

TEODICEA.

INTRODUCCION.

La existencia misma del universo, el vínculo que entre sí liga á los séres del mundo como eslabones de una misma cadena, el maravilloso orden con que prosigue cada cual su fin propio, y todos conspiran á la ejecucion de un designio comun, presuponen la existencia de una mente suprema, infinitamente inteligente, que todo lo haya dispuesto con *número, peso y medida*. Pues esta mente suprema, esta Sabiduría Infinita, de quien el mundo recibe sér, orden y cuanto bueno en él se encierra, es aquel Sér á quien nombramos todos con el sacrosanto nombre de Dios. Sin este Sér excelentísimo, sin esta Causa Suprema, notas indescifrables para la razon serían la existencia y origen del mundo, el alma del hombre y el orden universal: con gran acierto, pues, dijo Francisco Bacon de Verulamio, que «si la filosofía superficial puede alejarnos de Dios, la estudiada profundamente, á «Dios nos lleva».

Siendo, pues, el mundo un efecto de esa Causa Suprema, y dependiendo de ella con dependencia necesaria, lógico y natural es que de la existencia de ese efecto se remonte el filósofo á la de esta Causa; ó en otros términos, que de la existencia del mundo arguya la existencia de Dios. Una vez ya elevado á esta region altísima, puede con la luz de su razon investigar aquellos atributos divinos que por este natural medio le sea dado conocer, y volverse luego á contemplar, como desde el pináculo de un templo, el modo en que el mundo es causado por Dios, y subsiste y realiza, bajo el poder de esta su Causa Suprema, el fin que por la misma le ha sido impuesto. De aquí que, junto con la ciencia del universo, variamente denominada, segun los varios especiales objetos sobre que verse, pueda existir otra que trate de Dios y de sus divinos atributos, en el modo y dentro del límite con que á la humana razon es dado conocerlos. Tales, en efec-

to, son el objeto propio y la índole de la ciencia denominada *Teodicea*, y tambien *Teología Natural* para distinguirla de la *Teología Revelada*, por cuanto ésta, si bien tiene igualmente como objeto propio á Dios y sus divinos atributos, se apoya *principalmente* en la autoridad de la Revelacion; mientras aquella otra, bien que no rehuse el indispensable auxilio que la prestan las verdades reveladas, emplea, sin embargo, *la razon como intrínseco medio* especulativo.

Para proceder con el debido orden en esta investigacion racional acerca de Dios y de los atributos que le competen, examinaremos: 1.º qué sea Dios, considerado en sí mismo; 2.º qué sea en calidad de Causa del universo. A los atributos que contemplamos en Dios sin relacion alguna al mundo de quien es Causa, llámaseles *absolutos*; y á los que contemplamos en el mismo Dios en cuanto es Causa del mundo, llámaseles *relativos*. Materia propia de la *Teodicea* son, pues, Dios y sus divinos atributos absolutos y relativos.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE DIOS, CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

ARTÍCULO PRIMERO.

Dios y el Absoluto de Hegel.

1. Siendo Dios el excelso asunto propio de la *Teodicea*, dicho se está que lo primero necesario de fijar bien en esta ciencia es el concepto exacto de Dios, tal al ménos como cabe en la limitada inteligencia del hombre. Pues la más alta idea que en la mente humana cabe formarse de Dios, es el concebirle como al Sér todo puro, es decir, subsistente en sí mismo, todo acto y *acto puro*, sin mezcla de atributo alguno *potencial* ó imperfecto. Esto es lo que el comun de los hombres, lo propio que los filósofos, entienden y significan al pronunciar la palabra *Dios*. Pero la escuela hegeliana, poseida del prurito de innovarlo todo, atribuye á esa palabra un significado que en virtud de su absurdidad é insuficiencias mismas ha conducido á los novadores hasta la negacion de Dios. Hegel, en efecto, ha sustituido á la palabra *Dios* la palabra *Absoluto*; y ciertamente con esto nada inexacto habría dicho si hubiera querido significar que Dios, como *acto puro* que es, existe en virtud de su misma esencia, pues esto sig-

nifica ser Absoluto. Pero el *Absoluto* de Hegel es un vano nombre, y no una realidad; pues con esa voz no quiere expresar este filósofo sino un principio potencial que, destituido en sí mismo de toda conciencia y personalidad, se halla por su naturaleza misma necesitado de recorrer tres períodos, ó séase *momentos*, para llenar ese vacío que en sí mismo padece. En el primero de estos *momentos* hegelianos, el Absoluto, ó séase *la Idea*, existe en sí, pero existe sin personalidad ni conciencia de sí propio: en el segundo *momento* existe en el mundo material, ó séase en la naturaleza sensible, y aquí parece que el susodicho *Absoluto* comienza á tener conciencia vaga de sí mismo, hasta que entra en el tercer momento, y entonces es cuando *manifestándose* bajo la forma de espíritu humano, adquiere plena conciencia de sí mismo, y se hace *persona*. Tres son, pues, los caracteres del Absoluto hegeliano, á saber: 1.º *Es en sí*, pero carece de personalidad y de conciencia de sí mismo; 2.º esta carencia le impele necesariamente á *manifestarse* en el mundo; 3.º pero no logra perfeccion sino cuando *se desenvuelve* plenamente en el espíritu del hombre (1).

2. Toda esta gerigonza, tan pedantesca como impía, no prueba, en primer lugar, otra cosa, sino que Hegel ignoró el verdadero concepto del Absoluto; pero hay, además, que el falso concepto sustituido por Hegel á este verdadero, no puede ménos de parar en la negacion cabalmente del Absoluto mismo. En efecto, bajo el nombre de *Absoluto*, no se contiene otra idea sino la de Sér que existiendo en virtud de su esencia misma, es todo acto, y nada es potencial. Pero el existir, lo propio de este modo que de otro cualquiera, presupone *el sér*, y el *Absoluto* de Hegel *no es*, ó en otros términos, es un puro nada. ¿A qué se reduce, en efecto, el tal *Absoluto*? Pues se reduce meramente al concepto de un sér indeterminado, que en sí es nada; que no tiene sér ni vida ni pensamiento, sino que todo esto lo ha de ir allegando por una série de *desenvolvimientos*. Es decir, que en lugar de concebir Hegel al Absoluto como la mayor de las realidades, como la realidad máxima, no le concibe sino como la mayor de las abstracciones, como el sér destituido de toda propiedad, incluso la misma de sér (2). En resumen: el Dios de Hegel ni es luz, ni es bien, ni es sér, sino que es luz y tiniebla, bien y mal, sér y na-

(1) *Logique subjective*, trad. par Sloman et Vallon, París, 1824.

(2) Véase á CHALIBEO, *Evolucion histórica de la Filosofía, desde Kant hasta Hegel* (en alemán). Dresde, 1843; y WADDINGTON, *Essais logiq.*, Ess. VIII, página 434, París, 1857.

da: pobre ciego que se empeña en decir que ve, y niega con tenacidad que exista cosa alguna fuera de aquellas sombras en que él vaga resuelto y denodado. De esencia del Absoluto hegeliano es el *movimiento extrínseco*, ó séase la necesidad en que por su naturaleza misma está de manifestarse externamente, primero en la naturaleza sensible, y luego en el espíritu humano. Ahora bien; nada puede imaginarse más contrario á la idea del Absoluto, pues esta idea no expresa otra cosa sino la de sér que es de sí y por sí mismo, todo *en acto*, nada *en potencia*, y por consiguiente, esa idea no puede contener la de cosa alguna que para ser necesite manifestarse en algo exterior á sí misma, algo en que la sea indispensable manifestarse para adquirir perfecciones que la falten. Porque vamos á ver: esta necesidad que el Absoluto tenga de manifestarse en algo exterior á sí mismo, ó nace de su misma naturaleza, ó de alguna actividad que le sea extrínseca: ¿nace de alguna actividad que le sea extrínseca? pues entonces el Absoluto no es de sí ni por sí, sino que en su sér y en su esencia depende de algo que no es él, porque depende de esa actividad comunicada en que consiste su esencia; y en este caso el concepto que lo represente será todo lo que se quiera, ménos el concepto de el Absoluto. ¿Nace de su misma naturaleza? pues entonces tendremos que por su naturaleza misma el Absoluto no será tal sino á condicion de manifestarse en el mundo, y en ese caso, ya no será tal Absoluto, porque para existir necesitará de algo exterior á sí mismo. Por otra parte, ese *desenvolvimiento, desarrollo, evolucion ó manifestacion* (1), en que segun Hegel consiste la esencia del Absoluto, ¿se realiza dentro, ó se realiza fuera del mismo Absoluto? ¿se realiza *fuera*? pues entonces algo más hay que el Absoluto, y en este caso se contradice á sí propio el sistema hegeliano, para el cual, fuera del Absoluto, nada hay. ¿Se realiza *dentro*? pues entonces no hay más remedio sino que el Absoluto, por obra de esa su evolucion interna, adquiera *in actu* aquello á que tiende *in potentia*, porque este es el fin de toda evolucion ó desarrollo, á saber: el convertir en *actual* lo que preexiste *potencialmente*, ó séase en germen; pero aquí se ofrece el

(2) Vuelvo á llamar la atencion de los estudiosos sobre todas estas palabras de la moderna fraseología científica, para que, conocida su maligna filiación, vean de usarlas, cuando lo consideren necesario, en un sentido que no se preste á peligrosas equivocaciones. Las fórmulas pantefísticas han tomado más dominio del que á primera vista puede parecer, hasta en nuestro lenguaje comun. Para citar aquí solo un ejemplo, nótese lo ordinario que se ha hecho expresar con la voz *humanidad* el concepto de *género humano*.—(Nota del traductor.)

tropiezo, que no sé cómo evitará la escuela hegeliana, de que lo absoluto excluye de suyo toda potencialidad. Absurdos y contradicciones: eso y solo eso es el *Absoluto* de Hegel (1).

Claramente lo vieron así los discípulos de Hegel, y por eso, más lógicos y denodados que su maestro, proclamaron á banderas desplegadas el ateísmo neto, reduciendo la idea de Dios á una especie de fantasmagoría de la razón humana y á una creencia estúpida imbuida en la humana especie por la ignorancia y el despotismo. Ahí están, sino, para abonar nuestro aserto, las blasfemias del hegeliano Oken, que dice, que el concepto de Dios no es más sino el concepto del *Gran-Nada* (2), y la fórmula brutal de Feuerbach sobre que *el hombre se crea á sí mismo, y á su Dios y la religión y el Estado* (3); y, por último, ahí está Renan, cuyas recientes blasfemias contra el Hijo de Dios Vivo fueron ya preludiadas con aquellas frases en que el infeliz apóstata dijo que «Dios no es más sino un añejo vocablo sin significación alguna» (4).

ARTÍCULO II.

Que en el concepto de Dios no se incluye el de su realidad objetiva.

3. Fijado ya el concepto verdadero acerca de Dios, y cotejado con la absurda y panteística abstracción á quien llama *Dios* la escuela hegeliana, examinemos ahora, si en el mero concepto del sér divino se contiene la prueba de la realidad objetiva del mismo sér; ó en otros términos, si del mero concepto de la esencia de Dios debe concluirse la realidad de su existencia.

4. Hay, efectivamente, en la historia de la filosofía un célebre argumento, con el cual se intenta resolver afirmativamente este punto, y que se conoce con el nombre de argumento *a priori*. Desde luego, ya esta denominación peca de inexactitud, pues todo argu-

(1) Cons. ANCILLON, *Essais de phil., et de litterat.*, t. I, p. 357, París, 1832; NICOLAS, *Introd. à l'Etude de l'histoire de la philos.*, part. II, c. VI, a. 2, vol. I, p. 272-273 y sig.; BARTHOLMESS, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, lib. 12, c. II, t. II, p. 277-278 y sig., París, 1855.

(2) *Manuel de la historia de la filosofía* (en alemán), p. 4, 7, 8 y 11, 2.ª ed.

(3) *De l'essence du christianisme*, trad. Ewerbeck, *passim*, ed. cit. Consúltese BARTHOLMESS, *Op. cit.*, lib. 13, c. II, t. II, p. 388, 389 y sig.

(4) Cons. CARO, *L'idée de Dieu dans jeune école*, en la *Revue Contemp.* de 30 de Junio de 1857.

mento *a priori*, por su misma naturaleza, tiene como punto de partida la causa primera de aquello que se trata de probar; y como quiera que del Sér divino no cabe pensarle producido por causa alguna, de aquí que sea imposible probar *a priori* la existencia de Dios (1). Pero con este ó con otro nombre, el dicho argumento ha sido empleado por muchos filósofos, á contar desde San Anselmo, verdadero autor de él (2). En efecto: San Anselmo, con la mira de demostrar que la existencia de Dios no puede ser negada sin incurrir en contradicción, fué el primero que, partiendo de la idea misma de Dios, trató de probar, que la realidad de Dios se halla tan necesariamente incluida en el concepto que de ella tienen en comun todos los hombres, que es imposible negar aquella realidad sin negar este concepto. El razonamiento del santo filósofo puede compendiarse así:— La idea de Dios, es la idea del Sér mayor y más perfecto que cabe pensar; pues bien, un Sér que no puede ménos de ser concebido con estos caracteres, necesariamente tiene que ser pensado como subsistente en realidad; porque, si al concepto mental de ese Sér no correspondiese real subsistencia alguna, sería un mero ente de razón (ó como dicen los modernos, sería una idea meramente subjetiva, y no objetiva). Pero en esta hipótesis, tendríamos siempre que nuestra mente, despues de haber considerado esa idea del Sér perfectísimo como una mera concepción del espíritu humano, podría pensar como posible que el término de esa idea existiese en realidad fuera de nuestra mente misma; y como quiera que una cosa que pudiese existir en realidad fuera de nuestro entendimiento, sería de suyo mayor y más excelente que si solo en nuestra mente tuviera existencia, seguiríase de aquí, que al pensar un Sér perfectísimo como existente fuera de nuestro entendimiento, pensaríamos una cosa incomparablemente mayor que lo que no tuviese otra existencia sino meramente ideal en nuestro entendimiento. Y es así que esto repugna á la idea misma del Sér perfectísimo, la cual lleva de suyo el que mayor y más perfecto Sér no quepa pensarse; luego, del solo hecho de la idea que de

(1) Cons. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, lib. 1.º, c. III, t. II, página 77, ed. cit.

(2) Casi todos los biógrafos de San Anselmo y los expositores de su doctrina atribuyen á San Agustín haber sido primer inventor de esa prueba *a priori* de la existencia de Dios, que aquel Santo entendió ser de invención suya. Pero esta es una opinión tan difundida como redondamente falsa, según lo he demostrado en mis artículos, que con el título *Sant'Anselmo e l'Ontologismo*, publiqué en la Revista religiosa titulada *La Scienza e la Fede*, y se hallan insertos en el tomo XXXIII, p. 347-348, año 1857.

Dios tenemos, nace la necesidad de que Dios exista; ó en otros términos, la realidad objetiva de Dios, está inclusa en el mero concepto que de ella tenemos.

Tal es, en compendio, la prueba de la existencia de Dios expuesta por San Anselmo en su *Proslogio* (1). No obstante el grande y legítimo influjo que este Santo Doctor ejerció en el progreso de la filosofía escolástica, los ilustres maestros de la Edad Media, es decir, del siglo de oro de esta filosofía, todos, sin más excepcion que Enrique de Gante, se mostraron poco satisfechos de la dicha prueba, y dejaron de alegrarla. Reservado estaba á Descartes, no sé si el mérito ó la culpa de reproducir el argumento de San Anselmo, dándose por supuesto, segun costumbre, como inventor de él (2): creyéndole, en efecto, á propósito para corroborar con él su criterio de la evidencia subjetiva, discurrió así: — Puédese afirmar de una cosa todo cuanto se halle contenido en la idea clara y distinta de ella: es así que en la idea clara y distinta de Dios se halla contenida la de su existencia, pues que la idea de Dios expresa un Sér dotado de perfecciones infinitas, primera de las cuales no puede ménos de ser la existencia; luego de la mera idea de Dios procede inferir la de su realidad objetiva (3). — Leibnitz, aprobando y todo el racionio cartesiano, acusóle de mal construido por cuanto no parte del principio superior que lo legitima; pues de la idea de Dios, dice Leibnitz, no se puede concluir su realidad mientras á esta idea de la realidad no se dé un verdadero fundamento, que es el probar su posibilidad: es así que la idea de la realidad de Dios sería imposible si Dios, término de esa idea, no fuese posible, pues lo que no es posible envuelve contradiccion, y lo contradictorio ni siquiera es pensable; luego para que el argumento cartesiano esté sólidamente construido, debe fundarse en la posibilidad de la existencia de Dios (4). — Dos razones alega Leib-

(1) Cap. II, III, IV.—Cons. *Liber. Apol. cont. Insipientem*, c. 1.

(2) Aun suponiendo que Descartes no hubiese leído el *Proslogio*, débese creer que muchas veces hubiera oído refutar en las escuelas el dicho argumento de San Anselmo, pues sabido es que estudió largo tiempo, bajo la direccion de los Jesuitas, en el Colegio de la Flèche, donde consta que se enseñaba y discutía ese argumento. Cons. LEIBNITZ, *N. E.*, lib. 4.º, c. x, § 7, p. 375, edicion Erdmann; BAILLET, *Vie de Descartes*, t. II, p. 536-537, París, 1691; y BOUILLIER, *Histoire de la philos. cartesienne*, c. IV, t. 1, p. 83-84, ed. cit.

(3) *De Methodo*, 4, p. 23; *De prima philos.*, v, p. 32; *Repon.* II, p. 88; *Principes phil.*, 1, § 14, Amsterdam, 1692.

(4) *N. E.*, lib. 4.º, c. x, § 7, p. 374, ed. Erdmann, *Epist. ad Hermannum Conringium*, etc., *Opp.*, p. 78, ed. cit.; *De cognitione, veritate et ideis*, *Opp.*, p. 80,

nitz, en su concepto evidentes, para demostrar esta posibilidad, á saber: — 1.ª Ente perfectísimo, dice, ha de ser aquel en quien se adunen todas las perfecciones sin limitacion alguna: estas perfecciones en grado máximo han de ser una realidad ilimitada y sin carencia ó privacion alguna, y por consiguiente, nada ha de poderse negar de ella. Ahora bien, es así que imposible no puede llamarse sino á lo que implica contradiccion, ó séase pugna entre términos de afirmacion y negacion simultánea de una misma cosa bajo un mismo respecto; luego el Ente perfectísimo, que es pura afirmacion sin negacion alguna, no puede ser contradictorio á sí mismo; luego es posible (1). — 2.ª Si Dios no fuese posible, nada sería posible, pues nada de cuanto es distinto de Dios tiene el sér por sí mismo, y el sér que no es por sí mismo no es posible sino á condicion de que lo sea el sér de quien depende: este sér de quien todo sér depende, es Dios (2). Ahora bien; una vez pensado que Dios es posible, hay que pensarle como sér real; y hay que pensarle así, porque el concepto de la posibilidad de Dios envuelve el de Sér Absoluto, es decir, sér en quien la esencia pensada como posible, se identifica con la existencia. Y es así que el concepto de la esencia pensada como posible y como idéntica á la existencia no puede ménos de envolver la realidad objetiva de la esencia misma, porque de lo contrario el concepto respectivo no representaría la identidad de la esencia y de la existencia; luego el concepto de la posibilidad de Dios basta para probar que Dios existe (3). — Tal es la ampliacion que da Leibnitz al argumento de San Anselmo y de Descartes sobre la existencia de Dios (4).

5. Reflexionando sobre el fondo comun á las varias formas con que pasando de San Anselmo á Descartes, y de éste á Leibnitz, se

ed. cit.; *De la demonstr. cartesienne de l'exist. de Dieu du P. Lami*, *Opp.*, p. 177, ed. cit., y *Animadversiones Leibnitzi ad Cartesii principia*, Bonn. 1844. Sobre esta última obra de Leibnitz, publicada por el Dr. Guhrauer, conviene leer los eruditos artículos publicados por COUSIN en el *Journal des Savants* de Agosto, Setiembre y Octubre de 1851.

(1) *Monadologia*, § 45, p. 708, ed. cit.

(2) *De la demonstr. cartesienne*, etc., p. 177, ed. cit.

(3) *Loc. cit.*—Débese aquí advertir que la censura dirigida por Leibnitz contra el argumento de Descartes, no es justa, pues ya este filósofo (en sus *Resp. ad object. primas cont. Med. met.*, p. 63) habia dicho que Dios es pensable porque es posible.—Cons. BOUILLIER, *Op. cit.*, c. XIX, t. II, p. 445, ed. cit.

(4) Quien desee noticias más amplias sobre cómo ha ido siendo variamente tratado este argumento desde San Anselmo hasta nuestros días, puede leer mis citados artículos en la *Scienza e la Fede*, t. cit., p. 328 y sig.

ha presentado esta prueba demostrativa de la existencia de Dios, hallo en todas el vicio radical de que identifican el orden lógico y el real, el orden abstracto y el concreto. Efectivamente, á todas esas argumentaciones sirve de base comun el fundar la realidad objetiva de Dios en la necesidad lógica de pensarle, ora como á Sér perfectísimo, ora como á Sér en quien se identifican la esencia y la existencia: *necesidad lógica* digo, porque, efectivamente, en el citado argumento, la realidad objetiva de Dios aparece fundada en el modo con que necesariamente tenemos que concebir á Dios. Esto supuesto, digo que esa necesidad lógica de concebir á Dios, ora como á sér infinitamente perfecto, ora como á sér en quien la esencia se identifica con la existencia, no es suficiente fundamento de donde deba concluirse la existencia real de Dios. Ciertamente, en la mera region del pensamiento, y mientras el pensante no se ponga *en comunicacion de presente* con el objeto pensado, el término de su acto intelectual no puede ser sino meramente ideal y subjetivo, como ideal y subjetivo es el concepto que expresa ese término, por cuanto no se apoya en objeto real alguno que el sugeto pensante tenga presente en su alma. Y este es cabalmente el lado por donde peca lo que constituye el fondo comun de los argumentos anselmiano, cartesiano y leibnitziano, pues todos ellos quieren hallar en el mero pensamiento del sér absoluto, considerado independientemente de toda presencia de objeto real, la realidad objetiva del mismo sér pensado. Verdad es que el concepto de Dios envuelve el de sér mayor y más excelente que pensarse quepa, el de Sér Infinito, el de sér en quien se identifica la esencia y la existencia; ¿pero existe en realidad este sér así concebido? Hé aquí lo que no podemos hallar en el mero concepto de ese mismo sér, por cuanto la *existencia ideal* que ese concepto nos ofrece es cosa muy distinta de la existencia objetiva y real que de lo ideal queremos deducir. Y no se nos diga que sería absurdo dejar de concebir al sér absoluto con existencia ideal y real á un mismo tiempo, por cuanto implicando ya la idea de Absoluto la del sér mayor y más excelente que pensar quepa, no podemos dejar de pensar como subsistente fuera de nuestro entendimiento, el mismo sér absoluto que idealmente hemos concebido, so pena de que nuestro concepto del Absoluto fuese mayor que la realidad correspondiente, lo cual sería absurdo: no se nos oponga, digo, esta dificultad, porque el mero concepto del Absoluto no expresa sino el de sér mayor y más excelente que pensarse cabe; pero si existe ó no el sér así pensado, eso no me lo dice el mero concepto que formo de él. Ni por eso se diga que al considerar yo luego á ese Absoluto

como subsistente fuera de mi entendimiento, he cambiado el concepto que tengo de su esencia, sino meramente pienso entonces que ese sér á quien he concebido como el mayor y más excelente que pensar cabe, subsiste en realidad. Efectivamente, cuando yo pienso que el Absoluto subsiste fuera de mi pensamiento, no hago otra cosa sino completar con un segundo acto de mi pensamiento, otro acto anterior de mi pensamiento mismo; pero como quiera que mi pensamiento se refiere siempre, ántes y despues de ese complemento, al sér mayor y más excelente que pensar cabe, tendremos siempre que no por concebir al Absoluto como real, formo de él un concepto mayor del que tenía mientras le pensaba solo como existente en mi entendimiento. Y no se me oponga que implicando la nocion de Absoluto el concepto de sér en quien la esencia y la existencia se identifican, tanto vale concebir su esencia como afirmar su existencia; no se me replique esto, porque si bien es cierto que en Dios la esencia es idéntica á la existencia, en el mero concepto de nuestra mente la esencia y la existencia no son más que ideales, y por consiguiente no podemos de ese mero concepto concluir la realidad objetiva. En otros términos: cuando nuestra mente forma el concepto de un sér que subsiste en virtud de su esencia misma, pronuncia un juicio, que se resuelve en este otro, á saber: si hay Dios, el sér en Él será idéntico á su esencia. Pero ¿existe verdaderamente este Sér en quien la esencia es uno mismo con la existencia? Eso no me lo dice el mero concepto que tengo de este Sér (1).

6. Por lo expuesto vemos que el vicio radical del argumento formulado por San Anselmo, y ampliado por Descartes y Leibnitz, consiste efectivamente, como ya hemos dicho, en pasar del orden ideal y abstracto del pensamiento del sér absoluto al orden real y concreto de su objetiva subsistencia. Para evitar este vicio, hay sin duda dos caminos, pero entrambos conducen á un abismo comun: puédesse, en efecto, ó identificar el pensamiento con el sér, ó tomar al Absoluto como objeto inmediato del pensamiento. Ciertamente, si el pensamiento fuese idéntico al sér pensado, claro está que cuanto hallásemos en aquél, podríamos aplicarlo á éste como dote suya: y no es ménos cierto que si el Absoluto fuese objeto inmediato del pensamiento hu-

(1) Cons. BUDDEO, *De Atheismo et superstitione*, cum adnott. Joannis Lulofs, lib. 1.º, c. v, p. 238, Lugduni, Batavorum, 1767; FABRICIO, *Delectus argum. pro verit. Relig. christ.*, lib. 1.º, c. x, p. 331, Hamburgi, 1725; WERENFELS, *Judicium de arg. Cart. pro Dei existentia*, Amsterdam; y HUET, *Censura philos. cart.*, c. iv, p. 175, 4.ª ed., 1694.

mano, bastaría á éste la presencia del término pensado para tenerle por objetivo. Una y otra de estas dos vías han sido tentadas por varios filósofos modernos con el fin de purgar al argumento *a priori* de ese su radical vicio consistente en confundir lo ideal y lo real: Hegel y su escuela echaron por el primero de esos caminos, y presumieron de hallar en el argumento de San Anselmo el principio de todo su sistema, que consiste en identificar el sér y el pensamiento (1); Ubaghs y otros ontologistas tomaron el segundo camino, y también se preciaron de hallar en el mismo argumento una prueba irrefragable de su sistema ontológico (2).

7. Pero lo propio Hegel que Ubaghs, al querer hallar en ese argumento la raíz de sus respectivos sistemas, pecan contra la razón y contra la historia, como evidentemente se descubre á poco que se medite ese argumento mismo. Pecan contra la historia, porque para atribuir á un filósofo cualquier principio, no basta que este principio sea necesario al complemento de alguna deducción científica del mismo, sino es menester además que el filósofo á quien se atribuye le haya admitido en alguna manera. La esencia de la historia consiste en los hechos, en lo que ha sucedido, no en lo que habría de suceder, pues de lo contrario, la historia no sería sino una mera especulación. Ahora bien: que el argumento de San Anselmo, ampliado por Descartes y Leibnitz, debió partir, para estar lógicamente construido, de la identidad del pensamiento con el sér pensado, ó de la presencia de Dios como objeto inmediato del pensamiento, acabamos nosotros de decirlo; pero nada nos autoriza para creer que ninguno de esos tres sostenedores del dicho argumento partiese de ninguno de esos dos puntos, sino que todos ellos parten de la idea del Absoluto, tal como se halla en la mente; y analizando ese concepto, propónense demostrar con él que en el mero hecho de concebir á Dios, hay que concebirle como real. Al proclamar esto, incurren sin duda en el error de confundir el órden real y el órden lógico; pero este error, ni ellos le vieron, ni intentaron obviarle, haciendo base de su argumento la iden-

(1) WILM, *Histoire de la phil. allemande*, etc., sect. I, c. VII, t. IV, p. 68-69, ed. cit.; TREDELENBURG, *Disquisiciones lógicas* (en alemán), t. I, p. 341, Berlin, 1840; y CH. RÉMUSAT, *Saint Anselme de Cantorbéry*, lib. 2.º, c. V, p. 536-537, París, 1853. Esta opinión de Hegel ha sido seguida, entre otros, por DAUB, *Theologumena*, p. 241 y sig., Heidelbergæ, 1806; por BILROTH, *De Anselmi Cantuariensis Prolog. et Monologio*, Diss. crítica, p. II (not.), Lipsiæ, 1832.

(2) *De la connaissance de Dieu, ou Monologue et Prologue avec ses Appendices, de Saint-Anselme*, not. DD y EE, p. 398-400, Louvain, 1854.

idad del pensamiento y del sér, ni la presencia del Absoluto como objeto inmediato del pensamiento. Prueba evidéntísima de que no intentaron tal cosa, es que lo propio San Anselmo que Descartes y Leibnitz, al deducir del mero concepto de Dios su realidad objetiva, quisieron manifestamente constituir un verdadero y perfecto raciocinio: así lo repite constantemente San Anselmo, y concordemente lo reiteran Descartes y Leibnitz. Pues bien; aunque solo implícitamente hubiera sido su ánimo fundarse en cualquiera de las dichas dos bases, identificación del pensamiento y del sér, ó presencia de lo Absoluto como objeto inmediato del pensamiento, no habrían podido constituir su raciocinio; porque de suponer lo primero, es decir, que el pensamiento sea idéntico al sér pensado, habrían hallado como forzosa deducción que el sér del Absoluto sería nuestro mismo pensamiento, y por consiguiente, que para conocer la esencia del Absoluto no se necesitaría entonces raciocinio alguno fundado en el mero concepto del Absoluto mismo, sino que quedaría afirmado el Absoluto en el acto mismo de quedarlo nuestro pensamiento. Del propio modo, si aquellos tres filósofos hubieran pensado partir del supuesto de que Dios sea objeto inmediato de conocimiento, como se lo achacan los ontologistas, habrían visto como deducción forzosa que la existencia de Dios sería entonces conocida por intuición inmediata, y por consiguiente, que para demostrarla, no era menester tampoco raciocinio alguno (1).

Dejo con esto probado mi primer aserto de que Hegel y Ubaghs, al querer legitimar sus sistemas con el argumento de San Anselmo y con las ampliaciones ulteriores de Descartes y Leibnitz, pecaron contra la historia. Para probar ahora mi aserto segundo, de que también pecaron contra la razón, me limitaré á decir que el tomar un principio para completar con él una deducción científica, de nada sirve cuando el tal principio sea en sí mismo falso. Pues bien, la identidad del sér y del pensamiento es un principio tan falso, como que en él estriba cabalmente la quinta esencia del panteísmo; del panteísmo, tan victoriosamente refutado por San Anselmo (2), y tan ajeno á la intención (3) de Descartes y de Leibnitz. En cuanto al otro prin-

(1) Acerca de esto, véanse mis artículos antes citados.

(2) También esto lo he demostrado en algunos artículos en la citada Revista la *Scienze e la Fede*, tomos XXXIX y XL, con el título: *San Anselmo y el Panteísmo*.

(3) Ajeno á la intención digo, porque si bien se hallan indudablemente en Descartes y Leibnitz principios que conducen al panteísmo, no es ménos cierto que ninguno de los dos profesó deliberadamente este absurdo sistema.