

seguir este objeto se adoptaron diferentes medios. Los unos como Berkeley y Fichte partieron de la psicología cartesiana: estos dos fueron a parar por rigor lógico al idealismo, donde se detuvo el primero, porque como cristiano no podía ir mas adelante; en tanto que el segundo, ménos timorato, se dejó ir hasta las doctrinas panteístas. Espinosa, Schelling y Hegel abandonaron en apariencia el principio y el método de Descartes, y partieron de la sustancia infinita, de lo absoluto, de la idea para explicar el doble orden de lo real y de lo que puede saberse. Digo en apariencia, porque la sustancia de Espinosa y lo absoluto de los filósofos alemanes no son la idea pura, sino la idea mixta de los elementos sensitivos, ó por mejor decir, un concepto, una abstracción, un fantasma entremezclado de elementos ideales, una síntesis contradictoria de lo sensible y lo inteligible, y sin embargo, se atienen al principio cartesiano. Ahora bien, la idea privada de su pureza excluye la virtud creadora y conduce necesariamente al panteísmo, el cual consistiendo en la confusión de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo inteligible y de lo sensible, tiene impresas una subjetividad y una relatividad indelebiles. Y no es de admirar que las doctrinas panteístas de Fichte, de Schelling y de Hegel naciesen del sistema de Kant, como el espinonismo nació de los principios de Descartes, siendo sustancialmente idénticas la filosofía crítica y la cartesiana. La causa, pues, en virtud de la cual estos filósofos no supieron ascender á la idea pura, aunque quisieron hacerlo, y aunque se dedicaron á ello, fué por una parte el abandono de la tradición religiosa y científica, y por otra la influencia secreta que el principio cartesiano, dominante en aquellos tiempos, ejerció sobre sus pensamientos.

» La cuarta clase comprende á Manuel Kant y á los sensualistas franceses desde Condillac en adelante. El primero partió estrictamente del principio de Descartes, esto es, del sentido íntimo del pensamiento, y abusando de su extraordinario genio analítico, confundió la inteligencia con el sentimiento, considerando el conocimiento como una mera forma subjetiva del alma humana. Los sensualistas de Francia fueron la descendencia inmediata de Locke, que habia unido y antepuesto la sensación á la reflexión; y reteniendo la sensación sola, trasformaron, sin omitirle, el principio cartesiano, y obtuvieron el materialismo, el fatalismo, el immoralismo, el ateísmo y las demas doctrinas que son la vergüenza de la filosofía, y reinaban todavía no hace mucho tiempo. Estos son tan superficiales, como profundo es el metafísico alemán, porque además de la diferencia entre sus genios, los unos partieron de lo sensible externo, que es la corteza del sentimiento, y el otro de lo sensible interno, que es su alma y su médula. Por lo demás, el autor del criticismo y los sensualistas, aunque por muchos conceptos difieren extremadamente entre sí, convienen todos: 1º en rechazar

abiertamente (y no solo descuidar como los otros) la ontología, teniéndola por imposible y reduciendo todo conocimiento científico á la psicología; 2º en dar al conocimiento las propiedades de los sentidos, haciendo de él una facultad subjetiva y por consiguiente considerando lo verdadero como relativo, y 3º en introducir un escepticismo á medias ó imperfecto, y en evitar la duda absoluta, ó por rectitud de alma como Kant, ó por poco seso y escaso juicio como Condillac y sus secuaces.

» En fin, se deben colocar en la última clase los escépticos absolutos que cayeron en la duda universal, llevados de los principios del sensualismo y ayudados de una lógica sagaz y exactísima. Estos, cuyo jefe es David Hume, niegan la posibilidad de toda idea dogmática y de toda ontología, esto es, todo lo real y toda ciencia. De la opinión de los pirrónicos (que á lo ménos conserva alguna sombra de filosofía por cuanto la combate seriamente y con sus propias armas) nace la sofística vulgar ó digamos la indiferencia por la ciencia, esto es, el desprecio, no el científico y estudiado como el de los escépticos, sino el empírico y plebeyo hácia las ciencias especulativas, en virtud del cual estas se tienen por una quimera indigna de que el sabio aplique su alma á refutarla. Tal es el concepto que hoy goza la filosofía entre muchos hombres, muy doctos en otras materias y á quienes deben agradecerse los progresos naturales del psicologismo y del sensualismo. Todos saben cuánto despreciaba Napoleon la ideología y los ideólogos, lo que se ha atribuido al miedo que tenia á las almas libres que solia producir la costumbre de filosofar; pero á mí no me suena bien esto, porque, pregunto yo, ¿qué fuerza podían tener aquellos juguetes ingeniosos que corrían con aquel nombre y hacían las delicias de un Garat, de un Volney y de un Tracy? Un déspota tan sagaz como Napoleon hubiera debido considerarlos útiles y no formidables. Pero él se reía del humo y de las llamaradas ideológicas, porque su ingenio varonil no podia gustar de aquellos juguetes poco mas sólidos y útiles que las bolas de jabón. Él podia estimar el error provechoso; pero no el pueril. La sola ciencia digna de su vasto talento se hallaba contenida en la religión, de cuyas manos la recibió en la isla que le sirvió de cárcel y sepultura, despues que fué iniciado en los misterios y esperanzas de lo verdadero por la ontología cristiana.

» De esta rápida ojeada se deduce cuál ha sido la marcha fatal del sensualismo y los tristes efectos que ha producido la doctrina de Descartes. »

§ 5. ÉTICA DE ESPINOSA (*).

Se refiere á la Narracion, lib. XVI, cap. 39.

La primera parte de la *Ética* de Espinosa se titula *de Dios*, é incluye toda la teoría de Espinosa, y aun puede decirse que en ella se hallan algunas des las proposiciones fundamentales, supuesto que concedidas estas, es difícil negar las otras, que son deducción evidente ó diversos aspectos de las primeras. Todo el edificio descansa en ocho definiciones y siete axiomas. Según la tercera definición, sustancia es lo que no exige la concepción de otra cosa como antecedente. En la sexta dice: « Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia compuesta de atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna é infinita. Todo lo que expresa una esencia y no implica contradicción, pertenece á la esencia de un ser absolutamente infinito. » Los axiomas mas importantes son: « De una causa dada y determinada se sigue necesariamente un efecto; pero sino hay causa determinada, no se sigue efecto alguno. El conocimiento de un efecto depende del conocimiento de la causa y le incluye. Las cosas que no tienen nada de comun entre sí no pueden comprenderse las unas por las otras; esto es, la idea de las unas no incluye la de las otras. Una idea verdadera debe convenir con su objeto propio. »

Sobre estas premisas asienta las demostraciones. Dos sustancias que tengan atributos diferentes no tienen nada de comun entre sí, de donde se sigue que la una no puede ser causa de la otra, supuesto que cada una puede ser concebida sin que el hecho de esta concepción implique el conocimiento de la causa. En este cuarto axioma y en la proposición á que sirve de fundamento, parece que se encuentra el error fundamental. La relación entre causa y efecto es ciertamente una cosa diferente de nuestra comprensión de dicha relación, y tambien de cualquier conocimiento que podamos tener. Mucho ménos puede considerarse como axioma la asercion contraria; pero concedido este punto, sería difícil resistir á las pruebas subsiguientes. ¡Con tanto arte están dispuestas y con un rigor tan geométrico se hallan encadenadas!

Dos ó mas cosas no pueden ser distintas ni por la diversidad de los atributos, ni por la de sus modos; no existiendo fuera de nosotros mas que las sustancias ó sus modos. Pero dos sustancias del mismo atributo no pueden existir, supuesto que no habria otro modo de dis-

cernirlas que sus modos ó afecciones. Ahora bien, siendo toda sustancia anterior en el orden del tiempo á sus modos, puede considerarse con independencia de ellos: de donde se sigue que dos sustancias del mismo atributo no podrían ser distintas. Así, pues, una sustancia no puede ser causa de otra, no pudiendo ambas tener el mismo atributo, esto es, nada de comun la una con la otra.

Toda sustancia, por lo tanto, es causa de sí misma, esto es, su esencia envuelve su existencia. Es tambien necesariamente infinita, pues que si fuese de otro modo, estaria limitada por otra sustancia de la misma naturaleza y que existiria necesariamente: ahora bien, no pudiendo tener dos sustancias el mismo atributo, no pueden ambas poseer la existencia necesaria.

Cuanta mas realidad de existencia posee un ser cualquiera, mas atributos hay que darle, como resulta, dice, de la definición del atributo: esta prueba no es evidente, ni se comprende bien qué entienda por grados de realidad y de existencia. Pero Espinosa estaba muy pagado de este teorema, y en una carta decia: « Yo considero como evidente la demostración de esta proposición, que cuantos mas atributos damos á un ser cualquiera, mas obligados nos vemos á reconocer su existencia, esto es, mas la tenemos por verdadera y dejamos de considerarla como quimera. » De esta proposición deducia la existencia real de Dios, aunque la demostración precedente parezca colateral á esta. Dios, ó una sustancia compuesta de atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa un poder eterno é infinito, existe necesariamente, pues que su esencia envuelve su existencia. Además, si alguna cosa no existe, es menester dar alguna causa de su no existencia, porque la no existencia necesita una causa tanto como la misma existencia. Esta causa puede estar ó en la naturaleza de la cosa (como es claro que por su naturaleza no puede existir un círculo cuadrado), ó en alguna cosa extrínseca; pero en uno y otro caso no se ve nada que pueda impedir la existencia de Dios.

Las proposiciones siguientes de Espinosa se reducen principalmente á corolarios evidentes de las definiciones y de algunas de las primeras proposiciones que incluyen todo el sistema que pasa á desarrollar. « No puede haber mas sustancia que Dios. Todo lo que existe, existe en Dios, y fuera de él nada puede concebirse, porque él es la sustancia única, y no se pueden concebir modos sin una sustancia, y si se quitan los modos y la sustancia, nada existe. Dios no es corpóreo; pero el cuerpo es un modo de Dios, y por consiguiente increado. Dios es la causa permanente y no pasajera de todas las cosas; es la causa eficiente tanto de su esencia como de su existencia; de otro modo aquella podría concebirse fuera de Dios, lo que es un absurdo, como se ha demostrado. Las cosas particulares no son, pues, mas que las afecciones de los atributos de Dios, ó de los modos en

(*) La exposición que hace de ella Buhle es mas extensa, pero ménos exacta que la de Hallam, sobre la cual formamos esta nota. En aquel se hallan proposiciones que en vano se buscarán en Espinosa y se abandona el orden de la *Ética*, cuya disposición forma cabalmente una gran parte de su originalidad y hace difícil dar un extracto de ella. Véase para mayor claridad una disertación de Damiron en las *Mémoires de sciences morales*, tomo IV, y las obras nuevas que se citan en el texto.

que están expresadas de una manera determinada.»

Espinosa desenvuelve sucesivamente las paradojas que salen á millares de este panteísmo. No existe causalidad, sino que todas las cosas en su existencia y en sus operaciones están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina, y ninguna de ellas podría ser producida por Dios de otro modo que como existe. Su poder es lo mismo que su esencia, pues que él es la causa necesaria de sí mismo y de todas las cosas, y tan imposible es concebirle no operando, como no existiendo. Dios, considerado en los atributos de su sustancia infinita, constituye la naturaleza, *natura naturante*; pero la *natura naturata* no expresa mas que los modos bajo los cuales se manifiestan los atributos divinos. La inteligencia considerada en su acción debe, aunque infinita, referirse á la naturaleza naturata, porque la inteligencia en este sentido no es mas que un modo del pensamiento, el cual no puede concebirse sino por medio de nuestra concepción del pensamiento de un modo abstracto, esto es, como un atributo de Dios (1). Espinosa niega enteramente que la facultad de pensar exista como distinta del acto, y lo mismo las de desear, amar, etc.

En un apéndice al capítulo primero de *Deo* discute lo que llama preocupación de las causas finales. Los hombres nacen ignorando las causas, sin mas que el sentimiento de los apetitos, en virtud de los cuales desean su propio bien. No piensan, pues, sino en la causa final de sus acciones y de las de los demás, y no llevan mas adelante su curiosidad, luego que está satisfecha sobre este punto. Hallando en sí mismos y en la naturaleza muchas cosas que sirven de medios para cierto bien y que sabían no haber sido preparadas por ellos, creyeron que las había preparado algún otro, ratiocinando por analogía y según los medios empleados por ellos mismos en otros casos. Imaginaron, pues, dioses y supusieron que trabajaban en el bien de los hombres, por lo que debían ser adorados, é inventaron toda clase de prácticas supersticiosas para obtener su favor. Hallando entre tantas cosas buenas como hay en la naturaleza muchas de un efecto contrario, atribuyeron estas á la cólera de los dioses, indignados por haber descuidado su culto los hombres: la experiencia de los males que afligen del mismo modo á los justos que á los impíos no les curó de esta creencia, y ántes que renunciar á su sistema, prefirieron confesar que ignoraban la causa de que el bien y el mal estuviesen así distribuidos. Espinosa considera la hipótesis de las causas finales como refutada con su proposición de que todo sucede en virtud de una necesidad eterna, pues si Dios obrase por un fin, sería porque deseara alguna cosa que le faltase, por lo que convienen los teólogos

1) Prop. 31. Esto bastaría para probar el ateísmo de Espinosa.

en que él obra por sí mismo y por interés propio; no por el de las criaturas.

Persuadidos los hombres de que todo había sido criado para ellos, inventaron nombres para distinguir como bueno todo lo que les proporciona algún beneficio, y creyéndose libres, concibieron las ideas de lo justo y de lo injusto, del vituperio y de las alabanzas. Siempre que pueden conocer y recordar con facilidad las relaciones de las cosas dicen que están bien ordenadas, y cuando no, que están mal; después añaden que Dios lo creó todo dispuesto con orden, como si el orden fuese alguna cosa fuera de la idea que nosotros nos formamos de él, y así atribuyen imaginación al mismo Dios, si es que no quieren decir de él que creó las cosas por el placer de imaginarlas.

Alguno ha creído que la filosofía de Espinosa excluye enteramente una inteligencia infinita. Ciertamente resulta de cada proposición que Espinosa rechaza una providencia moral, ó un espíritu creador, y á lo sumo podría ser su divinidad una fría inteligencia pasiva, la cual en su infinitud metafísica se sustrae á la inteligencia y á nuestros sentimientos. Pero no es enteramente así, pues en alguno que otro pasaje parece que reconoce confusamente el principio fundamental del teísmo, como en una carta á Oldenburg, en la que admite una facultad de pensar infinita, que considerada en su infinitud, abraza toda la naturaleza como su objeto, y cuyos pensamientos proceden según el orden de la naturaleza, siendo sus ideas correlativas (1); si bien después rechazó enteramente la expresión *facultad de pensar*. La primera proposición de la segunda parte de la *Ética* está concedida en estos términos: « El pensamiento es un atributo de Dios, ó lo que es lo mismo, Dios es un ser que piensa. » Pero cuando se examina la demostración, esta se diluye en una abstracción que aniquila toda personalidad (2). En efecto, no puede meditarse un instante sobre las proposiciones sentadas por Espinosa, sin ver que destruyen toda hipótesis en que pueda establecerse la existencia de Dios de un modo inteligible.

El segundo libro de la *Ética* empieza, como el primero, con definiciones y axiomas. Espinosa define el cuerpo un modo cierto y determinado, que manifiesta la esencia de Dios considerada como extensa. Define la esencia de una cosa aquello cuya afirmación ó negación determina su existencia ó inexistencia. Una idea es una concepción que forma el alma como ser

(1) « Statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, que quatenus infinita, in se continet totam naturam objective, et cujus cogitationes procedunt eodem modo ac natura, ejus nimirum edictum. »

(2) « Singulares cogitationes, sive hæc et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo expriment. Competit ergo Dei attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis quod Dei æternam et infinitam essentiam exprimit, sive Deus est res cogitans. »

pensador; y dice con mas gusto *concepción* que *percepción*, porque esta le parece que supone la presencia de un objeto. En el tercer axioma dice: « Los modos del pensamiento, así como el amor, el deseo y otros afectos del ánimo, cualquiera que sea el nombre que quiera dárseles, no pueden existir sin una idea de su objeto, en tanto que una idea puede existir sin ningún modo de pensamiento (1); » y en el quinto se expresa así: « Nosotros no discernimos cosas singulares, excepto los cuerpos y los modos del pensamiento, » según lo cual distingue, como Locke, las ideas de sensación de las ideas de reflexión.

La extensión, con arreglo á la segunda proposición, es un atributo de Dios, como el pensamiento. Así como de la extensión infinita de Dios se origina que todos los cuerpos sean partes de su sustancia, en el sentido de que no pueden concebirse fuera de ella, del mismo modo todos los actos particulares de la inteligencia son partes de la inteligencia infinita de Dios, de donde se sigue que todas las cosas están en él. El hombre no es una sustancia, sino una cosa que reside en Dios, y que no puede concebirse sin él; esto es, un afecto ó modo de la sustancia divina que expresa su naturaleza de un modo determinado (Prop. 10). El espíritu humano no es una sustancia, sino que una idea constituye su ser actual, y tiene que ser la idea de una cosa existente (2). Aquí se ve bien claramente que el autor pierde de vista al *que percibe* en la percepción; pero de sus sofismas proviene inevitablemente el aniquilamiento de todo sentimiento íntimo de personalidad. El espíritu humano, afirma después, es parte de la inteligencia infinita de Dios, y cuando se dice que concibe una cosa, se quiere decir solamente: Dios, no como infinito, sino en cuanto constituye la esencia del espíritu humano, tiene esta ó la otra idea (Prop. 11, corol.).

Es objeto del espíritu humano el cuerpo que actualmente existe (Prop. 13). El autor explica después la relación del cuerpo humano con el espíritu y la asociación de las ideas; pero siempre procediendo sintéticamente y por demostración, llega á ser con frecuencia oscuro y á veces hasta sofístico. La idea del espíritu humano reside en Dios, y está unida al mismo espíritu como este al cuerpo (3). La oscuridad y sutileza de esta proposición no están modificadas por la demostración, y hay en algunos lugares de ella

(1) « Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quocumque nomine affectus animi insinuantur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amate, desiderate, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus. »

(2) « Quod actuale mentis humanæ esse constituit nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis. » Esta es una anticipación de lo que dijo Hume en su tratado *De la naturaleza humana*, la negación de una sustancia, de un yo; paradoja á que no puede llegar mas que un metafísico de profesión.

(3) « Mentis humanæ datur etiam in Deo idea, sive cognitio, que in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur ac idea sive cognitio corporis humani. Hæc mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. »

cosas que se aproximan mucho á la teoría de Mallebranche. Los dos filósofos, aunque con doctrinas muy diferentes sobre los objetos mas elevados, se habían formado en la misma escuela, y si Espinosa hubiera querido reconocer en el Ser Supremo una personalidad distinta de su creación inteligente, habría pasado por uno de aquellos teosofistas místicos á quienes no repugnaba un panteísmo objetivo.

El espíritu no conoce sino en cuanto recibe ideas de las afecciones del cuerpo (Prop. 23). Pero estas ideas de sensación no suministran un conocimiento completo de un cuerpo exterior, ni aun del humano (Prop. 25): de donde se sigue que el espíritu no tiene mas que un conocimiento imperfecto y confuso de las cosas, mientras no juzga sino sobre percepciones fortuitas; mas puede adquirirla clara y distintamente mediante la reflexión interna y la comparación (Prop. 29, escol.). Ninguna idea positiva puede llamarse falsa; no existiendo ideas positivas fuera de Dios, y siendo todas las ideas verdaderas en Dios, esto es, correspondiendo á su objeto (Prop. 32, 33, 35.) La falsedad consiste, pues, en esta falta de verdad, que resulta de las ideas imperfectas. El autor entiende por idea completa la que no contiene incompatibilidad sin atender á la realidad de su objeto correlativo supuesto.

Todos los cuerpos convienen en alguna cosa, ó tienen alguna cosa de comun, y todos los hombres tienen ideas completas de estas cosas (Prop. 8), de donde nacen las llamadas ideas comunes que todos los hombres poseen, como las de extensión, duración y número. Mas para explicar la naturaleza de los universales Espinosa observa que el cuerpo humano no puede formar al mismo tiempo mas que un cierto número de imágenes distintas, y pasado este número, resultan confusas; y como el espíritu percibe distintamente el mismo número de imágenes que se forman en su cuerpo, cuando estas son confusas, las percibirá confusamente y las comprenderá bajo un solo atributo, como hombre, caballo, perro. En este caso el espíritu percibe cierto número de tales imágenes, pero no su diferencia en altura, color y otras cosas semejantes. Y estas nociones no serán idénticas en todos los espíritus, sino que deben variar según la frecuencia con que se presentaron las partes de la imagen compleja. Así los que con mas frecuencia contemplaron la forma de un hombre en pie, se formarán de él la idea de un ser vertical, otros formarán la de un bípedo, otros la de un animal sin plumas y otros la de un ser racional; de esto tuvieron origen tantas disputas entre los filósofos que trataron de explicar las cosas naturales por medio de simples imágenes. (Prop. 40, escol.)

De este modo formamos las ideas universales; primero por medio de ideas particulares representadas por los sentidos de un modo confuso, imperfecto y sin orden; después por medio de signos, esto es, asociando la memoria de

las cosas con las palabras, lo que llama imaginación, ó *primi generis cognitio*; en tercer lugar por medio de lo que llama razón, ó *secundi generis cognitio*, y en cuarto por medio de un conocimiento intrínseco, ó *tertií generis cognitio* (*Ibid. escol. 2*). El conocimiento del primer género ó imaginación es la única fuente del error; el segundo y tercero son necesariamente verdaderos (*Prop. 41, 42 y siguientes*), y suministran los medios de discernir lo verdadero de lo falso. La razón considera las cosas no como contingentes, sino como necesarias, y todo el que tiene una idea verdadera, está cierto de que lo es. Toda idea de una cosa singular que existe envuelve la existencia eterna ó infinita de Dios, supuesto que nada podría concebirse fuera de Dios, y las ideas de todas las cosas, teniendo por causa á Dios, considerado bajo el atributo de que ellas son los modos, deben suponer la idea del atributo, esto es, la existencia de Dios (*Prop. 45*).

Es indispensable distinguir las imágenes, las ideas y las palabras que muchos confunden. Los que piensan que las ideas consisten en las imágenes percibidas por ellos suponen que las ideas de que no puede formarse una imagen son ilusiones arbitrarias. Miran las ideas como unas pinturas, sin advertir que una idea, como tal, envuelve una afirmación ó una negación. Los que confunden las palabras con las ideas, se imaginan poder querer alguna cosa contraria á lo que perciben, porque pueden afirmar ó negar de palabra. No se equivocará quien reflexione que el pensamiento no implica el concepto de la extensión, y por consiguiente, que siendo una idea un modo del pensamiento, no consiste en imágenes, ni en palabras, cuya esencia reside en los movimientos corporales que no envuelven la concepción del pensamiento (*Prop. 49, escol.*).

El espíritu humano tiene un perfecto conocimiento de la existencia eterna ó infinita de Dios; pero los hombres no pueden formarse una imagen de este, como pueden de los cuerpos; por lo tanto no tienen un concepto claro de la existencia de él, como de los cuerpos, y se confunden más asociando la palabra Dios con imágenes sensibles, cosa difícil de evitar. La principal fuente de todo error es que los hombres no aplican bien los nombres á las cosas, pues que el error no está en su espíritu, sino en esta aplicación, como el que hace una suma equivocada, ve en su espíritu una cantidad diferente de la verdadera (1).

El alma no tiene libre albedrío, sino que es impulsada por una causa, la cual está determinada por otra, y así sucesivamente, en atención á que el alma no es más que un modo del pensamiento, y por consiguiente no podría ser la causa libre de sus propias acciones.

(1) « Atque hinc ptereaque oriuntur controversie, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel qui alterius mentem male interpretantur. » *Prop. 47.*

Tampoco posee facultad alguna absoluta de amar, desear ó comprender, no siendo estas más que abstracciones metafísicas (*Prop. 48*). La voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa, y los deseos no son más que afirmaciones ó negaciones, cada una de las cuales pertenece á la esencia de la idea afirmada ó negada (*Prop. 49*). Aquí parece que hay, no solo una alteración extraordinaria del lenguaje común, sino una imposibilidad de dar algún sentido á las palabras del autor. Sin embargo, Mallebranche había dicho algo semejante á esto.

En la tercera parte examina Espinosa las pasiones. La mayor parte de los que han escrito sobre moral, dice, han tratado al hombre como á una cosa fuera de la naturaleza, como á una especie de *imperium in imperio*, antes que como á una parte del orden general. Se figuraron que tenía el poder de alterar este orden con su voluntad, y atribuyeron su debilidad ó inconstancia, no á leyes necesarias del sistema, sino á algún defecto extraño de que adoleciese, defecto que ya lamentan, ya escarnecen ó ya desprecian. Pero las acciones de los hombres y las pasiones de que provienen no son en realidad más que eslabones de una gran cadena y caminan en armonía con las leyes comunes de la naturaleza universal.

Se dice que obramos cuando dentro ó fuera de nosotros sucede alguna cosa, de que somos la causa suficiente, esto es, alguna cosa que pueda explicarse solo por nuestra naturaleza. Nuestro autor llama pasiones (*affectus*) á las afecciones del cuerpo, que aumentan ó disminuyen su poder de acción ó las ideas de tales afecciones. El cuerpo no puede determinar al espíritu á pensar, ni este determinar á aquel á moverse ó estarse quieto, en atención á que cuanto sucede en el cuerpo debe tener por causa á Dios, considerado bajo su atributo de extensión, y cuanto sucede en el alma debe tener por causa al mismo, considerado bajo su atributo de pensamiento. El alma y el cuerpo son una cosa sola considerada bajo atributos diferentes, siendo el orden de las acciones y de las pasiones en el uno de la misma naturaleza que el de las acciones y pasiones en el otro. Pero los hombres, como que ignoran hasta dónde llegan las facultades naturales del cuerpo, atribuyen sus operaciones á la voluntad del alma, encubriendo así su ignorancia bajo nombres especiosos, porque si alegan que el cuerpo no puede obrar sin el alma, puede responderse que el alma no puede pensar sino después de haber recibido el impulso del cuerpo, y que los deseos de aquella no son otra cosa más que sus apetitos, modificados por este.

Todas las cosas tienden á permanecer en su estado presente, tendencia que es la esencia en virtud de la cual existen, hasta tanto que alguna causa exterior destruya su ser. El alma posee el sentimiento de esta tendencia á permanecer en dicho estado, ó en otros términos tiene

el instinto de su conservación, y juzga ser bueno lo que busca para esto; pero no puede saberse con seguridad el caso contrario. Muchas cosas aumentan ó disminuyen la facultad de acción del cuerpo, y tienen un efecto correspondiente sobre la facultad de pensar del alma. Así esta experimenta muchos cambios y pasa por varios estados de más ó menos perfecta facultad de pensar. Se llama *placer* la pasión en que el alma pasa á mayor perfección ó facultad de pensar, y *dolor* aquella en que pasa á otra menor. De estas dos y del deseo deduce Espinosa todas las pasiones.

En este compendio de la teoría metafísica de Espinosa aparece una prueba notable (su sistema moral nos dará otra) de que el empeño en seguir un razonamiento riguroso puede llevar á un hombre sincero y de mucha inteligencia muy lejos de la verdad. Espinosa era una máquina que racionaba, como dijo Voltaire de Clarke con menos justicia. Algunos teoremas fundamentales admitidos muy ligeramente por axiomas bastaron para hacerle sacrificar sin modificación ni miramiento, no solo todos los principios de religión y de derecho moral, sino también las nociones claras é intuitivas del sentido común. ¿Qué axiomas son más incontestables que estos dos: nosotros existimos y nuestra existencia excluye todo otro ser? Pues sin embargo se pierden en el panteísmo de Espinosa. Sentado el principio de que el ser del espíritu humano consiste en la idea que le presenta una cosa existente, este sutil metafísico cae en el error de la escuela de los aristotélicos, á la que tanto despreciaba, porque deducía de la percepción todos los conocimientos. Extendiendo esta confusión del sentimiento íntimo y la percepción á la sustancia infinita ó *substratum* de las ideas particulares, se vió obligado á negarle la personalidad sensible, sin la cual el nombre de *divinidad* no puede darse sino en un sentido propio para engañar al lector negligente é incompatible con su lenguaje acostumbrado. De su sofisma primitivo se seguía también necesariamente el tener que negar al espíritu humano toda actividad moral, en el sentido comúnmente admitido, y hasta que confundir la acción y la pasión, exceptuando sus nombres, como simples fenómenos en la eterna serie de las cosas.

Espinosa cayó en el error por tener una idea demasiado arrogante de las facultades humanas, en las cuales pretendía á fuerza de demostraciones sutiles, hacer ver la posibilidad de comprender suficientemente la naturaleza de lo que él llamaba Dios. Á este error añadía un dogmatismo inflexible, un gran desprecio de la experiencia, y una parcialidad uniforme por el método sintético. La mayor parte de los que se han dedicado á semejantes materias, dice, se han equivocado porque no empezaron por la contemplación de la naturaleza divina, que es la primera en sí misma y en el orden de los conocimientos, sino por las cosas sensibles que

debían ser las últimas. Con esto manifiesta creer que Bacon y aun Descartes se engañaron en sus métodos.

Todo panteísmo debió nacer de haber forzado la infinidad de los atributos divinos hasta tal punto que la parte moral de la religión quedase anonadada en la metafísica. Era la corrupción, ó por mejor decir, el suicidio del teísmo, teoría extraña que no podía nacer sino entre los que, al librarse del politeísmo vulgar que los rodeaba, habían elevado sus ideas hasta el sentimiento de la unidad y de la naturaleza divinas.

Espinosa no difiere esencialmente de los panteístas antiguos, imaginando, como ellos, que la infinidad de Dios exige la exclusión de toda otra sustancia y que él era infinito *ab omni parte* y no tan solo en cierto sentido. Probablemente las doctrinas vagas é hiperbólicas que los escolásticos habían tomado de la filosofía antigua, y que como cosa enteramente necesaria atribuían una infinidad metafísica á todos los atributos divinos, sancionaban en concepto de muchos las proposiciones primitivas de que partió Espinosa, cuando habiendo roto, aun exteriormente, los lazos de la religión, se dirigió á las paradojas por un camino oscuro y peligroso. Ciertamente se había fundado mucho en la idea que había acreditado Descartes de que la esencia ó la definición de la Divinidad envuelve su actualidad ó existencia.

Sin embargo, su claro y penetrante entendimiento descubrió muchas cosas ocultas á las almas vulgares. Así conoció y expuso muy bien la inmaterialidad del pensamiento. Habiendo recordado Oldemburg á Espinosa que aun no estaba resuelto si el pensamiento podría ser un movimiento corporal, « sea, respondió él, aunque yo no lo creo; pero á lo menos convendréis en que la extensión en cuanto extensión no es la misma cosa que el pensamiento (1). » Del olvido de una verdad tan sencilla nació todo el materialismo, cuyos factores confunden la unión entre el pensamiento y el espacio, ó la materia con su identidad, lo que es absurdo é incomprensible. « El cuerpo, dice Espinosa, no está determinado por el pensamiento, ni el pensamiento por el cuerpo (2). » Aquí no está mal expresada la diferencia fundamental del espíritu y de la materia, entre los cuales existe una incommensurabilidad que impide al uno servirse de límite al otro, porque no pueden ponerse nunca en una juxtaposición.

El sistema moral de Espinosa, si puede llamarse así, se halla explicado en las partes cuarta y quinta de la *Ética*, y el severo método de raciocinio que adopta y sigue, debe hacernos presentir que no habrá en él cosa incom-

(1) « At ais, forte cogitatio est actus corporeus. Sit, quantum vis nullus concedam; sed hoc unum non negabis extensionem, quod extensionem, non esse cogitationem. »

(2) « Corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore. »