

den nada á la obligacion. En cuanto á los pactos hechos por miedo, los considera obligatorios en estado de naturaleza, aunque la ley puede anularlos. Hobbes trata de probar que el observar la justicia, esto es, nuestras obligaciones, no repugna nunca á la razon, porque si alguna vez la violacion de la justicia pudo ser seguida de algunas prosperidades, no debemos atender á ello, siendo contrario á las probabilidades. « Lo que imprime el sello de la justicia á las acciones humanas, es cierta nobleza de alma que se encuentra rara vez, y en virtud de la cual un hombre de bien desdena deber el placer de la vida al engaño y á la falta de fe. » (*Leviat.*, 15.) Relámpago pasajero que contrasta con el negro egoísmo de su moral.

Enumera despues otras muchas leyes naturales, como el reconocimiento, la complacencia y la equidad, todas subordinadas á la ley principal, que es el mantener la paz limitando el derecho natural de usurparlo todo. Estas leyes son inmutables y eternas; el conocerlas es la verdadera ciencia de la filosofía moral, la que no es otra cosa que conocer el bien y el mal en el trato y en la sociedad de los hombres. En el estado natural el apetito individual es la medida del bien y del mal. Pero todos conocen que la paz es un bien; por consiguiente, los medios de mantener la paz, que son las virtudes ó leyes morales de la naturaleza son buenos, y malos los contrarios. Estas leyes naturales, propiamente hablando, no son leyes, sino mas bien conclusiones de la razon sobre lo que conviene hacer ó evitar: son teoremas relativos á lo que conviene á la conservacion ó á la defensa, mientras que en rigor la ley es la expresion de la voluntad del que de derecho tiene autoridad sobre los demas. Pero en cuanto á las promulgadas por Dios en la Escritura, son verdaderamente leyes.

Estas leyes de la naturaleza, siendo contrarias á nuestras pasiones naturales, no son mas que palabras, las cuales, sin un poder que las haga ejecutar, no tienen fuerza alguna para garantizar á nadie, supuesto que hasta que este poder se halle constituido, cada uno tiene solo confianza en su propia fuerza ó astucia, y la reunion de algunos hombres, de algunas familias y aun de una gran multitud guiada por sus juicios y apetitos particulares no bastará para establecer la seguridad. « En efecto, si se pudiese suponer una multitud de hombres venidos en observar la justicia y las demas leyes de la naturaleza, sin un poder comun que á todos los mantuviese en el respeto, se podría igualmente suponer á todo el género humano colocado en las mismas condiciones, y entónces no existiría, ni sería necesario un gobierno civil, habiendo paz sin sujecion. » (*Leviat.*, 17.) De aquí nace la necesidad que tienen los hombres de delegar todo su poder ó en un hombre solo, ó en una asamblea que obre en vez de ellos y los represente, de modo que

cada uno se reconozca autor de lo que hace el que le representa. Es un pacto de cada uno con cada uno, en virtud del cual toda parte contratante consiente en ser gobernada de este ó aquel modo, si el otro quiere imponerse la misma obligacion. Así se engendra el gran Leviathan ó Dios mortal, al que, despues del Dios inmortal debemos la paz que gozamos y la proteccion que constituye nuestra seguridad. En él consiste la esencia de la república, que es una sola persona, de cuyos actos fueron autores en virtud de un comun consentimiento un gran número de personas.

Esta persona (voz que tanto significa una asamblea como un individuo) es el soberano, y posee el supremo mando, las dos espadas, la de la justicia y la de la guerra. Este poder puede ser el resultado del consentimiento ó de la fuerza. Una república existe por convenio ó constitucion, cuando muchos individuos convienen y se obligan los unos para con los otros, á que el representante, sea quien quiera, que fuere elegido por el mayor número, sea representante de todos.

Entre estas delegaciones ilimitadas no queda mas que una sola garantia á los gobernados, que es la moderacion y justicia de aquel ó aquellos que gobiernan. Y por si no basta conferir á estos el poder de hacer leyes, de hacerlas ejecutar y de nombrar todos los empleados civiles y militares, sin otra ley que su capricho, Hobbes les da inspeccion hasta sobre el pensamiento. La discusion aleja la obediencia, y sin obediencia no hay seguridad. Por otra parte, ¿de qué serviría turbar el entendimiento de los pueblos y hacerlos dudar del régimen en que viven? No basta, pues, que abandonen enteramente sus derechos, deben hacerlo de modo que no puedan volverse atras: este estado debe llegar á ser una segunda naturaleza y encarnarse con las costumbres para que no pueda turbar la conciencia una furtiva inspiracion ó un deseo desenfrenado. Ademas, « de haber sometido cada hombre particular su propia voluntad y subordinado su propia fuerza al que posee el sumo poder, se sigue que el soberano debe ser irresponsable en todo lo que haga. »

Los súbditos, pues, no pueden cambiar su gobierno sin consentimiento de él, habiéndose obligado por un pacto mutuo á reconocer sus actos. Si cualquiera individuo no se hallase de acuerdo con los demas en algun punto, estos romperian el pacto con él; pero no hay pacto con el soberano: este no puede haberse convenido con la multitud como una sola parte contratante, porque la multitud no tiene existencia colectiva sino despues de formada la república, ni puede haberlo efectuado con cada individuo en particular, porque los actos del soberano no son actos solamente personales, sino actos de la sociedad entera, debiendo comprenderse en ellos aun aquello que pueda inculparse como una infraccion del contrato. El soberano no puede obrar injustamente respecto

á un súbdito, porque el que obra en virtud de la autoridad de otro, no puede ser culpado de injusticia hácia él; puede en verdad cometer una iniquidad, esto es, violar las leyes de Dios y de la naturaleza, mas no ofender al súbdito.

El soberano es necesariamente juez de todos los medios convenientes de defensa, de las doctrinas que deben enseñarse, de los castigos y recompensas, de la paz y de la guerra con las repúblicas vecinas, y hasta de la propiedad de cada súbdito. La propiedad, como el autor reconoce en un pasaje de sus obras, existia en las familias antes de que se hubiese instituido la sociedad civil; pero entre las diversas familias no habia ni *mío* ni *tuyo*. Lo *mío* y lo *tuyo* existen por la ley y la orden del soberano, de donde se sigue que aun cuando cada súbdito pueda tener un derecho de propiedad respecto á su semejante, no puede tener ninguno respecto al soberano. Los derechos de que hablamos son perpetuos é inseparables del poder supremo: otros hay de menor importancia que el soberano puede enajenar; pero si desaparece uno de los primeros, cesa de ser verdaderamente soberano.

El poder supremo no admite límites ni division, por lo cual solo hay tres formas simples de gobierno, que son: monarquía, aristocracia y democracia. Hobbes prefiere absolutamente la primera. El rey no tiene intereses particulares y distintos de los de su pueblo, cuya prosperidad, honor, seguridad en sus relaciones, exteriores y tranquilidad interior, redundan evidentemente en su propio bien. Por el contrario, en otras formas de gobierno cada individuo puede tener por objeto un interes particular. En las asambleas populares hay siempre una aristocracia de oradores, interrumpida alguna vez por la monarquía temporal de alguno de ellos. Y si un rey puede despojar á un hombre de cuanto posee para enriquecer á un adulator ó á un favorito, lo mismo puede suceder en una asamblea popular, en donde pueden existir tantos Nerones como oradores hay, cada uno de ellos revestido de todo el poder del pueblo que gobierna; y mas poderoso por lo comun para hacer daño que para procurar el bien. Un rey puede tomar consejos de todo el que le parece y agrada; mas una asamblea no puede recibirlos sino de aquellos á quienes les pertenece por derecho, y dichos consejos no pueden ser reservados. Las asambleas son tambien mas inconstantes por razon de sus pasiones y su número, y en estas la ausencia de algunos impide á veces tomar una resolucio. El rey no puede contradecirse á sí mismo, mientras que puede hacerlo una asamblea, y nacer de aquí una guerra civil.

Un rey electivo ó limitado no es soberano, sino ministro del soberano, y no puede existir forma perfecta de gobierno cuando el soberano no puede arreglar su sucesion. Su poder es, pues, ilimitado, é ilimitada debe ser la obediencia pactada por el pueblo. La monarquía tiene sin

duda sus inconvenientes y peligros; pero son menores que en las otras formas de gobierno, y el peor de ellos no es comparable al de la guerra civil ó de la anarquía de un estado natural á que conduciría la disolucion de la república.

El soberano debe guiarse, en el ejercicio del gobierno, por la máxima *la salud del pueblo es la primera ley*; en la que conviene comprender no solo la conservacion de la vida, sino todo lo que la hace agradable, en atencion á que los hombres se unieron en sociedad civil para el único fin de poder gozar de la mayor suma de felicidad de que es susceptible la naturaleza humana. Los soberanos volarían, pues, la ley de la naturaleza, y al mismo tiempo harían traicion á la confianza depositada en ellos, si no se dedicasen por cuantos medios están á su alcance á poner y á mantener á los súbditos en posesion de todo lo que es necesario, no solo á la vida sino á los gozes de esta. Aquellos mismos que han adquirido el mando por medio de una conquista, deben desear tener hombres en estado de servirles, y para ser consecuentes, procurarles cuanto pueda aumentar su fuerza y su valor. Los impuestos, segun Hobbes, deberian estar repartidos con igualdad, y mas bien deberian ser sobre el gasto que sobre los ingresos; el príncipe debe fomentar la agricultura, la pesca, el comercio y cuanto contribuye en general al bien de los hombres. Sobre el arte de gobernar, Hobbes presenta muchas observaciones llenas de exactitud, principalmente respecto del mal que ocasiona el poner muchos impedimentos á la libertad individual. Ningun individuo, dice en otra parte, es libre verdaderamente en el sentido de ser independiente del poder soberano, mas si la libertad consiste en el pequeño número de leyes restrictivas, no hay razon para que no pueda haberla en la monarquía del mismo modo que en el gobierno popular. Un despotismo sabio y justo, sueño de tantos teóricos, es lo que mira Hobbes como la perfeccion de la sociedad política. De este modo forma un pueblo sin voluntad, sin derechos, casi sin actividad y esclavo de un Dios en la tierra.

El soberano debe estar libre principalmente de todo poder eclesiástico, y se debe sobre todo evitar que ordene, bajo pena de muerte, alguna de las cosas que el clero prohíbe con pena de condenacion. Las pretensiones de la Santa Sede, las de algunos obispos nacionales y hasta las de los mas humildes ciudadanos sobre juzgar por sí mismos y decidir acerca de la religion pública, son peligrosas al Estado y á menudo ocasionan guerras. Al soberano pertenece, pues, el juzgar si las religiones pueden ó no admitirse con seguridad; y puede decirse que los príncipes están obligados á hacer enseñar la doctrina que creen mas propia para la salvacion de los súbditos, excluyendo todas las demas; y en conciencia no les es dado obrar de otra manera. Sin embargo,

Hobbes no se fija enteramente en este punto, sino que es de parecer que, salvo el caso de ser el príncipe infiel, el jefe del Estado en una república cristiana es también el jefe de la Iglesia, el juez de las doctrinas más bien que el clero, pues una Iglesia debe estar como una república á las órdenes del mismo soberano, por ser precisamente los mismos los miembros de la una y de la otra: doctrinas que practicó Enrique VIII.

Los Estados constituidos en virtud de una conquista difieren más de los primeros en su origen que en sus caracteres. En el uno y en el otro caso son iguales los derechos de la soberanía. La dominación se adquiere por herencia ó por conquista; la una es paternal y la otra despótica; pero Hobbes deduce el poder paternal no tanto del hecho de haber dado la vida al niño cuanto de habérsela conservado, y observa con originalidad y sutileza que en el orden de la naturaleza este poder pertenece más bien á la madre que al padre, á menos que no se establezca lo contrario por convenio entre las partes. La acción de alimentarle y educarle da, según él, un poder ilimitado sobre el niño, poder que se extiende sobre la vida, y no puede haber estado de naturaleza entre padre é hijo. Cuando un conquistador perdona la vida á los vencidos, estos quedan esclavos, y mientras se hallan en un estado tan violento, no hay pacto entre ellos y su amo; más luego que obtienen la libertad personal, se obligan expresa ó tácitamente á obedecerle como á su señor y soberano.

En la filosofía de Hobbes había muchas cosas propias para fijar la atención del mundo y crearle una secta de admiradores. Las circunstancias del tiempo y el carácter de la generación de entonces realizaron ciertamente estas cualidades intrínsecas; más un sistema tan original y avanzado que desdeñaba todo lo que no se fundaba en la razón y en los intereses comunes del género humano, un sistema presentado de una manera tan sencilla y franca, no podía menos de tener partidarios. En aquella época estaban en boga dos doctrinas diferentes, la una era la de un contrato original entre el príncipe y el pueblo tomada de la antigüedad y sancionada por la autoridad de los santos padres y de los escolásticos, y la otra la de un poder patriarcal absoluto, transformado en poder real absoluto, teoría que favorecía por una parte el clero inglés. Hobbes tomó de la una y de la otra, para hacerse seguir de los partidarios de ambas, un contrato original de la muchedumbre y una autoridad ilimitada del soberano. Pero tenía una ventaja sustancial sobre los dos partidos, principalmente sobre el segundo, y era la de presentar la común felicidad como única causa final del gobierno, tanto en su institución como en su conservación, teorema fundamental de toda la ciencia política, aunque á veces oscurecido y extraviado por la pedantería de los teóricos.

Pero en el sistema positivo de este filósofo hay menos que alabar. De un bello principio se va á parar á una paradoja extraña, como es la igualdad de capacidad natural, paradoja que parece adoptó menos porque la exigiesen sus doctrinas que para combatir la idea de Aristóteles del derecho natural de algunos hombres al gobierno, fundado en sus cualidades superiores. Hobbes, extendiendo esta pretendida igualdad ó leve diferencia á la fuerza física, mostró más claramente su incompatibilidad. Si la simple superioridad de la fuerza no fué muchas veces la fuente del poder político, provino de dos cosas: 1ª de que por mucha diferencia que haya entre el más fuerte y el más débil, no hay tanta entre el primero y el que inmediatamente sigue, y 2ª de que la fuerza física se multiplica con la agregación de los individuos, de modo que los pocos fuertes pueden ser oprimidos por los muchos más débiles; mientras que en punto á capacidad mental que comprende el hábito y el talento adquiridos, é igualmente la disposición y el genio natural, existe mayor diferencia entre los diversos grados de superioridad; y lo que importa más, la agregación de las facultades individuales, no aumenta de un modo regular y cierto el valor del todo. Que la superioridad real ó reconocida de un hombre sobre sus semejantes haya sido comúnmente el origen del poder, se prueba con evidencia con lo que todos los días vemos en los niños, y parece deben admitirlo todos los que deducen la autoridad civil de la elección ó de la conquista: esta es una consecuencia del mismo sistema de Hobbes.

El decir que es natural al hombre el estado de guerra y el que emplee sus fuerzas en apoderarse de lo que está en poder de otro, levantó contra Hobbes más clamores que ninguna otra proposición de sus escritos, y sin embargo no es difícil de refutar. Mas poco después de la publicación del *Leviathan*, un disgusto por la teoría calvinista de la depravación universal condujo á hombres eminentes al extremo opuesto, es decir, á realzar demasiado la naturaleza humana, si es que entendían con esta expresión el carácter práctico real de la mayoría. Ciertamente la sociabilidad forma parte de la naturaleza humana del mismo modo que el egoísmo; pero el problema de si esta inclinación á la sociedad hubiera hecho necesaria y naturalmente formar las reuniones políticas, no se resuelve de un modo bastante claro: en tanto que tenemos pruebas suficientes en la tradición histórica y en el ejemplo de los pueblos salvajes, de que la mutua defensa por concesión mutua y el común acuerdo de no atacar los unos lo que poseen los otros y de no permitir que los extraños lo hagan, fué la verdadera base, el objeto final de las instituciones más ó menos complejas que se llaman *repúblicas*.

De este modo Hobbes, desenvolviendo el origen de la sociedad sin diferir esencialmente de sus predecesores, manifestó más claramente la

verdad. No nos parece tan bien demostrado que la teoría de un contrato recíproco entre los miembros de una muchedumbre unánime para llegar á ser un pueblo y ser representada perpetuamente por un gobierno soberano elegido por la mayoría, ofrezca suficiente fundamento á los derechos de la sociedad política. Esto, como hecho, es muy hipotético. Sería presunción negar que un contrato de tal naturaleza haya podido alguna vez existir entre familias independientes al tiempo de la primera formación de las sociedades, ni el hecho tiene en sí mismo tal vez otra cosa de improbable más que la intención de obligar á la posteridad. Pero es imposible explicar de un modo más sencillo el hecho general del gobierno civil; y lo que es más sencillo, sin ser siempre verdadero, es á primera vista lo más probable. Suponiendo simplemente un acuerdo por necesidad unánime de los que le hacen para ser gobernados por un hombre ó un consejo, á condición de que haya de emplearse la fuerza del todo contra cualquiera que perturbe el orden establecido para el bien público, la base queda bien sentada, y la república enteramente consolidada, como en virtud de dos medios que son un contrato mutuo para constituir un pueblo y una determinación popular para constituir un gobierno. Es verdad que Hobbes distingue una república por institución, que supone fundada sobre este consentimiento unánime, y otra por conquista, que solo necesita la fuerza; más pues que la fuerza de un solo hombre es insuficiente para reducir á los otros á la obediencia de modo que pueda obtener el nombre de poder soberano, si no está secundada de la fuerza de muchos hombres que le presten voluntariamente su auxilio para conseguir su objeto, resulta que la república por conquista envuelve la institución preventiva de otra de naturaleza más pacífica.

El mayor inconveniente de la teoría del contrato recíproco es que no da al gobierno bastante seguridad, terminada la vida de los que le establecieron. Aunque Hobbes habló alguna vez del derecho que tienen los padres de obligar á los propios hijos y por medio de ellos á la descendencia más remota, apenas trata este punto, como si tuviese por poco sólido el terreno sobre que camina. Podría preguntarse si la fuerza sobre que fundó la obligación de obediencia impuesta á los hijos puede dar un derecho que se extienda más allá de su propia duración, si el absurdo que echa en cara á los que no observan los contratos puede imputarse á los que no observan las obligaciones que les impusieron sus abuelos, si en suma hay una ley de la naturaleza que nos obligue á obedecer á un gobierno que tenemos por malo, porque en tiempos antiguos una muchedumbre confirió un poder ilimitado á algunas personas desconocidas de quienes dicho gobierno pretende deducir por sucesión sus poderes.

El mismo Hobbes, aunque de paso, dió á veces una razón más poderosa de la permanencia

de los derechos. « Si uno rehusa someterse á lo que la muchedumbre cree á propósito ordenar, dice, si protesta contra alguno de sus decretos, obra contra lo pactado, y por lo tanto injustamente, ya haga parte ó no de la congregación, ó ya se le pida ó no su consentimiento; es menester que se sujete á tales decretos, ó vuelva al estado de guerra en que estaba antes, y en que podría sin que fuese una injusticia, ofenderle cualquiera: » (*Leviat.*, 18.) Esta renovación del estado de guerra, esto es, de naturaleza, esta negación de la posibilidad de cometer una injusticia con un individuo que no obedece á las leyes de la república, responde bastante á los que preguntan por qué están siempre obligados á obedecer. El gobierno establecido y los que le sostienen, siendo bastante fuertes para hacer la guerra á los descontentos, les dejan la libertad de elegir entre conformarse con las leyes y atenerse á las consecuencias de semejante guerra. Parece deducirse de aquí que la porción más fuerte de una república, que puede no ser la mayoría, tiene el derecho de despreciar no solo los votos, sino también los intereses de los que no participan de sus opiniones. Por lo cual cuanto más uno penetra en la teoría de Hobbes, tanto más se nota en ella la falta de lo que puede hallarse solamente en principios más elevados de moral, y es una garantía contra las pasiones brutales de los demas. Pero su hipótesis de un estado de guerra, no como permanente en la naturaleza, sino como estado de defensa legítima, es tal vez la mejor base del derecho de imponer penas, principalmente la capital.

El espectáculo de las pasiones desencadenadas de su tiempo era lo que le hacía adivinar de este modo el absolutismo, no sabiendo aislar el fondo de la sociedad de las circunstancias accidentales, y no dejó al género humano más que la dura alternativa de una guerra eterna, ó de una eterna abyección. Hobbes no creía en la perfectibilidad, ni el mejoramiento; el estado social era para él una institución fija y el hombre una organización inmutable. Hay además en el fondo de su doctrina una incongruencia que no se ha advertido. Si el hombre es malo por naturaleza y es menester reprimirle por medio de un déspota, este déspota será también malo, y por consiguiente, los pueblos para no devorarse entre sí, se entregarán á un pastor que los devorará. ¡ Todos los hombres son malos y uno solo es infalible! ¡ Qué contradicción! La historia debía probarle que la paz no viene de los gobiernos arbitrarios, y que los caprichos y los delirios de los reyes absolutos han causado más guerras que el deseo de reivindicar los fueros de la razón. Así atribuye siempre el mismo inconveniente á las ideas absolutas, que es el no acomodarse á las realidades de la vida, la cual se compone de temperamentos y transacciones; pero á los hombres de talento les agradó siempre manejar el sofisma, y el mundo tiene gusto en ver

tomar una idea absoluta y llevarla hasta el último extremo.

La experiencia contradice las aserciones absolutas sobre la imposibilidad de mezclar los diferentes gobiernos. Muchas repúblicas habían durado muchos siglos bajo un régimen en parte aristocrático y en parte democrático, y estaba en ellas bastante demostrado que podía existir una monarquía limitada, aunque con el trascurso del tiempo pudiese fundirse en cualquiera forma nueva de gobierno. Estas preocupaciones á favor del poder absoluto eran todavía mas peligrosas, por las paradojas extrañas en boca de un Inglés, en que las apoyaba, aun teniendo en cuenta la alta idea de la prerogativa, que estaba en boga cuando Hobbes empezó á escribir. Por eso pretende que el súbdito no tiene propiedad respecto al soberano y que (error fundamental de su sistema) nada de cuanto hace el príncipe puede causar daño á nadie. Semejantes paradojas están acompañadas de doctrinas monstruosas, como son: que la distinción entre justo é injusto, y entre el bien y el mal moral, provienen de las leyes; que no puede obrarse mal obedeciendo á la ley suprema, y que aun cuando la creencia particular sea independiente del príncipe, la voluntad de este debe determinar el culto que ha de tributarse á la Divinidad, etc.

El sistema político de Hobbes, lo mismo que el moral, de que es solo una parte, seca el corazón, destruye aquel sentimiento de la injusticia que consuela al sabio y al justo en las persecuciones y sofoca el grito de la inocencia oprimida que invoca el testimonio del mundo, las edades futuras y al cielo donde reina la justicia. Este filósofo confunde los principios que deben ser fundamento de la aprobación moral, las ideas de mérito y de demérito en una idolatría servil del monstruoso *Leviathan* creado por él, y despues de haber sacrificado todos los derechos sobre el altar del poder, niega al Omnipotente la prerogativa de dictar las leyes de su propio culto.

§ 7. KANT.

Se refiere á la Narración, lib. XVII, cap. 23.

Descartes, partiendo de la tabla rasa, que en suma quería decir desentenderse de la autoridad de los doctos, tomó por regla el sentido comun, y quiso pensar como piensan todos; mas tomando por punto de partida la razon, no se separó de ella en sus excursiones mas elevadas. En el problema fundamental *¿puedo saber algo y qué puedo saber?* dijo que los sentidos engañan, de modo que con las cosas sensibles no puede hacerse mas que dudar, y que solo se puede estar cierto de una cosa, que es que nada es cierto. Pero aunque dudaba de todo, no pudo dudar de su propia existencia, esto es, de que el ser que piensa existe. Por lo

cual establece el axioma fundamental: *Yo pienso, luego existo*. De este modo concluye que la existencia del alma es mas cierta que la del cuerpo, y que en la idea del ser perfecto está necesariamente incluida la idea de la existencia, por lo cual estamos ciertos de que Dios existe. Pero como que Dios no puede ménos de ser veraz, ni puede haber querido engañarnos, se sigue que existen los cuerpos.

Por lo tanto los cartesianos dicen que las ideas claras que existen en nosotros, son el principio de toda certeza; que la primera cosa que concebimos del alma es el pensamiento, por lo cual este es la esencia del alma, y la primera cosa que concebimos del cuerpo es la extension, por lo cual esta es su esencia; en tanto que no tenemos ideas claras de las demas cualidades.

Locke consiguió echar por tierra esta doctrina de las ideas que existen en el alma á priori, esto es, con independencia de las sensaciones. Este filósofo partió como Descartes de la tabla rasa, es decir, de la ignorancia absoluta, y dijo que todas las ideas simples traen su origen de las *sensaciones* y de la *reflexion*, ó sea de los sentidos externos y del interno ó conciencia. El alma no halla en sí ninguna idea simple, ni tiene el poder de producirla, sino que las recibe como se le presentan, y es un absurdo sostener que tenga originariamente ideas que no percibe. Y aquí se esfuerza Locke en demostrar, que todas las ideas mas intelectuales, por ejemplo, las de espacio, tiempo, unidad, cualidad, causa y efecto, identidad ó diversidad, finito ó infinito, se derivan de la sensación.

Pero el alma, que no conoce las cosas inmediatamente, sino solo por medio de las ideas que tiene de ella, ¿cómo conocerá que estas ideas están conformes con las cosas? Locke responde que las ideas simples provienen de los objetos reales y por consiguiente son reales. Las complejas de las sustancias son tambien reales, cuando la union de las ideas simples que las constituye es un dato de la experiencia. La realidad de la ciencia humana está, pues, fundada en la experiencia; por medio de ella conocemos nuestra existencia, conocemos por intuición la de los cuerpos, y por sensación y demostración la de Dios. Parte, pues, del principio cartesiano: *Yo pienso, luego existo*.

D'Alembert al exponer la doctrina de Locke, advierte que siendo las sensaciones modificaciones internas del alma, ¿cómo unas modificaciones que están dentro se nos aparecen fuera? El primer paso, pues, de la metafísica, debe ser examinar la operación del alma en virtud de la cual pasa de las sensaciones á los objetos externos, cosa de que Locke no se cuidó. Además, para formar las ideas complejas, conviene que las varias sensaciones que son internas al alma, nos aparezcan fuera y que se reúnan en una sola. Ni aun esto explicó Locke, y sus partidarios se dedicaron á investigar de

qué modo producen nuestras sensaciones las ideas complejas de los cuerpos, por lo cual se los llamó ideólogos.

Este fué el problema que se propuso Condillac, y para resolverle supuso una estatua sin sentidos, y á la cual el filósofo va concediendo sucesivamente uno á su voluntad. El olfato, la vista, el oído y el gusto no bastan para advertir al alma que existe alguna cosa fuera de ella, porque no hacen mas que modificarla, sucediendo lo mismo con el tacto respecto á las sensaciones de calor y frialdad. Mas como el alma siente una resistencia al tacto, se convence de que existe alguna cosa que no es ella, y este sentimiento de solidez es el puente por donde sale fuera de sí. Hecho el primer descubrimiento para convencerse de que aun las demas sensaciones vienen del exterior, recurre Condillac al principio de la causalidad. Si en presencia de un objeto se verifica una sensación, en su ausencia cesa esta, y alejado, se disminuye; la estatua juzga que aquel objeto es la causa de la sensación, despues habituándose á estos juicios y haciéndolos con rapidez, se unen con las sensaciones, de tal modo que imprimen á estas aquella exterioridad que por naturaleza no tienen. Así que la exterioridad de las sensaciones es un efecto del juicio. La sensación de resistencia y el axioma de causalidad son los principios que determinan la síntesis del entendimiento, el cual con los caracteres de las sensaciones compone el gran libro de la naturaleza sensible.

Por lo tanto Condillac reduce todas las facultades intelectuales á la sensación, y dice que solo son una transformación de esta la comparación, el juicio, la reflexión, la voluntad y el deseo. Así, de una sola sensación de su estatua, por ejemplo, el olfato, deduce las ideas principales de la metafísica, las de unidad, número, finito é infinito, posible, tiempo y eternidad. Los cuerpos no son mas que una colección de sensaciones, un producto de la síntesis del espíritu, el espíritu, el *yo*, es la colección de las sensaciones experimentadas, y no hay modo de discernir si las cualidades son aparentes ó reales.

Esta filosofía vulgar que no resolvía, sino que saltaba á pié juntillas por encima de todos los problemas, se difundió por la Francia; mas no podía agradar á la pensadora Alemania, donde había florecido el gran Leibnitz. Este pensó que la sensación nace de la fuerza interior del alma, y que en esta existen percepciones de que no tiene conciencia. Si hay cosas compuestas, hay otras simples, y á estas unidades primitivas llamó *mónadas*. Una sustancia simple no puede recibir de fuera ni una sustancia, ni un accidente. El alma es una mónada por lo cual no puede recibir nada de fuera, y la sensación no es mas que un cambio que el alma produce en sí misma por medio de una fuerza intrínseca, que es la *fuerza representativa*, razon suficiente de las sensaciones, y esencia y naturaleza del alma.

De esto se sigue que el alma debe tener sensaciones y no que deba tener una sensación mas que otra; pero Dios crió el alma con la idea del cuerpo y con una fuerza representativa de que nace una serie de representaciones, cada una de las cuales tiene su razon suficiente en la representación anterior; con lo cual determinó Dios toda la serie de las situaciones de cada alma. Así el alma no es una tabla rasa, sino que por el contrario todo nace de su propio fondo: fué creada con la representación del universo entero y con una fuerza que tiende incesantemente á cambiar esta idea (*schema*).

Leibnitz combatió los argumentos con que Locke refutaba las ideas innatas, probando que nuestros conocimientos necesarios descansan en nociones que no se derivan de las sensaciones, esto es, que lo necesario en el conocimiento se deriva del sujeto y no del objeto. Pero el escepticismo, cuyos gérmenes había plantado Locke sin advertirlo, fué desarrollado por un hombre atrevido como Hume. El conocimiento filosófico se había hecho consistir en el modo con que se forma la cognición, por lo cual se había dirigido la filosofía á la *causalidad*, única que puede trasportarnos mas allá de la evidencia que acompaña los sentidos y la memoria; no pudiendo nosotros raciocinar sino suponiendo una conexión entre un hecho presente y el que se deduce de él á modo de consecuencia.

Pero ¿quién nos suministra esta relacion de causalidad, la razon ó la experiencia? Solo la experiencia, responde Hume; tan cierto es esto cuanto que de un objeto nuevo no puede saberse ni la causa de que procede, ni los efectos que producirá. Yo sé que un cuerpo grave cae, porque siempre le he visto caer hacia abajo; pero no repugna la idea de que alguna vez se mueva hacia arriba, ó en otra dirección. Por lo tanto, las ideas simples solo provienen de los sentidos, y la *creencia* que tenemos de que á un hecho deba seguirse otro, no es sino una concepción mas intensa y mas estable que los simples actos de la imaginación, nacida de la costumbre, mas despojada de todo carácter de necesidad. Véase aquí negada la posibilidad de toda ciencia, no pudiéndose nunca deducir con certeza lo futuro de lo pasado, pues que el axioma de que no se da efecto sin causa, no nace de otra cosa que de la costumbre, en cuyo caso la filosofía que se funda enteramente en el principio de la causalidad es imposible.

Á esta lamentable consecuencia había opuesto Reid la doctrina del sentido comun, esto es, del conjunto de algunas verdades fundamentales, independientes de la experiencia, y segun las cuales están obligados á raciocinar tanto los grandes filósofos como el vulgo. Entre dichas verdades se halla el principio de causalidad que tiene valor real, y expresa una ley de las cosas consideradas en sí mismas, y además la veracidad del testimonio de los sentidos. Reid, al combatir el escepticismo de Hume,