

denominaciones siguientes: la primera especie comprende los fantasmas de raza (*idola tribus*); la segunda, los fantasmas de caverna (*idola specus*); la tercera, los de plaza pública (*idola fori*); la cuarta, los fantasmas de teatro (*idola teatri*). Los primeros tienen su origen en la naturaleza misma del hombre; es un mal inherente á la raza humana, un verdadero mal de familia, porque nada hay más falto de fundamento que el siguiente principio: «el sentido humano es la medida de todas las cosas.» Debe decirse, por el contrario, que todas las percepciones, sean de los sentidos ó del espíritu, no son más que relativas al hombre y no al universo; el entendimiento humano, semejante á un espejo falso, que refleja los rayos que salen de los objetos, y mezcla su propia naturaleza con la de las cosas, echa á perder, tuerce, por decirlo así, y desfigura todas las imágenes que refleja. Los fantasmas de caverna son los del hombre individual; porque además de las aberraciones de la naturaleza humana, tomada en general, tiene cada hombre una especie de caverna, de gruta individual, que rompe y corrompe la luz natural en virtud de diferentes causas, tales como la naturaleza propia y particular de cada individuo, la educación, las conversaciones, etc.; de modo que, no habiendo nada más desigual, variable é irregular que la disposición natural del espíritu humano, sus operaciones ex-

pontáneas son casi completamente producto del acaso; esto es lo que ha dado lugar á esta observación tan justa de Heráclito: «Los hombres buscan las ciencias en sus pequeños mundos particulares, y no en el mundo universal, es decir, en el mundo común á todos» (1). Los fantasmas de la plaza pública, tienen su origen en la comunicación que se establece entre las diferentes familias del género humano; de aquí tantas nomenclaturas inexactas y tantas expresiones impropias como se oponen á las operaciones del espíritu. Los fantasmas de teatro, por último, tienen su origen en los dogmas de que se componen las diversas filosofías: porque todos los sistemas filosóficos, que han sido sucesivamente inventados y adoptados, son como otras tantas piezas de teatro que los filósofos han dado á luz y puesto en escena (2).

d. El tronco de los errores y de la falsa filosofía se divide en tres ramas, á saber: la

(1) Es evidente, por estos dos pasajes, que Bacon ha comprendido la doctrina de la razón, que es precisamente ese elemento inmutable, propio de cada uno y común á todos, que no puede reconocer ni en el hombre individual ni en la razón humana. Así lo entendía Heráclito. La crítica de Bacon no puede dirigirse contra la facultad personal, discursiva y combinadora del espíritu humano, es decir, contra la reflexión.

(2) *Novum organum*, lib. I, af. 39, 41, 42, 43 y 44.

rama sofisticada, la empírica y la supersticiosa. La filosofía sofisticada ó razonadora, es la que impone á la Naturaleza las leyes de la dialéctica, que pretende conocer y explicar *a priori* todas las cosas, en vez de penetrar en su naturaleza íntima y descubrir allí la verdad, que extravía la experiencia en vez de consultarla, la modela en sus propias opiniones y la hace su esclava. Un palpable ejemplo de esto es Aristóteles, que ha corrompido su filosofía natural con su dialéctica, y que, bajo este aspecto merece aún censuras más severas que sus modernos sectarios, es decir, los escolásticos, que por lo menos han abandonado por completo la experiencia. Semejante á los sultanes que, al subir al trono degüellan primero á todos sus hermanos, comienza la doctrina de Aristóteles por exterminar todas las demás á fuerza de ataques y refutaciones; después, el maestro da su fallo sobre cada objeto. La filosofía *empírica* engendra opiniones aún más extrañas y monstruosas; se funda en la estrecha base de un corto número de experiencias, pero no sabe perseverar en este camino, y se lanza inmediatamente al campo de las hipótesis y de los axiomas más generales; no hace más que desflorar los hechos y los observa como en broma. Esto es lo que se nota en los físicos y en los químicos. Pero la filosofía *supersticiosa*, que mezcla con la física la teología y las tradiciones consagra-

das por la fé y por la veneración pública, extiende más sus extragos, porque envanece y cautiva la imaginación; es un verdadero azote para el género humano este homenaje dado á las quimeras imponentes, tales como las formas abstractas, las causas finales, las causas primitivas y otra infinidad de suposiciones de la misma especie. Esta mezcla indiscreta de las cosas humanas con las divinas, no sólo produce una filosofía fantástica é imaginaria, sino también la herejía. Los ejemplos más patentes de este género, son, entre los griegos, las doctrinas de Pitágoras y de Platón, y entre los modernos, las de muchos escritores cristianos que enlazan sus opiniones con la fé revelada (1).

Después de haber concluido esta especie de expiación ó de *purificación*, vamos á exponer, continúa Bacon, el verdadero método que debe seguirse en la interpretación de la Naturaleza. Sólo nos queda un recurso, un medio de curación: este es el de volver á comenzar todo trabajo del entendimiento humano, y no abandonarlo jamás á sí mismo, sino apoderarse de él desde un principio, dirigirle á cada paso, y, para decirlo de una vez, no hacerle trabajar sino á fuerza de máquinas (2). Tal es el objeto del método

(1) *Novum organum*, lib. 1, af. 62, 63, 67, 70 y 65.

(2) *Id.*, *idem*, 69.

de inducción, considerado en su base positiva ó constructiva.

b. Hay dos métodos experimentales para descubrir la verdad. Partiendo el uno de las sensaciones y de los hechos particulares, se eleva de un salto á los principios universales; y fundándose después sobre estos principios como sobre otras tantas verdades inquebrantables, deduce de ellos los axiomas medios; este es el método que se sigue ordinariamente. El otro parte también de las sensaciones y de los hechos particulares; pero elevándose lentamente por una marcha progresiva, sólo llega muy tarde á las proposiciones más generales; este último método es el verdadero, pero nadie lo ha empleado todavía (1). Se diferencia del precedente en que acumula un gran número de relaciones particulares y se eleva progresivamente de los hechos individuales á los axiomas medios y á los principios absolutos que establece, no como hipótesis, sino como leyes ciertas é invariables. Es necesario no poner al entendimiento alas, sino plomo, es decir, un peso que comprima su vuelo y le haga pasar sin interrupción de los hechos particulares á las verdades más recónditas. Se deben apoyar sobre todo en el desarrollo de este método, los axiomas medios, extraídos de los hechos particulares; sobre ellos se

(1) *Novum organum*. lib. 1, 19.

fundan todas las esperanzas y la fortuna real del género humano; antes de pasar de estos axiomas á las verdades más elevadas, es necesario volver otra vez á la experiencia, porque los axiomas indicarán nuevos hechos; llevan tras sí multitud de procedimientos nuevos; el camino por donde marcha el hombre, cuando va guiado por la verdadera inducción, no es un terreno llano, sino desigual, por el que se va unas veces subiendo y otras bajando: se sube de los hechos á los axiomas, y después se baja de los axiomas á los hechos, á la práctica (1). El verdadero método no consiste, ni en un puro empirismo, ni en un dogmatismo deductivo. El empírico se parece á la hormiga, que se contenta con acopiar y consumir después sus provisiones. El dogmático urde, como la araña, telas cuya materia extrae de su propia substancia. La abeja guarda la miel, saca la primera materia de las flores de los campos y de los jardines; después, por un arte que le es propio, la trabaja y la digiere. La verdadera filosofía *hace* una cosa muy parecida: saca su materia de la historia natural y la deposita en la memoria; luego, después de haber trabajado y digerido por sus fuerzas naturales, la almacena. Así pues, nuestro principal recurso es la estrecha alianza de estas dos facultades, la experimental y la

(1) *Novum organum*, lib. 1, af. 103 y sig.

racional (1). El fin de este método es la investigación de las causas; no de las causas finales, que son cuando menos inútiles en las ciencias, sino de las causas formales ó eficientes; del descubrimiento de las formas proceden la ciencia verdadera y la práctica ilustrada (2); porque lo más útil en la práctica, es también lo más verdadero de la teoría (3). No es nuestro designio levantar una especie de pirámide ó de fastuoso monumento al orgullo del hombre, sino echar en su espíritu los cimientos de un templo consagrado á la utilidad común y edificado sobre el modelo mismo del universo; la ciencia es la imagen de la realidad (4), y habiendo fijado previamente el fin de la verdadera ciencia, es necesario pasar á los preceptos, sin trastornar ni destruir el orden natural. Las indicaciones que deben dirigirnos en la interpretación de la naturaleza comprenden dos partes. El objeto de la primera, es sacar de la experiencia los axiomas, y el de la segunda deducir de estos axiomas nuevos experimentos. La primera parte se subdivide en otras tres, que pueden considerarse como tres especies de servicios: para

(1) *Novum organum*, lib. I, af. 95.

(2) *Idem*, lib. II, 2 y 3.

(3) *Idem*, *id.*

(4) *Idem*, lib. I, af. 120.

los sentidos, para la memoria y para el espíritu ó la razón.

En efecto, la primera cosa que necesitamos, es proveernos de una *historia natural y experimental, buena y completa*, lo cual es la verdadera base de todo el edificio. Porque no se trata aquí de imaginar, sino de descubrir, de ver, por los sentidos, lo que la Naturaleza hace ó deja de hacer.

Pero los materiales de la historia natural y experimental son tan variados, que el entendimiento, concluiendo por perderse en ella, si no se la detuviese para hacerlas comparecer ante él en un orden conveniente. Por consiguiente, es necesario formar para la memoria cuadros ó coordinaciones de hechos, dispuestos de tal modo, que el entendimiento pueda trabajar en ellos con facilidad.

Por último, aun cuando estos cuadros estuviesen bien redactados no sería el entendimiento menos incompetente é inhábil para confeccionar los axiomas ó principios de razón, si no se cuidase de darle dirección y apoyo. Así, es necesario, en tercer lugar, hacer uso de la verdadera inducción, ya exclusiva, ya afirmativa, que es la llave misma de la interpretación de la Naturaleza (1).

(1) *Novum organum* lib. II, af. 10. Bacon da después ejemplos del empleo de su método y le traza nuevas leyes (11-21), que han quedado sin desenvolvimiento.

c. Tales son los principios del método baconiano. Ahora bien; los caracteres de todo método verdadero, son, por una parte, la universalidad de su aplicación, y por otra, la nivelación de las inteligencias, que, sostenidas por esta palanca, pueden elevarse á la misma altura en las regiones de la ciencia y de la verdad. Bacon reconoce ambos caracteres. Nuestro método de invención, dice, deja muy poco á la penetración y al vigor de los espíritus, hasta puede decirse que los hace casi iguales; porque, cuando se trata de trazar una línea recta ó describir un círculo perfecto, si se confía esto á la mano solamente, es necesario que ésta esté muy segura y muy ejercitada; pero si se hace uso de una regla ó de un compás, la destreza es casi inútil; absolutamente lo mismo sucede con nuestro método (1). Podrá dudarse si nuestro designio es sólo el de perfeccionar la filosofía natural por nuestro método, ó aplicar también éste á las demás ciencias, tales como la lógica, la moral y la política. Lo que hemos dicho hasta aquí, debe entenderse generalmente de todas las ciencias; y así como la lógica ordinaria que todo lo gobierna por el silogismo, no se aplica sólo á las ciencias naturales, sino á todas sin excepción, así también nuestro método, que pro-

(1) *Novum organum* lib. 1, af. 1 61.

cede por inducción, las abraza todas (1).

3. El método de Bacon tiene sus méritos y sus defectos. Consisten los primeros en su independencia y en su carácter inventivo: emancipa la inteligencia del dogmatismo teológico, llevando la filosofía al estudio de las ciencias naturales; da al espíritu humano reglas que le ayudan á descubrir la verdad por sus propias luces. La lógica y la teoría del conocimiento hicieron inmensos progresos. Hasta Bacon, la lógica no era más que el arte de *expresar* las ideas, y su importancia era completamente formal y mecánica. Bacon la eleva á un nuevo poder, y hace de ella un *arte de pensar*, un arte de hallar las ideas y aumentar los conocimientos. La escolástica ha muerto definitivamente; se han derribado por todas partes las antiguas barreras; el espíritu humano no halla límite á su actividad, á sus descubrimientos; quiere verlo todo, conocerlo todo, pero con certeza. El hombre se lanza á la conquista de la verdad, explora en todos sentidos la Naturaleza, busca sus leyes, combina sus fuerzas, y con ayuda de éstas, la domina y la subyuga. Los más sorprendentes descubrimientos vienen á coronar sus esfuerzos y á atestiguar el poder de un hombre que ha puesto al espíritu en este nuevo camino, y que, por su método, ha indicado las condi-

(1) *Novum Organum*, lib. 1, 127.

ciones, bajo las cuales llegaría el espíritu á ejercer su imperio sobre la Naturaleza.

El método baconiano no es, sin embargo, completo; es insuficiente, así en su base crítica como en su base positiva. La crítica de Bacon es á veces ciega, injusta y contradictoria respecto á las doctrinas anteriores. Bacon se complace en denigrar la obra de sus antecesores, alucinado por el ardiente celo de reforma, niega la importancia de los trabajos que, formando el espíritu humano, le han facilitado el camino de la reforma. El mismo está sometido á sus prejuicios contra los que se levanta con tanta energía; él mismo recurre muchas veces á una autoridad extraña que adopta sin vacilar, contra lo que su método establece, á la autoridad de la Biblia. No es más satisfactoria la base positiva de su método. Es vacilante, está embarazada con leyes y fórmulas y mal determinada en su contenido. Es, si no exclusiva en su principio y en su aplicación, propia por lo menos para entrañar la exclusión. No rechaza Bacon la deducción ó la síntesis, como apoyo de la inducción, sino que no hace más que indicarla de un modo vago, y no tiene conciencia del valor propio de este método. No condena tampoco la aplicación del método inductivo á la psicología, sino que lo limita constantemente á los fenómenos de la Naturaleza, que considera en general como los más importantes y los únicos objetos de

los conocimientos humanos. El espíritu del método baconiano es favorable al sensualismo y al materialismo. Tales son también los resultados sancionados por la historia.

IV

Tomás Hobbes (de 1588 á 1679), amigo y traductor de Bacon, continuó y sistematizó su doctrina, ó mejor dicho, construyó un sistema de filosofía conforme al espíritu del método baconiano. Dió al sensualismo su forma y su carácter filosófico, y expresó lógicamente sus consecuencias morales, políticas y religiosas.

a. La filosofía es, según Hobbes, el conocimiento adquirido por un razonamiento exacto de los efectos ó de los fenómenos, según sus causas ó sus generaciones presentes, ó de las causas posibles, según sus efectos conocidos. El objeto de la filosofía es todo cuerpo concebido como susceptible de engendrar un efecto y de ofrecer una composición y una descomposición. La filosofía es la *ciencia de los cuerpos*. Hay dos especies de cuerpos: los unos son *naturales*, compuestos por la Naturaleza; los otros *artificiales*, compuestos por la voluntad del hombre; á éstos

se los denomina cuerpos políticos ó *Estados*. De aquí dos partes en la filosofía: la de la Naturaleza, que comprende la lógica, la ontología y la física y la de los Estados, que comprende la política y la moral. La teología no pertenece á la filosofía, sino á la fe.

b. Puesto que la filosofía no tiene por objeto más que los cuerpos materiales y sensibles, la única *fente de nuestros conocimientos* debe ser la *sensación*. Todo conocimiento procede de los sentidos. Las percepciones sensibles son en nosotros fenómenos ocasionados por la presencia de los objetos que ponen en movimiento los espíritus del cerebro; son, en otros términos, excitaciones producidas sobre nuestros órganos por los objetos exteriores, y que provocan en el organismo una reacción hacia el exterior. El alma es un cuerpo, una materia pensante. Cuerpo, substancia y sér no presentan al espíritu más que una sola idea, y hablar de una substancia incorporeal es absolutamente lo mismo que hablar de un cuerpo incorporeal. Todo cuerpo está formado de partes. La obra de la inteligencia ó el objeto del razonamiento, es componer y descomponer esas partes, añadir ó quitar, en una palabra, *calcular*. La idea de hombre, por ejemplo, es la suma de tres términos, cuerpo, animado, racional. La filosofía no es, por tanto, nada más que una *aritmética*, la lógica, una computación. Y como esta computación se efectúa

por medio de signos, la lógica se compone de palabras ya solas, ya combinadas unas con otras. Las palabras, son la marca de las cosas. Sobre ellas se ejerce la actividad del espíritu, de suerte que la verdad y la falsedad consisten, no en las cosas, sino en las relaciones de los términos del lenguaje. Sin la palabra no es posible la sociedad ni la ciencia. Los nombres son propios ó comunes, individuales ó generales. Estos últimos constituyen lo universal; nada universal hay en la Naturaleza, fuera de las palabras. La proposición es la conformidad de dos ó más nombres; el silogismo, el concierto de tres proposiciones. En el fondo de toda investigación vemos, pues, aparecer siempre las palabras. Pero la ciencia no puede limitarse á éstas ni á los hechos, debe investigar su causa. Ahora bien, todas las causas se reducen al movimiento. La diversidad de las cosas sensibles procede de un movimiento, en parte oculto en el objeto activo, en parte en el sujeto que siente; por lo demás, la idea de causa no es más que la idea de generación y de sucesión. Lo infinito en sí no existe, no es más que un término negativo que expresa la facultad del espíritu de añadir ilimitadamente; es lo indefinido, es decir, una pura expresión inventada para honrar á un sér que sólo la fe puede alcanzar. Todas las palabras con que se designa lo incorporeal no tienen ningún sentido para

el espíritu humano, porque representan lo que las sensaciones no pueden representar (1).

c. Tales son los principios generales de la teoría de Hobbes sobre el conocimiento. Es el *sensualismo puro*, exclusivo. Los sentidos son el único criterio de la verdad; todo lo que está fuera de la esfera de los sentidos es inaccesible al espíritu humano. Pero como los sentidos no atestiguan más que la existencia de los cuerpos, de los objetos finitos y contingentes, no existe en realidad nada más que los cuerpos, las cosas finitas y contingentes, la materia. El sensualismo se traduce en *materialismo*. Aún hay más: no es difícil percibir en la doctrina de Hobbes el germen del *idealismo escéptico* y aun el mismo *escepticismo*. En efecto, puesto que las cosas sólo nos son conocidas por las palabras que las designan, la verdad reside en las palabras, es subjetiva; la sensación es un fenómeno del espíritu; el espacio y el tiempo son fantasmas imaginarios que no tienen más que una existencia psicológica. Y puesto que, por otra parte, la idea de causa, que procede de la experiencia sensible, es la base verdadera de la ciencia, y que la experiencia no da por sí misma ninguna conclu-

(1) V. M. Renouvier, *Comp. filos. mod.*, lib. III, párr. 1.º, núm. 10.—Tenneemann, párr. 325.—Cousin, 1.º c., lec. XI.—Salinis y Escorial, 1.º c.

sión universal, la verdad primera no puede ser comprendida por el espíritu humano, y éste se ve obligado á refugiarse en el escepticismo.

V

Hobbes es fundador de la moral y la política del sensualismo en los tiempos modernos. Los principios que, bajo este aspecto, establece, no se diferencian de los del sensualismo antiguo, pero están más encadenados, y desarrollados con mayor extensión. Por lo demás, la identidad general es, á nuestros ojos, un mérito, puesto que confirma, con la experiencia histórica, las consecuencias que hemos deducido *á priori* de los diversos sistemas filosóficos.

a. La sensación producida en el cerebro y acompañada de un esfuerzo exterior, constituye la percepción; esta misma sensación, acompañada de un esfuerzo interior hacia el corazón, constituye unas veces el *placer*, otras el *dolor*, según que los movimientos sensibles favorecen ó contrarian el organismo vital. Sin embargo, si el esfuerzo ó la reacción se dirige hacia la causa de la sensación, hay *apetito*; en el caso contrario hay *aversión*. El objeto del apetito es el *bien*; el

de la aversión el *mal*. No puede existir una regla común sobre el bien y el mal en la Naturaleza, sino sólo en la ciudad; este punto queda siempre sujeto á la decisión del juez. Lo *bello* y lo *feo* son los signos aparentes y probables del bien y del mal. La belleza, la bondad y el placer son especies de bienes, el uno en promesa, el otro de hecho, y el último como fin. El mal se divide de una manera análoga, y todas las pasiones resultan de estos primeros elementos combinados de diversos modos y señalados con diferentes nombres (1).

Por esto no existe el *bien absoluto*, la ley *moral* ni el *deber*. El bien es la satisfacción de un apetito físico: el mal la no satisfacción de este mismo apetito. La sensación del placer ó del dolor es el criterio y el fin supremo del bien y del mal. El hombre sólo está sometido á la ley que le manda buscar, por todos los medios posibles, su felicidad material, su bienestar, y evitar el dolor. La propia conservación, la del organismo vital, es el primero de todos los bienes: la disolución, la muerte, el mayor de todos los males.

b. La política de Hobbes tiene rigurosamente la misma base. Puesto que el hombre no es más que un sér sensible, movido por pasiones é instintos orgánicos, no puede

(1) M. Renouvier. 1, e., número 14.

tener otra misión que la mayor satisfacción de su naturaleza individual. No existe en él principio alguno de afecto hacia sus semejantes, idea del deber social, ni tendencia hacia la asociación. La abeja y el castor son sociables; pero el hombre es el enemigo natural del hombre, *homo homini lupus*. En efecto, todos tenemos los mismos instintos, las mismas necesidades, y por consiguiente, cada cual destruye ó aminora las condiciones necesarias para la conservación de la vida de los demás. El *estado natural* de los hombres es una *guerra* perpétua de todos contra todos, un estado de antagonismo y de anarquía en donde cada uno tiene derecho á proveer á su subsistencia con detrimento de los demás, y particularmente con derecho á disminuir el número de bocas. Tal es la base del derecho natural. Pero ese estado de pasiones y de intereses hostiles es un mal, y el amor de sí mismo y la utilidad ordenan salir de él. Los hombres son, en efecto, iguales: iguales en fuerza, puesto que el más débil puede matar al más fuerte; iguales en facultades, puesto que todos poseen los mismos medios de conservación. Ahora bien; de esta igualdad resulta que, después de haber pesado las ventajas y los inconvenientes de la guerra, deben los hombres hallar, renunciando á ella, más seguridad y menos peligros. De aquí el *contrato* por el que cada uno limita sus pre en-

siones en favor de las de todos. Pero ¿cómo ha de ser respetado este contrato que viola los derechos naturales y no puede obligar, por consiguiente, ni á los descendientes de los contratantes ni aun á éstos mismos? Con una sola condición, con la de que uno de los contratantes esté armado de la fuerza, y de la mayor fuerza posible, respecto de los otros. El mejor gobierno es el gobierno más fuerte, el más absoluto. Sólo la fuerza debe contener las pasiones. Sólo la monarquía absoluta, el *despotismo*, es el único que puede garantizar la paz. Pero el despotismo entraña estas dos condiciones: la obediencia absoluta de los súbditos y la absoluta independencia del soberano, cuya voluntad es la ley suprema, y cuyo capricho es el árbitro del derecho. No hay otra alternativa para el hombre más que el despotismo constituido de este modo ó la completa anarquía, conforme con su naturaleza; la paz ó la guerra (1).

Las consecuencias del sistema de Hobbes son enteramente rigurosas. Este filósofo no ve en el hombre más que el sér físico, sensible; y, sensualista en su punto de partida, funda la moral y la política sobre la sensibilidad individual y egoísta. Los hombres son guiados en sus acciones por las malas pasiones: es necesario que sean gobernados social-

(1) M. Renouvier, 1, c., número 15.

mente por un poder individual y despótico que pueda comprimir las malas inclinaciones de la naturaleza humana.

c. Hay, sin embargo, un poder superior á todos los de la tierra. El hombre, aguijoneado por las inquietudes, asediado por las ideas de la muerte, de la miseria y de la desesperación, y atormentado por un temor perpétuo, fruto de su ignorancia, el hombre, repito, quiere forzosamente acusar á alguien de su tortura. De aquí nace la idea de agentes invisibles: de aquí, los dioses creados por el miedo. Es necesario también un *Dios*, pero un Dios único, al que se remonta de causa en causa y encuentra un primer motor, causa eterna de todo lo que es. Pero, ¿cuál es la Naturaleza de Dios? Dios es un cuerpo, se dice, porque es grande. En El somos, vivimos y nos movemos, y, sin embargo, es cuerpo. Por lo demás, los nombres que le damos de bueno, poderoso, etcétera, no expresan, en manera alguna, su esencia, sino sólo nuestra voluntad de aplicarle los nombres de las cosas más formidables y mejores que conocemos. El temor de los poderes invisibles es el origen de la *religión*. Sólo el monarca puede determinar las creencias religiosas y el culto público, que interesan en tan alto grado á la tranquilidad y seguridad social. Por mandato del legítimo soberano puede el fiel renegar hasta del mismo Cristo (1).

Hobbes no niega, por consiguiente, la existencia de Dios, por más que se le haya acusado de ateísmo. Sin embargo, la consecuencia necesaria de su doctrina, es la negación de Dios. Está en verdad muy cerca del ateísmo aquél que confunde la idea de Dios con la idea del cuerpo, y declara, además, que es absolutamente imposible conocer la naturaleza divina. La idea de Dios no puede lógicamente hallar ningún lugar en el sistema de Hobbes; todo sucede en el órden moral, político y material, como si Dios no existiese. El fin evidente del filósofo inglés, es apoderarse de la religión como de un medio propio para aumentar el poder del soberano temporal.

VI

La doctrina de Hobbes, nos ofrece un ejemplo impotente de un *sistema sensualista* puro, rigurosamente desarrollado en sus consecuencias morales, políticas y religiosas. Este es el principal mérito de este filósofo. Hacernos conocer el valor del sensualismo exclusivo como teoría, por las aplicaciones

(1) M. Renouvier, 1, c., número 15.

que de él se deducen. Sus consecuencias prácticas son, en realidad, la negación de un principio moral, de un principio de derecho y de justicia, la negación de Dios, ó, por lo menos, la imposibilidad de determinar su naturaleza, como su consecuencia teórica es la negación de una verdad absoluta. El sensualismo está ya en adelante juzgado; esta doctrina, cuyas pretensiones tanto se remontan, que se arroga el privilegio de ser la única conforme con la experiencia y con la realidad, es, en definitiva, tan contraria á ambas, como estéril y desconsoladora en sus aplicaciones. El sensualismo es la doctrina del *individualismo*, en la acepción más lata de la palabra, la doctrina de la finitud y de la contingencia. En la Naturaleza no existe, según ella, nada más que cuerpos; en la ciencia, palabras y hechos; en la moral, actos inspirados por el egoísmo; en la sociedad, individuos desligados de toda obligación para con sus semejantes. Ningún principio ni ley racional unen á los individuos en un cuerpo social: la sociedad es una necesidad impuesta por la perversidad de la naturaleza humana, un medio coercitivo, dirigido contra las pasiones del hombre; el estado natural es la independencia absoluta del individuo, independencia que le subtrae de toda ley moral y civil, ningún principio puede legítimamente detener el egoísmo, coordinar en la ciencia las palabras y los