

Os hablo de la ciencia que ilustraron San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás y San Buenaventura, ó sea de la teología. ¿La teología? decís: está eliminada.—Os hablo de esa otra ciencia que recuerda los grandes nombres de Aristóteles y Platon, de Descartes y de Leibniz, de Bossuet y de Fenelon, ó sea de la metafísica. ¿La metafísica? decís: está eliminada. Os hablo de esa ciencia del alma que también tuvo por intérpretes los más grandes ingenios, ó sea de la psicología. ¿La psicología? preguntáis: está eliminada. Os hablo, en fin, de la moral eterna, de los hechos morales, de los fenómenos de la conciencia. ¿La moral, dice el positivismo; los hechos de la conciencia, los fenómenos morales? Están eliminados; eliminados, os repito.

¿Y á eso se reduce vuestra nueva organizacion? ¿Y ese es el método fecundo que ha de multiplicar en lo porvenir los milagros de la ciencia: la *eliminacion*, siempre la *eliminacion*? De manera que al par que con las grandes líneas de esas seis ciencias, cuyas mútuas relaciones y armonías correlativas nos ponéis de manifiesto bien ó mal, nos trazáis, como hizo Dios con los límites de la tierra, las fronteras de la ciencia; describís, con la regla y el compás en la mano, una especie de base destinada á servir de sosten á toda la arquitectura científica, y nos decís con tono imperativo: todo lo que no está comprendido en ese recinto, está *fuera de la ciencia*.

¿Y á eso llamáis la organizacion de la ciencia y la educacion de las inteligencias; á una serie de negaciones y de destrucciones? ¡Ah! yo os lo juro por la ciencia misma; vuestra obra no es un edificio levantado con verdades nuevas para que se cobije bajo de él el ingenio del porvenir: es la prision del espíritu humano construida con los restos del materialismo, del ateísmo, del panteísmo y de todos los errores que de un siglo á esta parte están amontonados en el camino real de la ciencia. Vuestra obra es un conjunto de negaciones; es un plagio de filosofía negativa: es la negacion misma, en la más vasta escala que el espíritu humano la ha practicado nunca. Y por una de esas ironías vengadoras que la verdad echa sobre el error cuando la ultraja, viene á suceder que esa soberbia palabra *positivismo*, que quiere significar la plenitud de la afirmacion, no sirve sino para designar la plenitud de la negacion. Retiraos, pues, que ya estais juzgados. No sois reveladores, nó. No sois inventores, nó. No sois organizadores, nó. No sois más que *eliminadores*. No sois la multiplicacion de la ciencia, sino su disminucion; no sois el engrandecimiento de las inteligencias, sino su empuñecimiento; no sois un edificio levantado con verdades conquistadas, sino un monton de ruinas formado con el polvo de las verdades destruidas; no sois la armonía de las afirmaciones, sino la amalgama de las negaciones.

¿Y á ese monton de ruinas, á ese casúcho formado de escombros, es á lo que llamáis soberbiamente el edificio de la ciencia nueva! Vamos, pues, á demostrar, ántes de concluir, que esa construccion no puede sostenerse; que no hay en el mundo nada ménos científico, ni más desmentido por la ciencia que esa titulada organizacion de la ciencia.

(Concluirá.)

son solo  
eliminadores

## EL SER.

La nocion del sér es sin contradiccion la más universal, y por consiguiente, la más simple que se encuentra en nuestro espíritu: ninguna cosa puede ser concebida si no se la concibe al mismo tiempo como una cosa que es ó que puede ser; y recíprocamente, lo que no es ni puede ser no podría concebirlo ninguna inteligencia. Una definicion del sér es, pues, absolutamente imposible, puesto que los elementos necesarios de toda definicion, es decir, el género y la diferencia, suponen ya la clasificacion de los séres y de sus cualidades. Así, no debe buscarse un sentido á esta proposicion de la Escuela: "El sér es aquello á lo que no repugna la existencia;" porque, ¿qué es la existencia, sino el modo más general y esencial del sér, aquello por lo cual se distingue de lo que nó es? ¿No es una misma cosa ser y existir, y acaso nos parece uno de estos términos más claro ó más oscuro que el otro? Es verdad que se distingue el sér imaginario ó simplemente posible, del sér real, es decir, el sér que existe, del que no existe; pero esta distincion justificada por las necesidades del lenguaje, no toca el fondo de las cosas. Toda obra de imaginacion se compone de elementos reales, cada uno de los que, tomado aparte, existe positivamente, al ménos en cierto grado, aunque en su conjunto no correspondan á ningún objeto de la experiencia. El hombre no tiene la facultad de producir por su sola voluntad nociones absolutamente simples, ó lo que viene á ser lo mismo, no puede representarse lo que no existe de ninguna manera ni en sí ni fuera de sí. Hay más: el órden en que las nociones verdaderamente simples de la razon ó de los sentidos se combinan entre sí por la imaginacion, no es á menudo más que una ley de nuestra existencia intelectual y moral, es decir, un modo muy real del sér considerado en ciertos límites y desde cierto punto de vista. En efecto, cuando se considera en cierta extension y sin prevencion ninguna la historia del pensamiento humano, no se tarda en advertir que todos los errores de que está llena, que todas las ficciones inventadas al capricho y aceptadas por tales, como un medio de olvidar la triste realidad, están subordinados á reglas generales, á una marcha uniforme é invariable que es un encaminamiento á la verdad.

Consecuencia inmediata de lo que acabamos de decir, es que nuestra inteligencia no concibe la nada, ni puede darle ningun lugar en la idea que se hace de la forma de las cosas. Para concebir la nada, seria preciso en cierta manera hacer el vacío en nuestro espíritu y suprimir hasta los elementos más simples y más necesarios del pensamiento: puesto que todo pensamiento, toda idea, es el pensamiento ó la idea de algo, es decir, de un sér, sin contar que la idea tiene su existencia propia, que es por sí misma algo, y participa del sér independientemente del objeto que representa. No es esto todo: al hacer abstraccion de todos los hechos cuyo conjunto constituye el pensamiento, seria preciso suprimir al mismo tiempo el sujeto en que esos hechos nos aparecen, es decir, el es-



Se ve que por una contradicción extraña, pero absolutamente inevitable, los que han querido separar el pensamiento y el ser, han sido conducidos por el contrario, y han conducido á los demás, á confundirlos; y los que los han confundido, que hacen consistir el ser todo entero en el pensamiento, han quitado á éste, al quitarle los objetos representados por él, la condición misma de su existencia. Aquí también podemos invocar el testimonio de la historia. En el sistema de Hegel, en que el último de estos principios es profesado con entera franqueza y llevado hasta sus últimas consecuencias, vemos la nada y el no-ser puro (*Das reine Nichts*) ser al mismo tiempo el primer término del ser y del pensamiento. Pero, ¿cómo sería de otro modo? Fuera del sentido común, fuera de la fe universal y espontánea del género humano, que la filosofía debe explicar sin tratar de destruir, no hay más que contradicciones que alcanzar. Ahora, el sentido común, la fe universal del género humano, ha consagrado siempre estas tres proposiciones que acabamos de defender:

1.ª Refiriéndose cada una de nuestras ideas á alguna cosa, sea alguna cosa que es, sea alguna cosa que puede ser, sea un objeto, sea una cantidad, sea una relación, la nada absoluta es imposible de concebir, y hablar de ella es contradecirse á sí mismo.

2.ª Lo que es no puede mostrarse á nosotros sino por las facultades de la inteligencia ó por el intermedio del pensamiento; nos es imposible suponer que lo que es sea otra cosa que lo que concebimos necesariamente como tal, y recíprocamente, que las concepciones más necesarias de nuestra inteligencia, que las formas más absolutas de nuestro pensamiento sean extrañas á lo que es; porque con nuestras facultades intelectuales es como siempre tratamos de representarnos un ser absolutamente extraño á nuestra inteligencia.

3.ª El pensamiento ó la inteligencia, aun cuando se la conciba sin límites, no es más que un modo ó un atributo del ser; no es el ser todo entero: sus formas y sus leyes no pueden explicarnos ni los fenómenos del movimiento, ni los de la sensibilidad, ni la existencia de una fuerza, sea espiritual ó material, fatal ó libre.

Independientemente de las ciencias particulares, cada una de las cuales se ocupa en una clase determinada de los fenómenos y seres accesibles á nuestra inteligencia, ¿no hay una ciencia general que tenga por objeto el ser en sí mismo, el ser en tanto que es ser, y sus modos más universales? Aristóteles es el primero de todos los filósofos que haya puesto esta cuestión de una manera clara y precisa; pero estaba resuelta en un sentido afirmativo mucho tiempo antes que él. En efecto, la ciencia del ser no es otra cosa que la misma filosofía, y no una parte de ella, la que lleva el nombre de ontología ó metafísica, sino la filosofía toda entera. Cuando creyendo encerrarnos en el estudio de nosotros mismos, hacemos el análisis de nuestra inteligencia, y nos damos cuenta de las ideas y facultades que la componen, ¿no es como si investigáramos cuáles son las formas más generales del ser, puesto que nada de lo que es, puede concebirse como extraño á nuestras facultades ó fuera de nuestras ideas más generales y esenciales? Cuando más tarde discutimos la gran cuestión de la certidumbre, cuando queremos saber si las leyes más imperativas de nuestra razón no son puras ilusiones ó modos enteramente personales de nuestra existencia, ¿no es en las relaciones del ser y del pensamiento en lo que nos ocupamos? El problema del bien y del mal, de lo bello y de lo feo, del vicio y de la virtud, de los castigos y recompensas en otra vida, nos pone sobre la huella del orden universal, nos obliga á informarnos de la ley y del poder que presiden al conjunto de las cosas; en fin, es el ser en su modo más elevado; es el ser en su plenitud y perfección, el que tratamos de comprender bajo el nombre de Dios. Aun cuando la filosofía haya cambiado con frecuencia de plan y de método, no por eso ha cambiado de objeto desde los primeros días de su existencia; ha sido siempre, y es todavía hoy la ciencia de las ciencias, la ciencia de lo universal y absoluto, la ciencia de las causas y de los principios, en una palabra, la ciencia del ser. Es, pues, un trabajo enteramente estéril el que algunos se han tomado buscando para ella una nueva definición. Toda definición nueva, que no tenga por objeto negarla ó destruirla, entrará en las definiciones antiguas que acabamos de citar.—(*Diccionario de las ciencias filosóficas.*)

## EL INSTINTO.

Si nos referimos á la etimología de esta palabra, el instinto es una excitación interior que determina al animal ó al hombre á ciertos actos, sin participación de la inteligencia ó de la voluntad. Tal es en efecto la idea que se tiene generalmente del instinto, porque se le opone en el lenguaje ordinario á la inteligencia y al hábito, y se le distingue también de las fuerzas de la naturaleza que obran sobre la materia bruta ó organizada. Pero es precisamente una cuestión de grave interés y vivamente controvertida, el saber si ese es en efecto el instinto, si el lenguaje popular no se engaña convirtiéndole en una fuerza distinta de todas las fuerzas antes nombradas. La historia de la filosofía justamente ofrece tres doctrinas diferentes, sostenidas todas por autoridades considerables, que confunden el instinto, la una con un puro mecanismo, la otra con la inteligencia ó la razón, y la última con el hábito. A estas tres doctrinas se añade y opone la opinión vulgar que ha dado su nombre al instinto y que cuenta también en la ciencia con numerosos é ilustres defensores.

La primera doctrina es la de Descartes y de los cartesianos, siendo consecuencia necesaria de la hipótesis de los animales-máquinas. Si las bestias no tienen alma, el instinto no puede ser ni la inteligencia, ni el hábito, ni ningún otro poder que resida en un alma ó que obre sobre un alma. Uno de los motivos más poderosos que conducía á Descartes á la hipótesis del automatismo de las bestias, fué una apreciación muy juiciosa de ciertos caracteres de sus actos instintivos. Observó en ellas una industria de tal manera maravillosa, segura y delicada, que de aquí concluía justamente que la inteligencia no podría obrar con tanta precisión y que sólo una máquina, esta vez gratuitamente, podía funcionar con esa regularidad y esa razón aparente; sobre todo, cuando comparaba en los mismos animales, esos actos tan bien meditados, con otros del todo diferentes, que testifican una falta completa de razón. Las ideas de Buffon sobre el instinto, difieren naturalmente muy poco de las de Descartes, puesto que su hipótesis de las conmociones orgánicas, casi no se diferencia de la de los espíritus animales.

Una segunda doctrina confunde el instinto con la inteligencia, si no es que con la misma razón; es la que sostienen hasta en sus excesos Rovario (autor de un tratado intitulado: *Quod animalia bruta sepe ratione utantur melius homine*), el escéptico Montaigne, burlándose sin duda, y con más moderación Réaumur y G. Leroy. *Esse apibus divina particulam aurea*, dice el poeta antiguo admirado ante los trabajos de las abejas. Esta doctrina, cuando no se refuta por sí misma á causa de su exageración, no establece ninguna diferencia de origen entre las acciones que producen en multitud los últimos de los animales, los insectos, cuya perfección misma hacía creer á Descartes que no podían ser ejecutadas sino por máquinas, y sus actos más imperfectos, menos precisos, más generales de que casi son sólo capaces los animales superiores. Réaumur, por ejemplo, atribuye la prevision á las abejas, y G. Leroy la reflexión á las bestias en general.

La tercera doctrina que confunde el instinto con el hábito, es la de Locke, y sobre todo, de Condillac; modificada, corregida, fortificada, cuenta hoy todavía con numerosos defensores. La opinión de Condillac se resume netamente en estas palabras: "El instinto no es más que el hábito privado de reflexión." La reflexión, dice, preside al nacimiento de los hábitos, pero á medida que se fortifican, aquella se retira poco á poco y acaba por desaparecer completamente. Es el contrapeso del antiguo adagio: *Consuetudo est altera natura*. Aquí el instinto que pasa generalmente por natural, en una palabra, la naturaleza, se deriva del hábito. Opónese á esta doctrina que los insectos, que no han conocido á sus padres, y que lo más frecuentemente nacen con otra forma y otras necesidades que ellos, ejecutan sus trabajos desde el primer día con la misma perfección, sin que hayan podido adquirir el hábito ni por su propia experiencia, ni por imitación. Pero Pascal preguntaba ya si lo que se llama naturaleza no sería una positiva y antigua



costumbre contraída en el largo curso de los siglos. Los partidarios de esta doctrina responden en efecto, que el instinto es el resultado de un hábito adquirido, no por un individuo, sino por toda la serie de las generaciones de una misma especie. Si se les objeta que en este sentido cada generacion debería aumentar el patrimonio y transmitir por herencia hábitos más perfectos, lo que contradice la invariabilidad de las costumbres de los animales desde Aristóteles y Plinio, responden que ese perfeccionamiento no se consuma sino con una extrema lentitud, y que si hay especies realmente estacionarias, es porque han debido alcanzar los límites del progreso de que son capaces. En definitiva, la inteligencia es también el principio del instinto, puesto que lo es del hábito.

La doctrina que define el instinto segun el sentido etimológico, distinguiéndole á la vez de la inteligencia y del hábito, está gloriosamente representada en la ciencia por Federico Cuvier y M. Flourens. Comparando la inteligencia y el instinto, dan por caracteres distintivos de ambos que en el instinto todo es ciego, necesario, invariable, particular; mientras que en la inteligencia todo es electivo, condicional, modificable y general. El castor construye su cabaña por instinto, impelido por una fuerza irresistible y constante, que obra siempre de la misma manera y aun cuando esté colocado en condiciones que le sea inútil; y no puede desplegar esta industria admirable sino para construir. No es esto decir que esa doctrina rehuse á las bestias la inteligencia; por el contrario, se la concede en proporciones que varían segun las especies, pero como una facultad que se añade al instinto sin confundirse con él. Si esa doctrina refiere por ejemplo al instinto, con la arquitectura del castor el acto del perro que entierra los restos de su comida, á la inteligencia atribuye las acciones variables, individuales, y por decir así, personales de ese mismo perro, del monó ó del elefante. M. Flourens establece aun como una ley, cuyos principales fundamentos habia establecido F. Cuvier, que el instinto y la inteligencia están en los animales en razon inversa uno de otra; que los animales que tienen los instintos más desarrollados, son precisamente los menos inteligentes; por ejemplo, las abejas, las arañas ó los castores; que los más inteligentes tienen por el contrario los instintos menos pronunciados, sin exceptuar de esta ley al mismo hombre, en quien la inteligencia alcanza el grado supremo, la razon, y que no tiene sino vagos y raros instintos. Comparando el hábito y el instinto, Cuvier reconoce que en los actos de hábito como en las acciones instintivas, existe tal dependencia entre las necesidades y los órganos, que el acto sigue inmediatamente á la necesidad, sin la intervencion de la inteligencia para mandar ó combinar los movimientos. Pero mientras que esa dependencia proviene en el hábito, de la retirada al principio insensible y despues definitiva, de la inteligencia que ha comenzado por intervenir, es natural y primitiva en el instinto.

Cuando se confunde el instinto con la inteligencia ó con el hábito, no hay lugar á preguntarse cuáles son los instintos en el hombre. Pero es una cuestion muy natural cuando se hace del instinto un poder especial. Es también una cuestion el saber si los instintos no se refieren más que á los actos que tienen por objeto la conservacion de la vida y la propagacion de la especie, ó si el hombre tiene instintos en el órden moral. La solucion de la primera cuestion depende necesariamente de la solucion que se dé á la segunda. Hay filósofos que pretenden que el instinto no tiene relacion sino con la vida orgánica y reducen á muy corto número los instintos del hombre, citándose por ejemplo el instinto de la succion, de la degluticion y de la conservacion. Por reducida que sea tal lista, está siempre muy mal determinada. Hay algunos que introducen el instinto en la sensibilidad moral y aun en la inteligencia, entre otros Th. Reid y M. A. Garnier. Así el primero reconoce un instinto de la creencia, y el segundo encuentra en un instinto particular el principio de todos los actos morales que el hombre ejecuta más tarde con reflexion. Segun esa manera de ver, los instintos del hombre son innumerables, y la palabra *instintivo* viene á ser sinónimo de *espontáneo*. Donde quiera que la reflexion no interviene, á menos que se trate de un hecho de hábito, deberá referirse el acto al instinto; y como la reflexion no comienza nada, como un acto ha sido siempre espontáneo antes de ser ejecutado con reflexion, se sigue que habria un instinto en el origen de todas las manifestaciones de la actividad del alma.—A. Lemoine, antiguo inspector de la Academia de Paris.

## LA NEGACION POSITIVISTA.

Y SU

VALOR CIENTIFICO

DISCURSO PRONUNCIADO EN NTRA. SRA. DE PARIS, POR EL PADRE FÉLIX

II.

(CONCLUYE.)

Y notad bien ante todo, señores, que no se trata aquí de las personas, sino de las cosas; porque al negar el valor científico del positivismo, no tengo el menor afán de rebajar el valor personal de los hombres que se han erigido en apóstoles suyos; antes bien, reconozco que algunos hombres honrados han puesto al servicio de esa idea prodigios de trabajo, y tesoros de saber, que hubiesen dado más fruto sirviendo á una causa mejor.

Ciertamente debemos decir, en obsequio á la verdad, que el positivismo no ha producido hasta ahora su Aristóteles, ni su Bacon, ni su Leibnitz, ni su Newton, ni su Keplero. Pero librenos Dios de imputarle eso como un crimen: no es el ingenio del que lo quiere; porque el ingenio es un astro que rara vez se muestra en el horizonte de las inteligencias. Respecto á la ciencia ya es otra cosa. Con cierta dosis de buena inteligencia, de buena memoria y de buena voluntad, se puede ser sabio si se quiere: los positivistas lo han querido y han llegado á serlo. Pero no son sabios porque son positivistas: su positivismo no entra para nada en su saber. Son sabios á pesar de que son positivistas; porque en la esfera donde ellos se mueven, se llega hasta alcanzar cierto grado de ciencia, cualquiera que sea la filosofía que se profese, ó aunque no se profese ninguna. En fin, sea de ello lo que quiera, la cuestion que aquí se presenta deja fuera de discusion el valor personal de los sabios positivistas: sólo se trata de saber lo que el positivismo, como positivismo, vale ante la ciencia: esa es toda la cuestion: esa cuestion es eminentemente desinteresada: y los positivistas no pueden encontrar mal, que nosotros investiguemos con la mayor lealtad lo que el positivismo hace realmente en favor de ese progreso de la ciencia que en sus sueños busca para la humanidad.



píritu, el *yo* inteligente; porque no hay espíritu sin pensamiento ni conciencia. Pero, ¿cómo satisfacer á esta doble condicion? Hay ideas, y por consiguiente, hay cosas que nos es imposible suponer anonadadas, sean cuales fueren los esfuerzos que hagamos sobre nosotros mismos, porque tienen precisamente por carácter resistir á toda suposicion de este género, como el tiempo, el espacio, el infinito. Que se destruya el universo entero nos quedará el espacio que le contiene, y con el espacio todas las propiedades geométricas que le pertenecen, todas las relaciones que resultan de la noción de extension. Que se supriman todos los fenómenos de que pueden darnos idea la conciencia y los sentidos, nos quedará el tiempo en que han comenzado, en que se suceden y deben acabar nos queda esa terrible y misteriosa eternidad que ha precedido al tiempo mismo, y de que el tiempo, segun la expresion de Platon, no es más que la imagen móvil. En fin, con las nociones del tiempo y del espacio, ó de la eternidad y la inmensidad, ¿cómo escapar á la idea del infinito, es decir, del sér considerado en su plenitud y suprema perfeccion? En cuanto á hacer abstraccion del mismo espíritu, en el instante en que se despliega toda su actividad, en el instante en que se esfuerza por suprimir en su seno todo lo que pone obstáculo al pensamiento de la nada, es una contradiccion tan manifiesta, que apenas hay necesidad de señalarla. Hablamos, sin embargo, de la nada; pero es una nada puramente relativa; es tal ó cual sér, ó más bien, tal ó cual forma del sér que no existe todavía ó que ha cesado de existir con relacion á tal otra, en un punto determinado de la duracion y la extension. La idea de la nada así comprendida, supone necesariamente el conocimiento y la existencia del sér; no sólo del sér absoluto, sino de los séres contingentes de que se compone el universo; no es, propiamente hablando, sino la negacion del todo hipotética de éstos últimos; porque ninguna experiencia puede hacer constar para nosotros la nada, excluida ya del dominio de la razon. De que un objeto que sabemos muy bien que ya ha existido, haya desaparecido á nuestros ojos, no se sigue de ninguna manera que se haya anonadado; de que otro, considerado solamente como posible, no nos deje percibir ninguna huella de su presencia, no tenemos el derecho de concluir que no existe. Cuando se trata de darse cuenta del origen de las cosas, hay que guardarse mucho de poner en cierta manera sobre la misma línea, y considerar como dos principios igualmente necesarios el sér y la nada, diciendo que de la nada han salido todas las existencias de que el mundo está poblado. El sér sólo es el principio, al mismo tiempo que la causa y sustancia, el origen y fundamento de todo lo que es. Nos es absolutamente imposible trasportarnos por el pensamiento fuera de él, ni admitir por consiguiente á su lado una nada que le sea igual y contemporánea. Esa impotencia en que estamos, de trasportarnos por el pensamiento fuera del sér, nos obliga á buscar un antecedente ó una base cualquiera á todo lo que cambia y pasa, y no nos permite detenernos sino ante lo eterno ó infinito, es decir, ante el sér propiamente dicho, concebido en su unidad y perfeccion. De aquí todas las ideas ó todas las leyes de la razon, y la necesidad de reunir las en un solo principio, que es la creencia en la existencia de Dios.

Acabamos de ver que la noción del sér es el fondo comun del pensamiento humano, y que la idea de la nada no encuentra allí ningun lugar; será preciso admitir con algu-

nos escépticos modernos, que entre el pensamiento y el sér mismo hay todo un abismo, y que encerrados en las formas de nuestra inteligencia, como en una prision sin salida, no tenemos ningun medio de saber si hay verdaderamente alguna cosa, ni cuál es su naturaleza? Se encontrará en otra parte la crítica profunda de este sistema, que so pretexto de evitar la hipótesis, condena á la razon humana á la duda más irremediable; bastarán aquí algunas observaciones que le harán caer por su base y con él toda especie de escépticismo. Si por una parte el pensamiento, ó más bien la razon, que es su facultad más esencial y elevada, excluye, como lo hemos probado, la idea de la nada; si el pensamiento, por otra parte, no tiene nada absolutamente de comun con el sér, ¿qué es, pues, considerado en sí mismo y en su propia esencia? ¿Qué es el espíritu al que le atribuimos, es decir, el sujeto, el *yo* en que se manifiesta y ejerce? No hay medio entre estas dos proposiciones: ó es alguna cosa ó no es nada; ó existe ó no existe. Pero, lo repetimos, es imposible que haga abstraccion de sí mismo y se considere como una pura nada; luego existe; luego es alguna cosa, es decir, que hay sér en él, que participa de la naturaleza del sér, que expresa en un grado cualquiera su forma y esencia. Mucho más: si el pensamiento no puede concebir nada, nada puede comprender más que á sí mismo; y si todo otro principio de existencia es una vana ilusion, entónces no sólo es, como lo creemos con justo título, una de las formas ó de los atributos del sér, sino que es el sér mismo en toda su realidad, es el sér absoluto y único, en una palabra, es Dios; pero un dios impotente, privado de la facultad de obrar y producir, que gira eternamente en un círculo de estériles concepciones. Esta consecuencia es de tal manera inevitable, que ha pasado de la lógica al dominio de la historia, siendo aceptada en toda su extension por algunos filósofos alemanes, herederos inmediatos de las ideas de Kant y penetrados de su influencia. Pero por ser perfectamente legítima, no por eso es más verdadera. La identidad absoluta del sér y el pensamiento; la sustitucion del pensamiento á todo otro principio y á todo otro modo de existencia, no se concibe mejor, sea cual fuere el punto de vista desde el que se la considera, que la negacion misma del sér. En efecto; como lo hemos ya observado en otra parte, la condicion esencial de todo acto del pensamiento, de toda idea, es ser el pensamiento, ser la idea de alguna cosa, ó referirse á un objeto, es decir, á un sér. Sin duda que el pensamiento puede reflejarse á sí mismo, pero es á condicion de tener al mismo tiempo y de haber tenido ántes otro objeto; en el caso contrario representaria la nada, lo que hemos demostrado ser imposible. No podemos, por otra parte, formarnos una idea del pensamiento ó de la razon en general, sino por nuestra propia razon, y nuestra razon es ciertamente desbordada por el sér ó por las cosas de otra manera no habria misterios ni oscuridades para ella; el error seria una palabra vacía de sentido. Por otra parte, cuando se llama en su ayuda la experiencia psicológica, ¿por qué estaria el sér todo entero encerrado en el pensamiento más bien que en el sentimiento, en la voluntad y en la fuerza eficaz de la voluntad, en la potencia creadora? Ningun esfuerzo de lógica conseguirá borrar nunca las diferencias radicales que separan esos diversos modos de existencia, y hacerlos pasar por simples modos del pensamiento. El pensamiento no es, pues, todo, y por consiguiente, no podria identificarse con el sér, aunque pueda separarse de él.