilio de nuestros sentidos actuales la comprendemos tal como es?

Puede, pues, preguntarse sériamente si el mundo exterior es

conforme á nuestras representaciones, y aun si existe en realidad; si no es, como el sueño, una creacion de nuestra imaginacion, más bien que una creacion de Dios subsistiendo en el espacio. No bastaría decir que la negacion de la existencia objetiva de la naturaleza trastorna el sentido comun; porque esta proposicion seria contestada por los idealistas y por los escépticos; y por otra parte, el sentido comun ¿tiene derecho á mezclarse en un debate científico? Lo cierto es que esta existencia, por aquello sólo de que no es objeto de una percepcion inmediata de la conciencia, no puede establecerse más que por un racionio que pasa de la sensacion á una causa y del fenómeno á una sustancia; pues este racionio, apoyado en los principios racionales, suscita todo el problema de la legitimidad de nuestros conocimientos. No es al principio de la ciencia, cuando este problema puede resolverse.

La existencia de un *mundo espiritual*, al cual pertenecen nuestros semejantes á título de séres racionales, tiene por contradictores los materialistas y los escépticos, quienes le rechazan ó prescinden de él: no es, pues, tampoco cierto de una manera inmediata y universal; en otros términos, no realiza las condiciones del punto de partida de la ciencia. En efecto, estamos inmediatamente en relacion con los espíritus. Nuestras relaciones con nuestros semejantes, como séres espirituales, son enteramente indirectas, al ménos en nuestra condicion presente y en nuestra situacion normal. Nosotros no leemos en la conciencia de otro como leemos en la propia; sinó, el *lenguaje* seria inútil. Los pensamientos, los sentimientos, los deseos, las intenciones y los proyectos de otro son absolutamente impenetrables para nosotros todo el tiempo que tarden en manifestarse exteriormente por algun signo, ya en la actitud ó en los movimientos del cuerpo, ya en la palabra ó en la escritura. El lenguaje es quien sirve de instrumento de comunicacion entre nuestro pensamiento y el pensamiento de otro; la palabra es el vínculo social por excelencia. El lenguaje es un organismo de *signos*, un sistema de cosas sensibles, figuras ó sonidos, que expresan los actos de la vida espiritual y que se dirigen á nuestros sentidos. El conocimiento de nuestros semejantes como espíritus es, pues, doblemente mediato. Desde luego debemos hacer uso de nuestros sentidos, como en la percepcion de los fenómenos de la naturaleza; despues debemos penetrar más allá de estos fenómenos y comprender el alma que los gobierna y que escapa á nuestros sentidos. Los modos de



nuestra sensibilidad se refieren á los cuerpos, á los agentes físicos, jamás á los pensamientos ni á los agentes espirituales. Dos pantallas se interponen así entre nuestro entendimiento, como sugeto, y los seres racionales, como objeto del conocimiento, es á saber, los sentidos, que están en nosotros, y los cuerpos, que están en los demás; á través de nuestro cuerpo, con ayuda de nuestros sentidos, percibimos todos los cuerpos, incluso los de nuestros semejantes, y al través de estos cuerpos alcanzamos juiciosamente las almas.

Además, las dudas que se han emitido con motivo de la existencia del mundo corporal recaen con más fuerza sobre la existencia del mundo espiritual. ¿Hay realmente espíritus? Los seres á los cuales se dá este nombre, ¿no son simplemente manifestaciones sutiles de la materia organizada? Hé aquí la cuestion del materialismo que reclama nuestra atencion y que nos prohíbe avanzar ántes de haberla resuelto. ¿Las almas no serán creacion de nuestra imaginacion? ¿La poesía no dá origen á todo un mundo de hadas, génius, héroes, que no existen más que en nosotros como productos de nuestro sueño? Hé aquí el idealismo que aparece como un espectro y que exige á su vez una solucion, ántes que afirmemos un mundo espiritual. En esta situacion, ¿no vale más detenerse provisionalmente en la duda y buscar alguna verdad menos contestable? Lo cierto es que no podemos pronunciarnos sobre la existencia espiritual de nuestros semejantes, sino despues de haber adquirido conciencia de nuestra propia espiritualidad. No conocemos á los demás sino por *analogía* con nosotros mismos. Cuando sabemos que somos un espíritu unido á un cuerpo, capaz de manifestar exteriormente por signos lo que piensa y lo que quiere; cuando vemos despues otros cuerpos constituidos como el nuestro, dotados de la facultad del lenguaje, podemos concluir de la similitud de efectos la similitud de causas: un cuerpo organizado análogo á otro debe estar unido á un alma racional; los llantos, las risas, los acentos de la voz tienen la misma significacion en los demás que en nosotros y denotan la misma actividad espiritual; un lenguaje comun supone facultades comunes. Este conocimiento inductivo exige el conocimiento prévio de sí mismo, y prueba suficientemente que no principiamos en la ciencia afirmando la existencia de nuestros semejantes.

La existencia de *Dios*, en fin, es disputada por los ateos, que la niegan, y por los escépticos, que no quieren ni admitirla ni recha-

zarla: no es, pues, tampoco universalmente cierta, como conviene al punto de partida de la ciencia. Realiza, es verdad, una condicion: es el objeto de una *intuicion* inmediata del espíritu, excluye todo intermediario entre el pensamiento y Dios; pero la afirmacion de Dios no es la primera que emana de la razon, no es el hecho primitivo de la conciencia. Hay lugar de distinguir bajo este punto de vista entre el orden *lógico* y el orden *cronológico* de nuestros conocimientos: el pensamiento de Dios es inmediato bajo la primera relacion, no lo es bajo la segunda; en otros términos, llega á ser inmediato despues de una preparacion suficiente, despues de un ejercicio conveniente de nuestras fuerzas intelectuales. Está la idea de Dios como la de lo infinito: claro es que entre lo infinito y nosotros no existe punto intermediario, puesto que lo infinito envuelve todo lo que es finito, por consiguiente tambien nuestra alma; pero no es ménos evidente que lo infinito no es precisamente el primer objeto que ocupa nuestra inteligencia. Así es como Dios está presente en nuestra alma de una manera directa, sin que tengamos claramente conciencia desde el origen. La religion se funda sobre esta relacion íntima entre el hombre y Dios; aunque las iglesias no hayan siempre respetado el carácter personal del vínculo religioso, y el sacerdocio haya reclamado en la Edad media el privilegio de servir de mediador entre Dios y la humanidad.

Mas si la afirmacion de Dios es inmediata, no es universalmente admitida como cierta. Ese es sin contradiccion el problema más delicado que presenta la filosofia. Un gran número de pensadores eminentes ha buscado pruebas en favor de la existencia de Dios y no han probado más que una cosa, esto es, que no tenían una nocion exacta del objeto en discusion: el principio absoluto de la demostracion no se demuestra. Otros han negado toda causa primera y abandonado el mundo á la ventura. Otros aun, encerrándose en los límites de la crítica, á ejemplo de Kant, viven en la duda y han pretendido que esta duda es la condicion necesaria de la razon pura. Esto basta. Un análisis profundo de las facultades del espíritu, de su valor y de su alcance, es indispensable para conducirnos científicamente en presencia de Dios. No es ese punto el punto de partida, sino más bien el término ó fin último del pensamiento.

Si el punto de partida de la ciencia no es el conocimiento de Dios, es ménos aun una ú otra de las consecuencias que se pueden deducir del principio, bien ó mal comprendido. La más grave de



estas consecuencias es la *revelacion* divina. Un gran número de autores creen poder apoyarse en la revelacion, como verdad inmediata, universal y cierta, de donde procede toda nuestra ciencia. La revelacion nace entónces del cuadro de la teología dogmática y viene á colocarse en el terreno de la ciencia, donde se ofrece á la discusion. ¿Es una verdad inmediata? No, puesto que supone enteramente al ménos los dos términos, cuya relacion expresa Dios y el hombre. ¿Es universal? No, porque está disputada por la mayor parte de los racionalistas. ¿Es cierta? No lo es para los escépticos, ni para los espíritus severos que, despues de haber reconocido la existencia de Dios, dudan aun, ya de la realidad, ya de la posibilidad de una comunicacion divina. Se abusa evidentemente de la revelacion, puesto que se invoca por los fanáticos como por los creyentes. ¿Se trata de una revelacion *permanente* de Dios á la razon humana ó de una revelacion *histórica*, hecha al fundador de tal ó cual religion, en tal ó cual época determinada? La una y la otra son objeto de debates alguna vez irritantes.

Una revelacion filosófica se confunde con la luz de la *razon*, que ilumina á todo hombre que viene á este mundo. Una revelacion histórica es un artículo de *fé*, admitido por los fieles, rechazado por los demás: como tal no puede ser ni el fundamento, ni el punto de partida de la ciencia. La historia en efecto hace mencion de algunas revelaciones de este género, que se contradicen en los puntos esenciales. Mas entónces caemos en el dilema de la *fé* ó la *razon*. ¿Cuál es la autoridad encargada de conocer el valor relativo de los dogmas revelados? Si es la *fé*, todos los cultos tienen los mismos títulos á la confianza; si es la *razon*, la revelacion debe ser discutida antes de admitirse. Leibnitz, Lessing, Kant, los unitarios y los protestantes liberales subordinan la revelacion á la *razon*; otros teólogos toman el partido contrario, á riesgo de no tener otra medida de la verdad que la *fé* ciega. De Bonald vá más léjos. Propone seriamente tomar por punto de partida «el don primitivo y necesario del lenguaje, hecho por Dios al género humano.» Seria supérfluo demostrar que la *revelacion primitiva* no es una verdad inmediata, universal y cierta. Otros católicos la representan como un error condenado por la *fé*.

El punto de partida de la ciencia, no es pues, una verdad trascendente, puesto que no se halla ni en Dios, ni en el mundo espiritual, ni en la Naturaleza. Desde entónces debe estar en nosotros, en

el *yo*, si existe, Ese es en efecto el que se ha buscado, despues que se ocupan científicamente de la cuestion de la verdad y de la certeza. Las raíces de la ciencia están en la intimidad del Espíritu ó en la conciencia individual. San Agustín decia ya, obedeciendo al movimiento socrático: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas.» La psicología determinará este punto, y demostrará bajo qué forma se manifiesta el hecho primitivo de la conciencia.

## II.

## EL PRINCIPIO DE LA CIENCIA.

No hay ciencia sin principio. El principio de todo lo que existe, ya en pensamiento, ya en realidad, es el sér infinito y absoluto. Toda la filosofía está fundada en *Dios*, y nada puede sin Dios. Si Dios es una vana ilusion de la *razon*, una idea sin objeto, la ciencia carece de unidad, y la filosofía como ciencia de los principios es imposible.

Hemos adquirido un concepto preciso de Dios, estudiando los objetos del pensamiento. Concebimos á Dios como el Sér, el sér puro y simple, el sér uno y entero, que es todo y contiene en sí todo lo que está determinado. ¿Mas esta nocion tiene un valor objetivo? ¿Dios existe realmente, y su naturaleza corresponde á nuestra concepcion? Hé aquí lo que seria preciso resolver, para que la filosofía descansase sobre un principio exacto y cierto. La nocion de Dios está dilucidada, pero la *existencia* de Dios es aun una hipótesis para nosotros: una nocion es mucho para resolver el problema, pero no es todo, porque tenemos además las nociones de séres imaginarios. ¿La existencia conviene al objeto de la nocion «Dios?» ¿Qué es la existencia? ¿Es una sustancia ó una propiedad, una propiedad formal ó fundamental, finita ó infinita, subjetiva ú objetiva? Lo ignoramos todavía, y desde luego no podemos pronunciarnos con conocimiento de causa sobre la existencia de Dios.

El teísmo, es verdad, parece suficientemente justificado por todas las consideraciones que preceden. ¿El mundo no exige una *causa*, y si el efecto existe, cómo no existiría la causa? ¿No hemos determinado rigurosamente las condiciones de la *ciencia*, y puede suponerse seriamente que la ciencia sea inaccesible al Espíritu hu-