

cualidad al mudarse: es así que Dios, como Infinito, no puede ganar ni perder cualidad alguna; luego no está sujeto á mudanza; ó de otro modo, es Inmutable.

Pero siendo Inmutable, no puede ménos de ser ETERNO, pues no cabe que tenga comienzo la existencia de un sér que en sí mismo posee la plena razon de ser. En efecto, para que la existencia de este sér tuviera comienzo, forzoso es suponer que le había tenido, ó por virtud ajena ó por virtud propia. ¿Por virtud ajena? entonces no sería el Sér Sumo, que es y existe por sí mismo, con absoluta independencia. ¿Por virtud propia? entonces habría tenido que existir ántes de sér; lo cual, como absurdo, es inconcebible.

Dios es SIMPLICÍSIMO. Prueba. En todo sér compuesto, una cosa son las partes componentes, y otra cosa distinta es el compuesto de ellas resultante: es así que en Dios, *esencia todo* es esencia pura, no cabe distincion de ninguna especie; luego es Sér Simplicísimo.

Podríamos continuar aun esta deduccion algebraica; pero tengo por bastante la ya hecha hasta aquí, para probar cómo del atributo de la ASEIDAD cabe deducir, inmediata ó mediatamente, todos aquellos atributos divinos á que se da en la Teodicea el nombre de absolutos.

### CAPITULO TERCERO.

DE LOS ATRIBUTOS RELATIVOS DE DIOS.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

*Sistemas filosóficos acerca del origen del mundo.*

1. Llámase, como ya sabemos, atributos *relativos* de Dios aquellas notas que nuestra mente aplica al Sér divino en cuanto le consideramos como causa del mundo, ó lo que es igual, habida consideracion á la relacion que las cosas tienen con Dios, en cuanto Dios es causa de ellas. De aquí que para tratar el presente asunto, sea preciso tomar como punto de partida ese especial aspecto con que nuestra mente considera á Dios. Y pues ya en otro lugar dejamos demostrado que Dios es realmente la causa universal del mundo, réstanos ahora investigar el cómo Dios haya producido el mundo, y qué atributos presuponga en Dios el efecto de esta su accion productora.

2. En el especular los filósofos acerca del primero de estos dos puntos, no podían menos de abrazar, porque no hay otras posibles, alguna de las tres siguientes teorías, á saber: 1.<sup>a</sup> Ó que Dios, en el producir al mundo, haya sido movido por una necesidad que su naturaleza misma le impusiese de difundir fuera de sí propio su esencia; 2.<sup>a</sup> ó que Dios, en el producir al mundo, no haya hecho otra cosa sino labrar una materia ya preexistente dándola las especiales formas con que nos aparecen revestidos al presente los séres del universo; 3.<sup>a</sup> ó, por último, que Dios haya hecho el mundo de la nada.—De cada una de estas tres teorías, nace un sistema respectivo acerca del origen del mundo, á saber: de la primera nace el *panteísmo*; de la segunda el *dualismo*; de la tercera el *sistema de la creacion* (1). Examinemos ahora estas tres teorías, para ver cuál de ellas sea conforme á la verdad.

#### ARTÍCULO II.

*Del Panteísmo, y su refutacion.*

3. El Panteísmo es un error tan antiguo ya, como aquella vanidad filosófica que presumió de *secularizar* el saber humano apartándole de toda enseñanza divina. Nacido en el momento mismo que rompiendo la filosofía todo lazo con la Revelacion, alteró la exacta nocion de Dios, se ha reproducido ese mónstruo cuantas veces el mundo ha visto renovarse el mismo antojo sacrilego, y para perturbar siempre lo propio la serena region de las ciencias y de las letras que la conciencia de los pueblos. Vamos, pues, á bosquejar su proceso histórico y á refutarle con los argumentos de la sana ciencia y del comun sentido.

4. La palabra *panteísmo*, de origen griego, significa *deificacion de todo*. En efecto, dos son las notas características de este absurdo sistema, á saber: 1.<sup>a</sup> identifica la sustancia de Dios y la del mundo; 2.<sup>a</sup> niega á Dios toda libertad en el producir al mundo. Tales son los dos fundamentales errores comunes á toda especie de panteísmo; pero

(1) ¿Y por qué no *creacionismo*? Carezco de autoridad para recomendar esta denominacion, que en nuestra lengua castellana sería sin duda un neologismo; pero yo no tendría inconveniente en usarla como breve, no repugnante á la exactitud científica, ni á la índole de nuestra lengua misma, que admite, por ejemplo, *materialismo* para expresar el erróneo sistema que lleva este nombre.

(Nota del traductor.)

si bien todos los panteístas profesan unánimes esta *identidad* entre Dios y el mundo, al querer luego conciliarla con la *variedad* que el espectáculo del universo les ofrece, han imaginado varios modos de explicar cómo el mundo haya sido producido por Dios. De aquí las múltiples y diversas formas del error panteístico; yo las reduzco á dos principales, que respectivamente llamo panteísmo *transeunte* y panteísmo *inmanente*.

5. Llamo *transeunte* al especial sistema panteístico que pone el origen del mundo en una generacion ó expansion *necesaria* de la sustancia *única* de Dios, y segun el cual, por consiguiente, el mundo se produce emanando de la sustancia de Dios, á la manera, por ejemplo, que la telaraña emana del cuerpo mismo de la araña. Llamo *inmanente* aquel otro panteísmo segun el cual esta emanacion se produce por accion interna é inmanente de Dios mismo. Diferéncianse, pues, estas dos especies de panteísmo en los siguientes puntos, á saber: I. El *transeunte* explica la produccion del mundo por una *externa* y necesaria evolucion de Dios; mientras el *inmanente* la explica por un desenvolvimiento fatal, pero *interno*, que el Absoluto necesita para su complemento propio. II. El panteísmo *transeunte* admite la existencia de un Absoluto *in actu*, que contiene en sí la multiplicidad de los séres del mundo, y los produce por una evolucion fatal externa; mientras el panteísmo *inmanente* no admite sino un Absoluto *in potencia*, que al desarrollarse y completarse á sí mismo por un movimiento, fatal tambien, pero interno, va como dando de sí los fenómenos con que los séres del mundo se nos manifiestan, ora bajo la forma de materia, ora bajo la forma de espíritu. III. El panteísmo *transeunte* no niega la *realidad* del mundo, sino que tampoco lo distingue sustancialmente de Dios; mientras el panteísmo *inmanente* tiene por meros *fenómenos* y apariencias todo lo que no es Dios. Tales son las diferencias respectivamente características del panteísmo *transeunte* y del *inmanente*: fundados en ellas algunos filósofos, han apellidado, no sin exactitud, al primero, panteísmo *realístico*, y al segundo *idealístico*.

6. Enunciadas así las notas generales de toda especie de panteísmo, pasaré por alto el de la antigua edad filosófica, que nacido en las escuelas orientales (1), infestó más ó ménos á las de Grecia; nada diré tampoco del que durante la Edad Media sirvió de puntal, en el

(1) En cuanto al panteísmo de las principales entre estas escuelas del Oriente, puede leerse los ya citados artículos insertos en la *Scienza e la Fede*, y titulados *El Misticismo y el Monachismo*.

siglo XIII, al Averroísmo (1) y al falso misticismo de los siglos XIV y XV (2); y hablaré del que en la edad novísima ha tenido por principal intérprete al judío Spinoza, y por calurosos restauradores á los filósofos alemanes.

La metafísica de Spinoza hay que buscarla toda en su *Ética*, que es donde la expuso á estilo de géometra, procediendo por vía de definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones seguidas de corolarios, lemas y escolios. Pero sabido es que el filósofo flamenco era entusiasta admirador de Descartes, no obstante que presumía de corregirle y perfeccionarle; y esto supuesto, débese escudriñar si en el filósofo francés hay algun principio que haya servido á Spinoza de base para edificar todo su sistema panteístico (3). Le hay, en efecto, y es la *definicion de sustancia* que dió Descartes. Sin duda Spinoza abusó de esta definicion; pero á ello, en verdad, se prestaba la ambigüedad misma de términos con que Descartes se había expresado al decir que sustancia es — «una cosa que de tal modo existe, que no ha menester de otra alguna para existir» (4). — Verdad es tambien que Descartes no quiso referir esta definicion sino á la sustancia prima, y por eso enseñó que el nombre de sustancia no podía ser aplicado en el mismo sentido á Dios y á las criaturas: y como quiera que esta restriccion presupusiese sin duda la producibilidad de las sustancias finitas, de aquí que Spinoza tratase de demostrar cómo una vez admitida la definicion genérica de sustancia dada por Descartes, es inadmisibile esa producibilidad. Hé aquí, en resúmen, la argumentacion de Spinoza:—Para admitir que exista una sustancia diversa de la sustancia de Dios, hay que suponerla, ó dotada de los mismos atributos que la sustancia divina, ó dotada de atributos diversos; de los mismos atributos no puede ser, porque siendo el atributo lo que constituye la esencia propia de cada sustancia, el admitir dos sustancias dotadas de unos mismos atributos, equivaldría á proclamarlas idénticas.

(1) Véase á RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, pass.

(2) SCHMIDT, *Du Mysticisme allemand au XIV siècle*, en las *Memoires de l'Acad. des scienc. mor. et pol.*, *Recueil des Savants étrangers*, t. II-III, París, 1847.

(3) Siguiendo algunos la opinion de Wachter, suponen que Spinoza usurpó los primeros principios de su sistema á la doctrina filosófica contenida en la *Kabbala* de los Hebreos; pero esta congetura ha sido victoriosamente refutada por AD. FRANK, en su obra *La Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hebreux*, Prêf., París, 1843; y por EM. SAISSET, en su libro *Précurseurs et disciples de Descartes*, art. 4, § 2.º, p. 236 y sig., ed. cit.

(4) «... rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum». — *Principiorum philos.*, pars I, n. 13. — (Nota del traductor.)

ticas, y en este caso, no serían dos, sino solo una; pero no cabe tampoco decir que la sustancia finita puede poseer atributos diversos que la infinita, pues que si todo cuanto existe es por virtud de un atributo divino, todo tiene necesariamente los mismos atributos que la sustancia divina. Forzoso es, por consiguiente, proclamar que no hay sino una sola sustancia, y que esta sustancia única es la que de nadie ha recibido sér; es decir, la sustancia divina (1). Esta sustancia, como independiente en su sér, es también infinita; y como infinita, se halla dotada de atributos infinitos: inseparable además de su sér propio, lo es igualmente de sus atributos, y de todas las afecciones, ó séase *modos* de sus atributos mismos. Ahora bien; no existiendo otra sustancia divina, y siendo inseparable de sus atributos y de sus *modos*, síguese de aquí que todo este universo que parece distinto de la sustancia divina, y exterior á ella, no es sino un mero conjunto de modos ó afecciones de los atributos de la sustancia divina. Y es así que las cosas finitas que forman este conjunto se nos manifiestan como *pensantes* las unas, y como *extensas* las otras; luego *pensamiento* y *extension* constituyen los dos atributos esenciales de la sustancia única é infinita. En resúmen, el conjunto de cosas finitas, ó séase la *natura naturata*, no es sino un desenvolvimiento fatal y necesario, aunque finito, de los atributos *pensamiento* y *extension*, que residen en la *natura naturans*, es decir, en la sustancia infinita (2).

7. Llegaba al mundo el sistema de Spinoza en un tiempo en que el sensualismo dominaba las regiones filosóficas, y en que el Deísmo, natural derivación de tan grosera y fangosa doctrina, había engendrado en los ánimos una aversión contra lo sobrenatural, como la del hidrófobo al agua. Esto explica cómo el Spinosismo pudo y aun debió necesariamente hallar fanáticos admiradores, pues que si bien partía de principios distintos y aun opuestos á los del sensualismo, paraba en una negación más metódica y científica del orden sobrenatural. En efecto, proclamado que no existe sino una sola sustancia, á saber: Dios; y que el mundo no es otra cosa sino un mero desenvolvimiento, una expansión y dilatación del Sér divino, claro está que no cabe admitir sino un solo orden, y que el llamado *orden sobrenatural*, es decir, que esté sobre el orden natural, debe contarse entre las quimeras. De hecho el Spinosismo logró tal y tan numerosa falange de partidarios, que pudo hacer popular el dicho de Lessing, sobre que

(1) *Ethic.*, Pars. I, Def. 3.<sup>a</sup>, *Opp.*, vol. II, *Prop.* III, VI, VII, ed. cit.

(2) Cons. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, vol. I, c. XVI ed. cit.

ya no existía otra filosofía sino la del judío holandés (1). No faltaron ciertamente muy ilustres pensadores, que con la autoridad de su nombre y con la severidad de una imparcial crítica, tentasen demostrar lo absurdo de los principios y lo monstruoso de las conclusiones del nuevo sistema (2); pero aquellas protestas de la sana razón y del recto sentir, murieron ahogadas por la efervescencia de los ánimos contrarios. Pero cuando más de lleno se muestra el influjo de Spinoza, es durante el último período de la filosofía alemana, á contar desde Fichte hasta Hegel (3); los cuales, reconociendo el abolengo de sus sistemas en el del judío holandés, y tomándole por modelo, se dedicaron afanosos á discutir y fijar los puntos en que respectivamente convenían con su digno maestro y los en que discordaban de él: así labrando sobre el sistema de Spinoza, llegaron á convertirlo en un perfecto panteísmo *inmanente*, que, por otra parte, se avenía mejor con los gustos de aquellos dos filósofos y con el impulso ya de ántes dado á la filosofía por Kant, de quien sus compatriotas se proclamaron intérpretes y continuadores.

Fichte rompió la marcha en el proceso de este especial panteísmo germánico, diciendo que el sistema de Spinoza debe tenerse por única filosofía coherente, á condición de que se la perfeccione con demostrar que la razón tiene derecho para no estancarse en la representación empírica del *yo* que percibe el *no yo*; porque imposible será, dice Fichte, explicar *a priori* cómo el *yo* y el *no yo*, es decir, el espíritu y la materia, nazcan del sucesivo desenvolvimiento de una sustancia única, mientras antes no se muestre la legitimidad de ese procedimiento *a priori*. Con el fin de llenar este hueco, el filósofo de Jena, depurando en el crisol de abstracciones semi-impalpables ese *yo* que percibe al *no yo*, se remonta, dice él, á un *yo puro*, es decir, á un pensamiento que nada tenga que ver ni con el sugeto pensante ni con el objeto pensado, y colocado ya en tan alta cima, concluye que este *yo puro*, así concebido sin determinación alguna de sugeto ni objeto, es el infinito, ó de otro modo, es Dios, ni más ni ménos. En llegando á esta conclusión, trátase ya para Fichte de saber cómo ese *yo pu-*

(1) Cons. AM.-SAINTES, *Op. cit.*, c. XI, p. 115, ed. cit.

(2) Los principales impugnadores de Spinoza se hallan citados por BOUILLIER, *Op. cit.*, c. XIX, t. I, p. 402, 403 y sig.

(3) «Leyendo el *Tratado teológico* de Spinoza y sus estupendas *Cartas á Oldenburgo*, hallárase en estas obras el germen de todas las proposiciones sostenidas en estos últimos tiempos por la exégesis alemana».—Así dice EDGARD QUINET, en la *Revue des Revues*, p. 468, Bruxelles, 1828.

ro, ese Infinito, ese Dios, se desarrolla y se estira bajo la forma de *espíritu* y de *materia*; porque, añade el filósofo alemán, en cuanto sepamos esto, habremos justificado todo el sistema de Spinoza. Ahora bien: ¿cómo se explica ese estiramiento de eso que Fichte llama Dios? Pues se explica por la conciencia que necesariamente el *yo* debe tener de sí mismo. En virtud de esta conciencia necesaria, el *yo* al pensarse á sí mismo, se distingue á sí propio como sugeto y como objeto, y cuando ya tiene corriente esta maniobra de clasificación, va y averigua que el *sugeto* es el *espíritu humano*, y el *objeto* es la *materia*. Y hé aquí cómo ese desarrollo, ese estiramiento del Absoluto bajo la forma de espíritu y de materia se realiza por una operación de todo punto inmanente, como que es la conciencia misma del Absoluto: y en cuanto al espíritu humano y á la materia, no son otra cosa sino una representación interna que el Absoluto, ó séase el *yo puro*, hace de sí y en sí mismo. A este, digámoslo así, sistema de Fichte, le llamaron algunos *panegoísmo*, y otros panteísmo á secas; pero es lo uno y lo otro, pues el *yo puro*, de quien Fichte saca espíritu y materia, es decir, todas las cosas, es también Dios.

A Fichte siguió Schelling, que manipulando el panteísmo de su predecesor, proclamó también á Dios como sustancia única de cuyo seno emanan *idealmente* el espíritu y la materia, y lo definió diciendo que Dios es la *indiferencia de los diferentes*. Pero como quiera que Schelling no tuviese por conveniente exponer con algún género de método su sistema, quiso después Hegel suplir esta falta, y sin más que llamar *idea* á lo que Fichte llamaba *yo puro*, tomando además del mismo Fichte su caprichosa trilogía, paró en explicar del propio modo que él la destilación panteística del espíritu y de la materia. Con eso y todo, Hegel no negó como progenitor de su sistema á Spinoza, por más que le culpara de haber considerado al sér único, es decir, á Dios, destituido de toda personalidad y conciencia; errata que, al decir de Hegel, cometió Spinoza por haber considerado al Absoluto como *sustancia*, y no como *sugeto* (1); con lo cual, trocada en sugeto la sustancia de Spinoza, redondeó Hegel su teoría sobre el origen del universo, adjudicándosele á un movimiento ideal del susodicho *sugeto único*.

8. Tal es, sucintamente narrado, el proceso histórico del panteísmo. Si queremos ahora recoger en fórmula breve cuanto de común tienen todas las variedades de este absurdo sistema, hallaremos

(1) *Historia de la Filosofía* (en alemán), *Opp.*, t. xv, p. 377, ed. cit.

que á despecho de su diversa fraseología, todas ellas convienen en partir de un mismo y solo principio, y profesan una doctrina absolutamente idéntica. Principio fundamental común á todo sistema panteístico es, en efecto, la *sustancia única*, de quien el mundo material y los espíritus son meros grados de desenvolvimiento. Partiendo de este principio común los panteístas, lógicamente tienen al mundo por una *emanación necesaria* de esa sustancia única, pues habiendo de deducir del concepto mismo que de la sustancia forman la existencia del mundo, no han podido menos de tenerle por emanación fatal de esa sustancia. Dos son, pues, los axiomas fundamentales correspondientes á los dos caracteres esenciales de todo panteísmo, á saber: 1.º no hay más que una sola sustancia; 2.º el mundo es necesariamente producido del seno de este sér único, llamado sustancia ó Dios.

De esta comunidad de principio nace una identidad respectiva de método; pues, en efecto, todo panteísta parte siempre de un método *a priori*. Para analizar, pues, debidamente el panteísmo, hay que examinar los tres siguientes puntos, á saber: I. En el explicar el origen del mundo, ¿cabe proceder *a priori*? II. Una vez adoptado este procedimiento, ¿se hace lógicamente forzoso proclamar la unidad de sustancia? III. Proclamado que no hay sino una sola sustancia, y que esta sustancia es Dios, ¿procede concebir el mundo como evolución ó emanación necesaria del sér divino?

9. Comenzando por el primero de los tres puntos propuestos, digo que ese procedimiento *a priori* de que se precian los panteístas, es absurdo y estéril. Por de pronto, para que este procedimiento *a priori* fuese posible, sería menester que el espíritu humano abdicase la conciencia de sí mismo, y la que tiene igualmente de percibir el mundo exterior; pues tal y como nuestro espíritu está formado, posee de hecho esa conciencia. Ahora bien, querer que el espíritu humano se despoje de la conciencia de sí propio, es pura y simplemente absurdo, y aún cuando se quisiera suponer posible una abstracción tan aventurada, tendríamos siempre que no sería capaz de conocer cosa alguna, porque desde el instante de abdicar la propia conciencia, ya ni aún sabrá que existe, y no sabiendo siquiera si existe, ya no podrá considerar que le pertenece como propia noción alguna, con lo cual no sabrá si conoce. Hé aquí por qué he dicho que el procedimiento *a priori* de los panteístas es tan absurdo como estéril. Y hé aquí por qué, añadido ahora, ni Spinoza ni los filósofos trascendentales han podido jamás ser consecuentes á ese procedimiento. Dígan-

me sino: esos atributos de *extension* y *pensamiento* que el judío holandés adjudica á la sustancia absoluta, y los cuales tienen por formas con que esta sustancia se manifiesta, ¿dejan de ser hechos que forzosamente hemos de percibir en nosotros mismos ó en el mundo exterior? ¿Quién le ha dado á Spinoza noticia del *pensamiento* sino la *conciencia*? ¿y por dónde sabe que hay *extension* sino por los *sentidos*? Pues bien; los sentidos nos dan la experiencia externa, y la conciencia nos da la interna (1); con que no es verdad que el procedimiento metódico de los panteístas prescinda de toda experiencia. La misma contradicción se advierte en los panteístas alemanes, pues lo propio el *yo puro* de Fichte que el *absoluto* de Schelling y la *idea* de Hegel, son abstracciones que dan por supuesto el concreto previo del *mí empírico*, es decir, del *yo que percibe el no yo*. ¿Me dirán á esto los filósofos trascendentales que ese *mí empírico* que sirve de punto de partida á sus caprichosas abstracciones, es una mera hipótesis, y no un principio cierto? Pues entonces les digo yo: si hipotético es el principio de que partís, hipotético será y nada más todo vuestro sistema, pues cada sistema es conforme á la naturaleza de su principio fundamental. Y así, en efecto, sucede á todo sistema *a priori*; todos ellos, por el mero hecho de proceder de hipótesis en hipótesis y de abstracción en abstracción, no sirven para fundar sino ciencia abstracta y quimérica: y á fé que cuando quieren legitimar de algun modo el resultado científico que con ese procedimiento obtienen, comienzan por transformar lo abstracto en concreto, y las hipótesis en realidades: dígalos sino ese *sér puro* de Spinoza, que no obstante ser en sí abstracto, se nos da como realidad concreta; y en cuanto al *yo puro* de Fichte, lo propio que al *absoluto* de Schelling y á la *idea* de Hegel, no obstante ser abstracciones punto ménos que impalpables, llegan luego á convertirse por estos filósofos nada ménos que en la realidad infinita de Dios, es decir, en la realidad máxima y suprema. Con razon se ha dicho, por eso, que el vicio radical del método de todo panteísta consiste en que identifican el *sér realísimo* con el *sér abstrac-tísimo*.

10. Pero si absurdo es el procedimiento metódico del panteísmo, absurdísimo es el principio en que funda su explicación acerca del origen de los seres del mundo, á saber: *la unidad de sustancia*. Semjante principio está desmentido por la experiencia y por la razon: lo está por la experiencia, pues la experiencia, como ya en otro lugar lo

(1) Cons. BARTHOLMESS, *Op. cit.*, lib. 8.º, c. 1, t. II, p. 38, ed. cit.

dejamos demostrado, nos atestigua la pluralidad de sustancias, como son desde luego el *yo* y el *no yo*: lo está igualmente por la razon, y no se necesita mucho para demostrarlo. En efecto, para que la unidad de sustancia fuese un principio fundado en razon, habría de hallársele necesariamente incluso en el concepto de *sustancia*; pero no lo está, y cuando Spinoza afirma lo contrario, hácelo porque desconoce la verdadera índole de ese concepto. El concepto de *sustancia*, como ya lo hemos dicho en su lugar oportuno, no expresa el de *sér independiente* de toda causa, sino el de *sér* que no necesite de *inherencia* á otro en quien exista como en sugeto sin el cual no pueda existir. Pues bien; Spinoza ha necesitado falsear el concepto de *sustancia*, tomándole en el primero de esos sentidos, para deducir que no hay otra sustancia posible sino la de Dios, por cuanto solo el *sér divino* es independiente de toda causa. Pero es el caso que aún cuando Spinoza no hubiera errado tan manifiestamente en el entender la exacta noción de *sustancia*; aún dado que no hubiese otra sustancia sino solo Dios, faltaría siempre averiguar el cómo de esta sustancia única pueda proceder la multiplicidad de los seres del universo. Porque una de dos: ó la sustancia absoluta contiene en sí esa multiplicidad de seres que va despues *manifestando* fuera de sí, ó no la contiene. ¿La contiene? pues entonces no es sustancia *absoluta*, porque el *absoluto* no puede ménos de ser absolutamente *uno é idéntico*, dado que, de lo contrario, no sería el Ente puro de toda pureza; y si no puede ménos de ser concebido como absolutamente *uno é idéntico*, no cabe suponerle conteniendo en sí lo múltiple. ¿No contiene en sí la sustancia absoluta esa multiplicidad de seres? pues entonces estos seres múltiples no pueden proceder del seno del Absoluto. El dilema no tiene réplica, y efectivamente, ningun panteísta se la ha dado. Por otra parte, si una é idéntica es la sustancia de Dios y la del mundo, el mundo es Dios y Dios es el mundo: es así que, segun Spinoza, la identidad de sustancia implica identidad de atributos; luego, segun el mismo Spinoza, Dios tendrá los atributos del mundo, y el mundo tendrá los atributos de Dios. Pero es así que Dios es infinito, inmutable y necesario, mientras el mundo es finito, mudable y contingente; luego identificar al mundo y á Dios, equivale á identificar los contrarios.

Este argumento, irrefutable contra Spinoza, no lo es ménos contra los panteístas alemanes, sin que les valga el tener al mundo por un mero *fenómeno*, ó séase pura apariencia. Efectivamente, los panteístas alemanes tienen por fundamento de su sistema el supuesto de un *absoluto potencial*, que va indefinidamente *desarrollándose, desen-*

*volviéndose, manifestándose* bajo la doble forma de espíritu y materia. Pues yo digo á esos desacordados filósofos que su *absoluto* es un sér contradictorio, por cuanto el *absoluto* no puede ser concebido sino como dotado *in actu* de todas las perfecciones posibles; y ellos le hacen *potencial*, es decir, no dotado *in actu*, una, eterna é indivisiblemente, de toda perfeccion posible, sino constituido de manera que si quiere ser perfecto, lo ha de ir ganando á fuerza de un desenvolvimiento sucesivo. ¿Me decís que esa manifestacion que vuestro *absoluto* va haciendo de sí mismo en los séres del universo, no es real, sino ilusoria, por cuanto estos séres no son realidades, sino meras apariencias? Pues ni aún con este absurdo antojo podeis vencer la dificultad, porque para suponer *ilusion, apariencia, fenómeno*, hay que suponer *sugeto* en quien se realice ese engaño. ¿Quién es, os pregunto, este *sugeto*? No puede serlo el espíritu humano, porque éste, segun vuestra misma hipótesis, es tambien mera apariencia; no puede serlo tampoco la materia, por la misma razon, entre otras muchas; luego lo es el *absoluto*, único sér que admitís como real en vuestro sistema. ¿Y no veis entonces que un *absoluto* que se está engañando á sí mismo, es tan contradictorio como un *absoluto potencial*? Porque si es *absoluto*, no puede estar sujeto á imperfeccion alguna, y ¿qué mayor imperfeccion que estar sujeto á engaño, y eso no así como quiera, sino eternamente, pues eternamente se halla forzado á manifestarse bajo la forma de espíritu y materia, y esta manifestacion decís vosotros que es ilusoria. Para mayor claridad pondré un ejemplo. Yo pienso de mí propio que soy un sugeto individuo, vivo, efectivo y real; pienso igualmente como efectivo y real un mundo exterior, distinto de mí; y de la realidad de aquel *mi yo* y de este *no yo*, tengo una fé invencible.—Pues esa fé, me dice aquí Hegel, no es racional, porque eso que tú crees espíritu individual tuyo, distinto de Dios y del mundo, es tan pura ilusion como ese propio mundo que tienes por real y distinto de Dios y de tu espíritu.—Perfectamente: es decir, que estoy completamente engañado; pero, ¿quién aquí padece el engaño? ¿Mi espíritu? no, porque tú dices que mi espíritu no existe, que no es más que una ilusion. Con que, para topar con ese sugeto que en mí se engaña, tengo que achacárselo al *absoluto*: este es el que, en mí, piensa que existen realmente un espíritu humano y un mundo, que no tienen real existencia alguna. En resumidas cuentas, mi *absoluto* es un *absoluto* que con todo su absolutismo se está embaucando á sí propio. Ahora bien; ¿no es esto incurrir en el absurdo de identificar los contrarios?

11. Segundo de los axiomas fundamentales que hemos dicho ser comunes á toda especie de panteísmo, es el tener la produccion del universo por una emanacion *necesaria* y efusion continua de la sustancia del absoluto. Esta *necesidad* de producir, ó mejor dicho, *de producirse*, que los panteístas atribuyen al *absoluto*, nos da otra prueba de que ni saben siquiera qué sea ese *absoluto* de quien hablan tan á diestro y siniestro. El Sér absoluto no puede menos de poseer en sí la plenitud de perfeccion, y por consiguiente, ninguna cosa extraña á él puede darle ni quitarle nada. Ahora bien, si *necesitase* producir el mundo, dejaría de ser infinitamente perfecto en sí y por sí mismo, pues que para perfeccionarse, necesitaría del mundo, que es extraño á Él.

12. Asentada ya la sana doctrina acerca del punto que estamos examinando, tratemos ahora de las principales objeciones que contra ella suele moverse.

OBJECION I.—La creacion libre está en contradiccion con la simplicidad y la inmutabilidad de Dios. Lo está con la simplicidad, porque en virtud de este divino atributo, el acto con que Dios quiere la existencia del universo, debe ser idéntico al acto con que ama su propia divina esencia: es así que el acto con que Dios ama su esencia es un acto necesario, por cuanto es idéntico á su misma esencia divina; luego sin negar á Dios el atributo de Sér simplicísimo, no se puede dejar de tener por necesario su acto creativo. Repugna igualmente la creacion libre al divino atributo de la inmutabilidad; porque para suponer que Dios haya creado libremente al mundo, hay que suponerle adquiriendo con su acto creativo una cualidad que antes de ese acto no poseyese en Sí mismo, á saber, la cualidad de *Creador*: es así que este supuesto repugna á la inmutabilidad de Dios; luego tambien para dejar á salvo el divino atributo de la inmutabilidad, hay que tener la creacion por necesaria.

RESPUESTA. Dificultad es ésta grave, en efecto, y que con razon ha ejercitado la mente de los más ilustres filósofos cristianos. Para resolverla, recordemos ante todo aquella célebre sentencia de Leibnitz cuando dijo, á pesar de ser tan laxo en sus concesiones á la humana razon, que «no ha de desecharse lo claro en gracia de lo oscuro». La sana lógica pide no renunciar, por muchas y graves dificultades que se opongan, á las verdades una vez conocidas (1): aplican-

(1) Véase sobre esto á BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, c. IV, p. 237 y sig., *Œuv. phil.*, ed. cit.