

LOS
GRANDES ARCANOS

DEL UNIVERSO

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

POR

EL P. TILMAN PESCH, S. J.

OBRA TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

POR

D. EBERARDO YOGEL, Doctor en Filosofía y Letras, y D. J. M. ORTI Y LARA,
Catedráticos de la Universidad de Madrid.

Un conocimiento à medias de la naturaleza, aparta
à los entendimientos de la verdad; un conocimien-
to profundo de la naturaleza, los vuelve à ella.

VOLUMEN SEGUNDO

Concepto de la filosofía natural acerca del mundo.



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Biblioteca YOGEL Y LARA

MADRID

SOCIEDAD EDITORIAL DE SAN FRANCISCO DE SALES

BOLSA, 10, PRINCIPAL

1891



Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

47888

BD 581

P 4

V. 2



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

MADRID, 1891.—IMPRESA DE D. LUIS AGUADO, PONTEJOS, 8

018110



BIBLIOTECA DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES



QUINTA PARTE

LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO EN EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA MODERNA DE LA NATURALEZA

469. Dos son los modos de concebir el mundo que se combaten el uno al otro en la edad moderna, ó mejor dicho que vienen riñendo entre sí desde antiguo en la historia de la humanidad, si quiera sea preciso conceder que esta contienda tiene ahora un carácter marcadamente agudo por ser, como es, lucha por la civilización, tomada esta palabra en su más profundo sentido. Esas dos concepciones son, por un lado, la idea teísta y cristiana del mundo, la cual, cuanto se trata de las facultades de la inteligencia humana, se levanta sobre el fondo de la filosofía platónico-peripatética, y por el otro el ateísmo consciente, la emancipación respecto de Dios, constituida en principio de la ciencia y de la vida.

Monismo se apellida la torre babilónica que la especulación atea ha erigido en nuestros días.

No satisfecha la filosofía moderna de la *naturaleza* con establecer sistemas con que explicar á su modo el problema que *la misma* propone al humano espíritu, trata también de utilizar semejantes sistemas para idear una concepción del mundo que abarque cuanto aquél desea esclarecer en éste, introduciéndose todos los sistemas modernos con el carácter genérico de *monismos*, ó sea como la solución más simplificada del problema del mundo, y encerrando en el fondo todos ellos la oposición más ruda á la fe cristiana en Dios, y en general á todas las doctrinas fundamentales del Cristianismo

011810

positivo. Porque, enemiga de todo dualismo, quiere arrojar de la ciencia el dualismo de alma y cuerpo, y el de Dios y el mundo. En este sentido dijo DAVID FEDERICO STRAUSS: "He tenido en mis adentros por simple logomaquia la oposición entre materialismo é idealismo, tan estrepitosamente proclamada, puesto que tienen su adversario común en el *dualismo*, ó sea en aquel modo de ver el mundo que ha imperado durante toda la edad cristiana de la historia, y que divide al hombre en cuerpo y alma, distingue su existencia en tiempo y eternidad, y pone un eterno Dios Criador frente al mundo creado y perecedero. Comparados con este sistema idealista, tanto el materialismo como el idealismo son *monismos*, por lo cual se entiende que tratan ambos de explicar la totalidad de los fenómenos por un solo principio, formando de una pieza el mundo y la vida ¹."

Muy particularmente, empero, la ciencia moderna tiene por misión suya el plantar en la calle, según frase blasfema de CARLOS VOÛT, sin aspavientos al Supremo Criador del mundo, de suerte que no quede lugar alguno para la acción de tal ser ².

Todo monismo es, ó materialista *mecanicista*, ó idealista, según que emprende construir el universo *desde abajo* con átomos y movimiento mecánico, ó *desde arriba* mediante ideas (representaciones) y facultades representativas. El monismo idealista nace de una especulación extraviada; por esta razón se sale de los límites de la tarea para la que nos hemos apercibido el penetrar curiosamente todas sus raíces, y señalar todos los errores con que prolonga su trabajosa existencia, pudiéndose tocar á este sistema en tratándose de doctrinas filosófico-naturales solamente cuando procura ponerse en contacto con la realidad de la naturaleza y reunir á todo el cosmos en una *unidad errónea*, por lo cual llamamos *cósmico* á este monismo. Este monismo cósmico, en sus diversas formas, ha de ocupar nuestra atención antes de examinar el monismo *mecanicista*.

El monismo cósmico proclama una unidad comprensiva de la universalidad de las cosas; de manera que se debería reconocer una existencia real ó un *solo ser*, la *monada* del mundo, ó bien se contenta con una unidad de la naturaleza que incluye todos los seres visibles, sin ocuparse en la unidad universal de la substancia del mundo. De esta suerte habremos de considerar el monismo simplemente dicho y el monismo de la naturaleza. Está dividido, empero, en estos tiempos el monismo mencionado, en primer lugar,

¹ *La antigua y la nueva fe*, pág. 24.

² *Protecciones sobre el hombre*, 1863, tomo I, pág. 260.

por una disensión que no puede ser más honda; pues mientras los unos procuran revestir su ser todo-uno con el esplendor de toda bondad y perfección imaginable, otros hacen de él un abismo de maldad y desesperación. A la verdad, no es posible imaginar una disensión más radical que la que existe entre los monistas partidarios del optimismo (*pantelista*) y los del pesimismo (*pansatanista*). Forzoso es, pues, que también nosotros distingamos, al proseguir nuestras consideraciones, entre el monismo *pantelista*, el *pesimista* y el *monismo de la naturaleza*.





SECCIÓN PRIMERA
EL MONISMO CÓSMICO

CAPITULO PRIMERO

El monismo panteísta.

§ I

El panteísmo del mundo antiguo.

420. Examinando la Historia, hallamos al monismo con ropaje filosófico por primera vez (si nos permitimos dejar á un lado las concepciones mítico-fabulosas de autores indios y pérsicos) entre los eleatas, que lo formularon con harta claridad. Adelantándose XENÓPANES, PARMÉNIDES, ZENÓN y MELISO demasiado en el camino por el que echaron primero los adeptos de PITÁGORAS, perdieron totalmente de vista el mundo real con su pluralidad, abundancia y matizada variedad en todas las cosas, con su cambio de nacer y perecer, testimonio de su inagotable vitalidad. "Todo lo que existe es ser; es así que el ser es uno; luego todo es uno." A los ojos de los pensadores de Elea, todo se había congelado en el témpano de hielo, rígido é inmutable, del Ser absoluto. Aquellos pensadores confundían, por lo que se ve, el Ser absoluto é infinitamente perfecto con el ser general ó indeterminado¹, y asimismo confundían la unidad que recibe éI ser en el espíritu del que lo piensa, por virtud de la abstracción, con la unidad real ó individual que posee el ser fuera del espíritu pensador. Mas ¿no son uno todas las cosas que se piensan y pueden pensarse, con el pensamiento mismo que las piensa? Seguramente tiene lugar cierta

¹ KLEUTOGES, *l'filosofía de la antigüedad*, núm. 543.

unidad de representación por cuanto se representa la cosa conocida en todo acto de conocer, y aquello que es realmente en sí es pensado conforme á leyes que son al mismo tiempo leyes del pensamiento y leyes del ser. Pero no resulta de aquí ninguna unidad de ser, porque no se sigue del hecho de que el principio cognoscitivo produce una imagen del ser existente que produzca también la cosa misma y posea en sí sus afecciones. ¿Es acaso idéntico por esencia el juez con el reo á quien ve en el banquillo, porque existe en el ojo del juez una imagen del reo, mediante la cual le es posible, aunque le pertenece á él, distinguir la persona del reo de la suya propia?

Estas indicaciones bastan, y así podemos dejar á la Dialéctica y Ontología que pulvericen todas las cavilaciones eleáticas.

PLATÓN, y con más fortuna que éste ARISTÓTELES, refutó el monismo de los eleatas encerrando en sus límites naturales al ser permanente según los principios siguientes. En toda substancia singular, la materia es lo que permanece en medio del cambio de las formas substanciales. En una cosa singular, toda la substancia permanece con accidentes mudables. En todo el mundo la forma del orden cósmico permanece en el cambio de los sucesos. En el imperio de todo el universo, lo que permanece es la causa primordial inmutable de todas las cosas, Dios, quien ve sin mudanza propia mudarse sin cesar la naturaleza, que es creación suya.

421. Los estoicos desfiguraron la doctrina platónico-aristotélica haciendo salir á la materia de la fuerza primordial divina y espiritual mediante condensación ó emanación, de manera que aquella fuerza permaneciese en la materia al modo del alma en el cuerpo. El espíritu primordial, dicen, immanente al mundo irradia de continuo fuerzas seminales (*ἀόρτους σπέρματινοὺς*), haciendo que el mundo ofrezca el aspecto de incesante mudanza, obedeciendo toda la evolución del universo á la ley de una necesidad inalterable, conforme á la cual también el principio divino del mundo lo abrasaría y consumiría todo á fin de repetir este mismo proceso una y otra vez, sin darse tregua jamás.

La materia, principio de imperfección, sería en este sistema partícipe de la naturaleza divina y aun una parte de la divinidad misma; Dios, ser absolutamente simple, sería corpóreo; toda cosa, todo hombre, pertenecería al Dios-cuerpo uno, como miembro ó substancia parcial del mismo; no cabría hablar de personalidad humana, libertad humana, pluralidad de las cosas; todo acto humano sería un hecho divino¹.

¹ En análogo sentido dijo Pitágo el Mayor en el estudio del libro II de su *Historia Natural*: "Mundum et hoc, quod somine alio coelum appellare libuit, casus circumfusa teguntur cuncta, nomen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interitum unquam. Huius

422. En tiempo posterior, el monismo renació entre los neoplatónicos y gnósticos. En el sistema por ellos forjado, todo contacto con la naturaleza real ha desaparecido; todo se ha vuelto especulación sin fondo, ó más bien fantástica. De un ser indivisible, absolutamente simple, fluyen las cosas del mundo; de manera que, á través de sucesivas emanaciones, se van volviendo cada vez peores, hasta que llegan á la materia como al abismo de la bajeza. Arrastrada la materia por la corriente de la emanación ideal, no sería ya nada real ni constituiría ya el *substratum* real de las cosas naturales; de suerte que la naturaleza entera se evapora en mera apariencia de corporeidad, producida por la coexistencia de accidentes suprasensibles. Todo el mundo, pues, se presentaría como una degradación de lo ideal, como defección de la bondad perfecta que á éste corresponde. Para la filosofía de la naturaleza esta teoría místico-idealista de la emanación no ofrece interés particular.

En el transcurso de los siglos cristianos, el monismo del misticismo neoplatónico ha visto todavía algunas más ó menos importantes y más ó menos discrepantes adiciones. ESCOTO ERIGENA y AMALRICO DE CHARTRES veían en Dios el principio formal de todo el mundo, mientras que DAVID DE DINANT enseñó, en gracia de la variedad, que Dios era la materia prima, existiendo en él todas las cosas corpóreas y espirituales como en su *substratum* uniforme.

Vestigios de un monismo parecido, ó por lo menos rasgos que lo recuerdan, pueden encontrarse en las obras del Maestro EKKHARD, NICOLÁS DE CUSA, lo mismo que en algunos otros místicos y teósofos, particularmente en FRANCISCO PATRICIO, JACOBO BÖHME y ROBERTO FLUDD. Un complemento de pensamientos estoicistas y neoplatónicos hallamos en la filosofía bastarda de JORDÁN BRUNO y otros, cuyos detalles no corresponde á nuestros fines exponer.

423. Antes de la Filosofía cristiana el monismo no logra importancia duradera. Con ser cristiano creyente, DESCARTES echó en su filosofía un grano de semilla en la tierra revolucionaria de su época, que debió desenvolverse naturalmente hasta llegar al monismo panteísta. Como quiera que pretendía ver toda la esencia del espíritu en el pensamiento actual, y toda la esencia del mundo de los cuerpos en la extensión actual, la esencia de todas las cosas creadas consistiría en esas dos cosas, que después debieron parecer como dos accidentes. Borrados así los linderos de

extera indagare nec interest hominum, nec capit humanae conjecturae mentia. Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum; finitus et infinito similis; omnium rerum certus et similis incertus (*De trascendente*); extra, intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus et rerum ipse natura.

la verdad y del error, estaba ya preparado el camino de aquella doctrina que tiene á todas las cosas por accidentes de la substancia divina, aparte de que no había que dar más que un paso para llegar de la proposición: "Dios lo hace todo en el mundo," á esta otra: "Dios lo es todo en el mundo."

En la cabeza de BARUCH SPINOSA este germen alcanzó su cabal desarrollo. "Substancia, dice este padre del panteísmo moderno, es solamente aquello que es en sí y es concebido por sí, ó sea aquello cuyo concepto se puede formar sin necesidad de recurrir al concepto de otra cosa". Partiendo de esta definición fundamental, deduce con perfecta lógica que sólo un Ser absoluto é increado, ó sea Dios, posee substancialidad; de suerte que todas las llamadas cosas no son más que atributos anejos á la substancia divina, y que hay contradicción en el concepto mismo de una substancia producida como efecto por otra (la divina) substancia. Pero es el caso que la base que soporta todo el edificio de tan imponente conclusión—á saber, aquella definición arbitraria de la substancia—está en el aire sin sostén alguno! ¿Qué absurdo no podría deducirse con lógica consecuencia—*ordine geometrico*—de definiciones falsas?

§ II

El panteísmo de los tiempos recientes.

424. Volvámolos ahora hacia la Filosofía alemana de la edad presente. Podemos sin apariencia de temeridad aventurar la aserción de que toda la que llaman "Filosofía alemana," en cuanto está divorciada de la fe cristiana—y lo están casi todas sus manifestaciones—es monista hasta tal punto que HEINE pudo decir que el monismo es la religión clandestina de Alemania.

El Mahoma de esta Filosofía es MANUEL KANT. No porque KANT mismo sea monista declarado, sino porque él fué quien preparó lugar al monismo en las cabezas de los alemanes; pues habiendo él dicho *a*, fué forzoso que hubiera quien siguiese diciendo *b* y *c*. El fué quien indujo á los filósofos á suponer que el hombre cognoscitivo aprehende las cosas solamente por el lado de su *aparencia*, pero no por el de su *esencia*; de suerte que nuestros conceptos no se ajustan á los objetos, sino, al revés, los objetos se conforman á nuestros conceptos. Esta modificación, al pare-

1. Ya antes de SPINOSA, DESCARTES había dicho: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.» (*Princip. philos.*, I, núm. 51.)

cer tan insignificante, de la verdad de las cosas, es comparable á la chispa de que procede un enorme incendio; porque este atentado á la autoridad de lo objetivo, perpetrado en espíritu genuinamente protestante, franqueó la entrada á las más inverosímiles invenciones del subjetivismo, libre del freno de la realidad. "Aquel hombre — dice la lumberera del neokantianismo, F. A. LANGE ¹, — á quien SCHILLER comparó con el rey que edifica ², no dió solamente trabajo con que ganar el pan á los braceros que le comentaban, sino que engendró también una dinastía intelectual de ambiciosos emuladores, los cuales, semejantes á los faraones de Egipto, amontonaban una pirámide tras otra, cual si quisieran escalar el cielo, olvidándose únicamente de fundarlas en el suelo firme de la tierra.," "No tenemos aquí por cargo nuestro, proseguiremos con las mismas palabras del citado autor, explicar cómo sucedió que FICHTE eligió de las doctrinas filosóficas de KANT precisamente una de las más oscuras, y fué la de la primitiva unidad sintética, para deducir de ella su *yo* creador; ni cómo SCHELLING sacó como por magia el universo de la ecuación $A=A$ como de una nuez huera; ni cómo HEGEL pudo declarar idéntico el ser al no ser entre los aplausos estrepitosos de la juventud ávida de saber de nuestras Universidades. *Pasó* el tiempo en que en las esquinas de todas las calles de las Almas Madres se discutía sobre el yo y el no yo, lo absoluto y el concepto. Mas *no pasó* la cola interminable, apéndice de aquel cometa, de monistas modernos que forman como la estela del pantano en que aparecieron aquellos grandiosos fuegos fatuos; ni pasó todavía la edad de la deificación del hombre, llámese panteísmo, panlogismo, panpsiquismo, panteísmo, panfantasía, memoria del universo, ó panmetafísica, pancomismo, ó panantropismo, ó panegoísmo, porque ello es que reina en todas las ciencias posibles é imposibles.,"

Esta especulación alemana ha ido á menos, preciso es confesarlo; la que llevaba antes la mirada tan alta, ha llegado á la condición de harapienta mendiga, que cubre su desnudez con trapos y perifollos tomados de la Filología y de la Historia para poder pasar á lo menos por mujer decente, ó sea por ciencia. Pregúntese á esta Filosofía: ¿qué es el mundo? ¿qué es el hombre? ¿qué es Dios? y se la verá manifestar una indigencia tal, que da lástima. Duro, muy duro es lo que decimos, bien lo sabemos; pero no por eso tememos, toda vez que no hay miedo de que nadie que conozca la situación detrás de los bastidores, venga á contradecirnos. La Filosofía contemporánea está tan desfallecida, que hasta en tiempos

¹ *Historia del materialismo*, tomo II, pág. 66.

² Sobreentendiase Kant.—(*Advertencia de la Traducción.*)

muy recientes vacilaba casi en todas partes la fe en la posibilidad de la Filosofía, amenazando ruina completa. El escepticismo hace, por decirlo así, la atmósfera de que debemos defendernos; hasta las esferas cristianas están invadidas por el aire del escepticismo; y si en ellas no ha causado tantos estragos como en otras, débese á la feliz inconsecuencia con que la certidumbre de la fe suple en parte la falta de la certeza natural.

Todo esto, empero, no debe impedir que echemos una mirada escudriñadora al monismo alemán, tanto menos cuanto que en los últimos años han aumentado los ensayos para poner los escombros de la especulación monista á disposición del materialismo que ha infestado las ciencias naturales.

475. Comencemos por JUAN AMADEO FICHTE. Para entenderle hay que tener presente que se apoya en los hombros de KANT. KANT acababa de adulterar y envenenar el conocimiento humano hasta en sus raíces despojándole de su contenido objetivo real, y tratándolo como necesidad puramente subjetiva. Contradiéndose á sí propio, el filósofo regiomontano había perdonado la existencia á la incógnita de un mundo trascendente fuera del yo que piensa. FICHTE declaró que ésta no era tampoco más que sombra vana, llegando á decir: "No solamente lo que se piensa y se representa es *yo* de cabo á rabo, sino que todo cuanto hay es *yo*." Rechazar este error, si es que alguien cree que merece los honores de la discusión científica semejante locura, corresponde á la Lógica y á la Noética.

476. Espíritu del espíritu de FICHTE fué FEDERICO GUILLERMO JOSÉ SCHELLING. Como aquél hubiese tratado tan á manera de padrastro á la naturaleza, mencionándola solamente en cuanto es "el material sensible del deber," SCHELLING enmendó esta falta deduciendo la naturaleza de la esencia del todo-*yo*. Según él, la materia es un producto del defectuoso modo que tiene el hombre de ver las cosas. De una unidad superior absoluta fluye por un lado el ánimo, por otro la fuerza; la materia es el producto, siempre naciente, de la fuerza atractiva y repulsiva. Como el ánimo es la unidad de una tendencia ilimitada (repulsiva) y limitada (atractiva), así el mundo de los cuerpos debe considerarse como unidad actuosa de la fuerza de atracción y repulsión. Ya hemos visto en otro lugar qué juicio nos merece este género de dinamismo. La naturaleza aparece en SCHELLING como imagen doble del espíritu, producida por el espíritu, que por este modo trata de recobrar la conciencia de sí propio; de manera que en la escala de los seres naturales hemos de ver las fases por las que el espíritu pasa en su marcha hacia la conciencia de sí mismo. Mas insensiblemente SCHELLING llegó á señalar á la naturaleza objetiva una po-

sición coordinada al espíritu y de colocar en primer término el monismo de la *identidad* entre naturaleza y espíritu. También en la naturaleza exige,—en oposición á sus contemporáneos, que establecían un dualismo de fuerzas opuestas como señoreando la vida de la naturaleza,—que se insista en la unidad de todas las *dualidades*, en la identidad de todas las antítesis. El mundo ha de ser la unidad actiosa de un principio positivo y negativo, habiéndose de concebir el principio de esta unidad como *alma del mundo*. De este modo estaba reconocida cierta independencia á la naturaleza, y al lado de la teoría del yo de FICHTE había nacido una filosofía natural. Mas la naturaleza lleva en sí al espíritu: "Arrancáis todo concepto de la naturaleza de cuajo no bien permitís que éntre en ella desde fuera el orden al fin mediante la transición de la inteligencia de algún ser... A la filosofía natural le incumbiría demostrar la identidad de la naturaleza y del mundo ideal.

Por lo que va indicado, se ve cómo SCHELLING abandonó el criterio del idealismo subjetivo para adoptar el del idealismo objetivo, arribando, al llegar al término de esta evolución filosófica, casi al mismo punto que SPINOSA. Como éste, también él reconocía un solo absoluto con dos modos de manifestarse: uno ideal subjetivo, y otro real objetivo. Lo absoluto, según filósofa SCHELLING, es la identidad absoluta ó la razón absoluta, ó la indiferencia total de lo subjetivo y de lo objetivo, aunque en los fenómenos prepondera ora el sujeto, ora el objeto. Lo único "en sí", es la identidad; por esta razón nada es finito "en sí". La identidad absoluta es la totalidad absoluta, es el universo mismo; en cuanto á la esencia, la absoluta identidad es una misma en cualquier parte del universo. El lado real objetivo de la "identidad absoluta", en la naturaleza se manifiesta en tres potencias. En la primera potencia el objeto es el que más prepondera, y es la materia junto con la gravedad. La segunda potencia encierra ya un movimiento superior de lo subjetivo, y es la ley, la cual es la intuición interna de la naturaleza. La tercera potencia es el organismo, producto de la luz y de la gravedad. El cerebro humano es la flor más airosa de toda la metamorfosis orgánica de la tierra. Por lo que precede, dice SCHELLING, debe entenderse que sostenemos una identidad intrínseca de todas las cosas y una presencia potencial de todo en todo, y por tanto consideramos hasta á la llamada materia inerte como un mundo adormecido de animales y plantas, el cual, despertado á la vida por el ser de la identidad absoluta, podría resucitar en cualquier período.

477. Cuando se pide á SCHELLING la demostración de este su sistema, contesta que la identidad absoluta es reconocida por la "intuición intelectual". "El acto de la intuición, dice, es aquel me-

dante el cual se pone igual el pensar al ser; cuando contemplo un objeto, el ser de este objeto y mi pensamiento son para mí absolutamente idénticos; en la contemplación intelectual ó intuición racional el ser en general y todo ser es puesto idéntico al pensar, ó bien se contempla el absoluto sujeto-objeto."

No es nueva esta idea, que ya la encontramos entre los antiguos eleatas (núm. 470). Como aquéllos, también SCHELLING confunde la *conformidad* del pensar con el ser, con la *identidad* de estos conceptos, absolutamente distintos uno de otro. No por ser el conocimiento conforme á lo conocido, ni por adquirir conciencia de esta conformidad el espíritu humano mediante la reflexión, hemos de suponer que todo lo conocido, en cuanto á su realidad actual, no sea nada fuera del espíritu conocedor. ¿Habría creído SCHELLING mismo semejante necesidad?

Para designar el "método, de su "intuición intelectual", nuestro filósofo se sirve de la palabra "construcción", diciendo que por ser el absoluto en todo y ser todo el absoluto mismo es menester emplear el método constructivo; de manera que construir un objeto de modo filosófico valdría tanto como mostrar de qué suerte se repite en él toda la estructura interna del absoluto. ¿Y es ésta acaso la prueba?

478. Otra razón en que fundar su concepción del mundo encuentra SCHELLING en las que llama tendencias á la unidad del entendimiento humano. Al hablar de las fuerzas de la naturaleza, dice: "Ha sido trabajo inútil el que se han dado muchos para demostrar cuán de distinto modo obran el fuego y la electricidad, pues esto lo sabe quien quiera que alguna vez haya visto ú oído algo del uno y de la otra. Mas nuestro espíritu aspira á la unidad en el sistema de sus conocimientos; no tolera que se le imponga un principio especial para todo fenómeno particular, y cree hallar naturaleza solamente allí donde descubre en la mayor variedad de los fenómenos la mayor sencillez de las leyes, y en el mayor número de efectos al propio tiempo la más estrecha parsimonia de los medios. Por esto, toda idea, por más que aún esté tosca y sin labrar, con tal que tienda á simplificar los principios merece la atención del filósofo; pues, aunque para nada sirva, por lo menos puede estimular á investigar por cuenta propia é indagar los trámites ocultos de la naturaleza.

¿Quién puede dudar que estas ideas, muy frecuentes desde que SCHELLING las echó á volar en las obras de los autores monistas, que no se cansan de variarlas, encierran algún granito de verdad? Pues ¿no hicieron esfuerzos capitales los pensadores peripatéticos para agrupar las diversas cosas bajo puntos de vista comunes, entresacando y poniendo de relieve los caracteres más ó menos ge-

nerales? Habiendo sido hecha la naturaleza conforme á la razón, y por consiguiente conforme al orden, que es uno, la razón humana, dispuesta para conocer á aquélla, aspira por un anhelo inmanente á aprehender las cosas según el esquema de unidad lógica, y representarse á sí misma las diferentes clases de cosas homogéneas por géneros, especies, etc., ordenadamente escalonadas. Y no solamente á esta unidad lógica aspira el espíritu humano, sino que quisiera hallar también una unidad real en la naturaleza, por cuanto, casi diríamos con necesidad de instinto, deriva todas las cosas y sucesos de una causa y razón primeras, y las refiere todas á un fin último y uno. Mas no pasa de ahí. Esta tendencia es fundamentalmente distinta de la *identificación* de todas las cosas, como la suponen los monistas.

Simplex est sigillum veri. Este adagio, que se esculpíó en la tumba de BOERHAAVE no es al fin más que uno de tantos adagios que no conviene nunca forzar. No es generalmente cierto que lo simple sea siempre más verdad que lo complejo. "No cabe duda, observa LOTZE, que la ciencia tiene interés en reunir bajo un solo principio una variedad de diversos fenómenos; sin embargo, todo saber está mucho más interesado, por lo que á su esencia importa, en que lo que sucede se reduzca siempre á aquellas condiciones de que en verdad depende, debiendo el anhelo á la unidad subordinarse al reconocimiento de una pluralidad de razones allí donde los hechos de la experiencia no nos dan derecho á derivar cosas distintas de una misma fuente". Con razón se ha advertido que en el sistema de la verdad teísta, cual se contiene en nuestra fe de cristianos, se halla una unidad tan bella y cabal que la razón humana no la puede desear más perfecta. "Porque la pluralidad de los elementos eficientes, últimos agentes del curso del mundo según el materialismo, está sujeta, según la verdad del teísmo, á la condición de la *unidad de un pensamiento*, deduciendo del poder y de la sabiduría de una causa suprema la acción concorde y la pujanza incontestable de las leyes naturales, y viéndolo enderezado á un término que lo atrae todo el universo con su materia movida, su riqueza de formas, su abundancia de vida y los trabajos y anhelos del hombre".

En general, puede decirse que la muletilla de la "simplicidad", está rota desde que se la ha puesto á una prueba enérgica. *Simplex sigillum veri!* "¿Qué querrá decir esto? pregunta LIEBMAN. Ni es simple todo lo verdadero, ni verdadero todo lo que es simple. Hay verdades á cual más oscuras, complicadas y aun enrevesa-

¹ Microcosmos, tomo I, pág. 166.

² HERTLING, Los límites de la explicación mecanística de la naturaleza.

das, y frente de ella hay errores sumamente sencillos y plausibles. La simplicidad objetiva propia de muchos fenómenos, es otra cosa que la sencillez subjetiva de las teorías. Esta debemos pedir, exigir y aun considerar en cierto sentido como criterio de la verdad siempre que el fenómeno en cuestión la consiente, por cuanto, entre diferentes ensayos de explicación conducentes al mismo fin, el que es más sencillo y natural merece la preferencia sobre el complicado, artificioso y torpe; pero no puede eso reclamarse, sino que se acepta con ánimo agradecido. Cuando el fenómeno mismo es enigmático y misterioso, y parece substraerse al dominio de nuestra inteligencia por completo ó en algún extremo especial, el que piensa con superficialidad se deja arrastrar fácilmente á ofrecer una explicación trivial, y que se traga los problemas y los vuelve á dar de sí sin resolverlos. En tales casos enigmáticos, la sencillez de la teoría debe despertar desconfianza, y no acreditarla. No pocas veces aquel adagio sirve de pretexto á la pereza intelectual y superficialidad de un *dilettantismo* que, con corazón ligero, quisiera dar de lado á las dificultades para gozar solamente de lo que promete fácil deglución y digestión".

Por último, es señal de reprochable parcialidad el llevar siempre en la lengua esas tendencias á la unidad de la razón. En realidad, la tendencia á distinguir está coordinada á la tendencia á la unidad; ambas están subordinadas á las aspiraciones á la otra, y la una reclama sus fueros con igual insistencia que la otra. Si dijo ARISTÓTELES: *Entia non esse multiplicanda sine ratione*, KANT exige con el mismo derecho: *Entium varietates non temere esse minuendas*. A la razón incumbe moderar ambos impulsos, así como lo requiere la realidad del mundo; porque, si no cumple con este su deber, se introduce en él, ó demasiada unidad, ó excesiva diversidad. Importa, pues, fijar entre la identidad y la disparidad, entre el monismo y el atomismo, aquel término medio que el espíritu pensador deduce de los hechos de la naturaleza cuidadosamente observados.

179. Las tendencias á la identidad que SCHELLING atribuye á la razón, ofrecen, por lo que se ve, un apoyo muy frágil á la identidad de SCHELLING (como á toda suerte de monismo). A más de esto, sería muy difícil pescar en las obras de SCHELLING una idea que pudiera considerarse como ensayo de demostrar la identidad que afirma. Si ha de apoyarse en alguna premisa, podría fundarse en el idealismo de KANT, toda vez que éste forma los cimientos en todos los sistemas de monismo inventados por la filosofía alemana. El idealismo *más subjetivo*, y por tanto genuinamente kan-

¹ Ideas y hechos, Straßburgo, 1882. Cuaderno 1, pág. 54.

tiano, sostiene que todos los objetos de nuestro conocimiento son apariencia subjetiva, mientras que los kantianos con ribetes de "realistas", conceden que nos las habemos con fenómenos *objetivos*, sin que por eso en ellos se manifieste verdadero *ser*. De ser así, se habría ganado lugar por lo menos para el todo-uno del monismo; porque podría ser que bajo la pluralidad de ilusiones referentes a hombres y cosas, ó si mejor se quiere "fenómenos, de tales, se ocultase al fin un hombre real y una cosa real. Dijimos sólo que *podría* ser así. Mas como quiera que, según los principios de la teoría del conocimiento, debe tenerse por cierto que en los fenómenos accesibles á nuestro conocimiento el *ser mismo* se ofrece como objeto de éste, no tienen fondo en que hacer pie todas las veleidades monísticas. ¿Qué es, en efecto, el fenómeno, sino el efecto que algún objeto ejerce sobre nosotros? En su acción normal el objeto eficiente se revela al sujeto cognoscitivo *tal como es*. Aquel fenómeno es una imagen mediante la cual el objeto real mismo se nos presenta. Lo que hayamos de pensar respecto de las tendencias de la razón humana á la unidad alegadas por SCHELLING, lo oímos poco ha. Existe empero una *tendencia á la realidad*, ó sea un empeño ingénuo en el hombre de tomar los objetos de su conocimiento, no por vanas ilusiones ó meros fenómenos, sino por realidad. Si hemos de tener por indicio de la verdad tan natural empeño, debemos considerar los objetos de nuestro conocimiento como ser y realidad.

480. Llegamos ahora á J. G. T. HEGEL. Lo mismo que SCHELLING, también él sostiene frente á FICHTE que no debe constituirse en principio último y supremo un fenómeno tan secundario como el "yo", sino alguna cosa universal que contenga en sí todo lo particular. Mas HEGEL no concibe esta especie de absoluto como la identidad quiescente, sino que busca un principio de que pueda proceder todo. Para este ministerio le parece idónea la *idea*. Por esto quebranta la coordinación de lo subjetivo-ideal y objetivo-real, confiriendo á aquél la supremacía sobre todo. Así la idea vacía y nuda sería lo primero, y no sería, como pretendía SCHELLING, una de las dos formas de existencia de lo absoluto. La idea engendra de sí á la naturaleza, pasando á su *ser otro*, después de lo cual la naturaleza procura recuperar la unidad perdida en el espíritu mediante la conciencia de sí propia. La naturaleza tiene su punto de partida en la "abstracta universalidad de su *ser fuera de sí*", esto es, en el espacio y la materia; el término á que tiende está en el momento en que el espíritu se arranca de los brazos de la naturaleza bajo la forma de individualidad consciente, ó sea en el hombre; el camino que media entre el principio y el fin muestra como miembros intermedios tentativas siempre más

afortunadas de la naturaleza para conquistar la conciencia de sí propia en el espíritu del hombre. Mas la naturaleza sería un Dios báquico. Luego al indagar la Filosofía los rastros de la inteligencia oculta en la naturaleza, á fin de investigar por qué caminos anda la naturaleza para llegar á su resolución en el espíritu, debe ante todo advertir que *el salir fuera de sí* es tan esencial á la naturaleza que no hay por qué extrañar que los productos de la misma no se puedan aprisionar en conceptos determinados, sino que pululan y bullan en confuso tropel en un acaso sin freno ni ley.

En general, enseña HEGEL, la naturaleza forma un sistema de tres escalas principales: A) La idea en la determinación de lo difuso, es *mecánica*. Pereciendo y reproduciéndose el espacio en el tiempo, y el tiempo en el espacio, nace el *movimiento*. El movimiento, empero, es la unidad del tiempo y del espacio; en cuanto realidad que aparece, es *materia*. La materia nace primero de repulsión y atracción; éstas son á su vez una sola cosa en la *gravedad*. La idea está, en la fase de la gravedad, revestida de un cuerpo cuyos miembros son los cuerpos libres celestes. Solamente el sistema solar es el sistema de racionalidad real en el cielo, mientras que las demás estrellas no son más que un centelleo de luz, ó bien puntos luminosos abstractos. Las estrellas son venerables á causa de su quietud, aunque en dignidad son inferiores á lo individual concreto. B) Como pluralidad de substancias naturales, la idea es *física*. Esta se divide en una física de la individualidad universal (teoría de los cuerpos celestes, de los cuatro elementos físicos de EMPÉDOCLE y del proceso elemental de la Meteorología), otra de la individualidad particular (de la gravedad específica, la cohesión, el sonido y el calor), y una tercera de la individualidad total (de la forma y cualidades de los cuerpos y del proceso químico). C) La idea determinada por la subjetividad es *orgánica*. Cobrando vida, la gravedad habita en miembros en los que persiste la unidad subjetiva, constituyéndose así los reinos de los minerales, plantas y animales. En el animal, la individualidad orgánica se vuelve subjetividad. Mas solamente en el *espíritu* el concepto logra existencia en cuanto tal.

481. Sin dificultad se vislumbra, á través de estas horribles fantasías del famoso pensador, un hecho que toda sana Filosofía se ve precisada á reconocer desde luego. Ciertamente tiene lugar una antítesis entre la simplicidad del Ser absoluto y la división del ser material, y es aquella de que los antiguos pensadores, según observa KLEUTGEN, derivaban la mutabilidad, el ser todo de los cuerpos. La causa suprema de todas las cosas, dice casi textualmente el referido autor, consiste en que fuera de Dios puede haber, por efecto del poder de Dios, algo que, en cuanto es, tiene

cierta semejanza con él, y forma cierta antítesis con Dios en cuanto ese algo no es por sí y lleva cierta limitación en su esencia¹. Esta antítesis, empero, no es absoluta, de manera que las cosas sean pura nada ó mera apariencia. No, las cosas poseen un ser, aunque dependiente é imperfecto, verdadero, porque llevan en sí el principio de verdadera actividad. Hasta la materia de ARISTÓTELES, que á causa de su indeterminación ocupa el ínfimo lugar del ser, posee un ser verdadero y substancial².

También es admisible la idea de que la materia, tal como se halla en las diferentes especies de cuerpos naturales, que forman una escala ascendente en los elementos, en los cuerpos químicamente compuestos, en los seres orgánicos y sensitivos, está de camino para llegar al grado más perfecto, á saber: el hombre, hacia el cual tiende llevada por su aptitud para perfeccionarse. Los peripatéticos atribuían á la materia un *apetito* de la forma á causa de su necesidad de completarse, mas no un apetito verdadero, *positivo*, y que empuje hacia arriba á la materia en aquella escala³, sino por cuanto la receptividad de la materia, que no llega á su grado más alto sino en la forma más perfecta, ó sea en el hombre, puede compararse con un apetito. Atendiendo á que la generación de las cosas naturales se continúa de escala en escala, desde el elemento hasta el hombre, es lícito decir que los elementos existen á causa de las cosas compuestas, éstas junto con los elementos á causa de los seres vivientes, y entre éstos las plantas á causa de los animales, y por fin éstos, juntamente con todos los precedentes, á causa del hombre⁴.

Concedido esto, ¿tiene derecho la escuela hegeliana á concebir el mundo como una idea, una mónada desenvuelta, la cual, cediendo al impulso de una tendencia á la unidad, progresa de producto en producto para llegar á ser manifiesta á sí misma y obtener al fin conciencia de sí propia en el hombre? Verdad es que vemos en la

¹ *Filosofía de la antigüedad*, núm. 704.

² En este sentido dice SANTO TOMÁS: «Materia prima habet similitudinem cum Deo, in quantum ens; non in quantum est ens actu; nam ens commune est quodammodo potentias et actus.» *Quaest. disp.*, q. 3, *De pot.*, a. 1 ad 12.

³ Dice SANTO TOMÁS: «Materia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum; unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso.» (I, q. 66, a. 2.)

⁴ La doctrina de SANTO TOMÁS relativa á esto, se contiene en los pasajes siguientes: «Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis, quantum potest et propter hanc causam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur finis ultimus intentus á natura inferiori.» (2 dist., t. q., a. 8, n. 3.) Y en otro lugar: «Quum quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem, ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu. Quanto igitur oportet quod intentio cuiuslibet potentia existentis sit, ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior, et magis perfectus, tanto principalius in id ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, ten-

naturaleza, dentro de cada especie, cierto anhelo por alcanzar la perfección de esta misma. Pero nunca se sale esta ansia de límites muy circunscritos. Bien quiere la humilde hierba llegar á espiga, la simiente de la manzana á manzano, el renacuajo á rana, el potro á caballo. Pero en ninguna parte se da vestigio alguno de que la hierba ansie la vida del escarabajo, ni el arbolillo envidie los gorjeos de la avecula que en sus ramas se mece. Tampoco se ha descubierto en ningún mico, por más inteligente que fuera, el deseo natural de obtener conciencia de sí propio volviéndose hombre; por el contrario, hubo que emplear métodos crudelísimos para que remedasen alguna insignificante acción humana. Solamente la débil criaturita que salió de entrañas humanas posee aquel ansia de conciencia propia con que HEGEL quiso agradecer á todo el mundo.

482. No podemos menos que mencionar con cuatro palabras los absurdos que ha puesto el gran pensador en su absoluto. La idea está, mientras no sale de su primera fase, sepultada en la nada; ¿quién la sacará de ella? Pues ella misma. Sin ser nada, ella misma se ha hecho algo... Una nada que puede llegar á ser algo, un ente que todavía *no es*, es la razón de toda realidad, etc... Un posible que se realiza á sí mismo por virtud primitiva... En fin, un absurdo completo. Vaya, que fueron más discretos los antiguos filósofos sustentando con el Estagirita que lo primero de cuanto existe no es lo posible, sino lo real¹. Porque aunque en el ente real que *ha sido* hecho la posibilidad precedió á la realidad en general, pero absolutamente la realidad es lo primero. Es demasiado claro para despertar dudas que de lo que es solamente posible no puede partir la realización de lo posible. El ser una cosa posible presupone, por su naturaleza, la realidad actual en aquello que la hace.

483. Con la realidad el hegelianismo está francamente reñido. Según HEGEL, la «idea», es la única cosa real, mientras que la naturaleza debe ser considerada como vana apariencia. No negá-

dat appetitus materiae, quo appeti formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementari; sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam, quod processum generationis ostendit; primo enim in generatione est factus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis... Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimum formam.» (*Summ. c. gen.*, l. III, cap. XXII.) Esta, y solamente esta ley fundamental biogenética, está de acuerdo con la naturaleza real.

¹ «Quantum id, dice SANTO TOMÁS, quod quandoque est in potentia, quandoque est in actu, prius sit tempore in potentia, quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia, quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid, quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se.» (*Summ. c. gen.*, l. I, cap. XVI.)

mos que los pensadores de la escuela peripatética hayan empleado giros parecidos, diciendo que, comparada con el ser increado, toda criatura es por su mutabilidad como si no fuese nada. No obstante, se reconocía en las cosas criadas un ser verdadero y peculiar suyo. Según HEGEL, empero, la naturaleza no posee realidad fuera de la "idea", siendo todas las cosas naturales, con su "causalidad desenfundada", el ser puro y absolutamente simple de aquella. Lo que la idea da de sí no es otra cosa distinta de ella, sino que es ella misma. Luego la pura realidad de la idea ha de ser idéntica á aquella división indeterminada y dispersión ilimitada que caracteriza á la materia y puede considerarse como no ser. La idea sumamente simple en sí decaería de sí propia pasando á singularizarse sin fin, se desmenuzaría sin dejar de ser simple; la simplicidad absoluta sería al propio tiempo pluralidad infinita, el ser puro sería á la vez la materia necesitada de determinación, lo absolutamente racional sería al mismo tiempo lo irracional. ¿A sería igual á no A?...

Para nosotros, que no tenemos alientos para seguir tan atrevidos vuelos, el hegelianismo está juzgado. Pero es un rasgo distintivo de la doctrina que acabamos de exponer, el que concede y apadrina todas estas conclusiones con desfachatez sin igual. Solamente, conforme á la lógica casera de todos los días, han de contradecirse las antítesis; pero ante la alta especulación han de hallar tal solución que pueda afirmarse, sin ofender á la verdad, que el ser es igual al no ser, que sí es no, que afirmar vale tanto como negar, que todo es uno y que todo es nada. No cuesta poco creer que un hombre de talento haya escrito tamaños dislates estando en su juicio, y de buen grado quisiéramos aplicar al caso, para salvar la honra de hombre tan célebre, aquello que dijo Horacio: *Quando que et bonus dormitat Homerus*. Pero, por desgracia, HEGEL admitía esos absurdos con pleno conocimiento de lo que pensaba, y los sostiene á través de todo el sistema, cual hilo interminable, con una tenacidad asombrosa. Para confirmar su "identidad de todas las antítesis", invooca, por ejemplo, el hecho de que alguna vez sustenta uno la verdad de un aserto que otro niega, de lo cual, dice, resulta con evidencia que lo mismo puede ser verdadero y falso al mismo tiempo y bajo el mismo concepto. Cuanto el hombre piensa, dice HEGEL, es idéntico á su espíritu; es así que el hombre piensa el ser y el no ser; luego tanto éste como aquél es idéntico al espíritu humano, y, por consiguiente, el ser es tanto como el no ser. El concepto del no ser contiene en sí el del ser; luego el ser está contenido también en el no ser. Además, en diciendo que el círculo es redondo digo también que el círculo no es cuadrilátero; de esta suerte, toda cosa dice al mismo tiempo una

afirmación y una negación, probando que el sí es lo mismo que el no. Todo en el mundo está *in fieri*, el *fiere*, empero, es la identidad del ser y no del ser. Porque todo cuanto se haga (*fiat*) es al mismo tiempo lo mismo y no lo mismo. ¡Y ésta es toda la demostración!

Nadie esperará de nosotros que sometamos estas simplezas á un examen serio; basta con referirlas para poner al desnudo el fundamento sobre el que el titán del pensamiento alemán ha erigido su grandioso edificio.

¿Habrá de redundar en loor del monismo que en el transcurso de este siglo tantos "ingenios", tantos "espíritus insignes", han profesado esta doctrina no tan grandiosa como monstruosa? Para explicar este fenómeno no hay ni siquiera que pensar en el dicho que Séneca pone en algún lugar en boca de Aristóteles: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*; no hay más que recordar que el pensamiento monista es aquel error en el que el orgullo visionario precipita más fácilmente á su víctima. "Seréis como dioses"; con este saludo diabólico la humanidad entró en la historia. "El primer panteísta y deificador de sí propio, advierte el P. ROU, fué Satanás, quien, por lo mal que le ha resultado hasta el día su divinidad, encareció el mismo honor á nuestros progenitores y su descendencia, á la cual, cierto, no le prueba mejor."

484. El monismo ha mostrado portentosa fecundidad en los círculos de los pensadores alemanes; pero no la fecundidad de un árbol gigantesco que, según normas bien fijas y constantes, es impulsado por los bríos de su pujante vitalidad á producir ramas, tallos, hojas y flores sin cuento, sino, al contrario, el desenvolvimiento de un cadáver de gigante en estado de descomposición, en el cual bullen innumerables existencias independientes, devorándose unas á otras. De buena gana quisiéramos volver la mirada por no ver el desconsolador aspecto de este banquete científico en que mutuamente se devoran unos á otros, y que llena toda nuestra época, envanecida con sus conquistas en todo el campo de la ciencia. Pero ya que la presente situación pide ser apreciada, vamos á entresacar con toda brevedad á algunos, á la suerte, del hormiguero bullicioso.

El místico CARLOS SOLGER nos enseña que toda existencia individual es la nada misma. "Cuando esta nada pretende existir fuera de Dios y ser una nada positiva, es el mal." La conciencia divina crea en la naturaleza su propia existencia mediante la consideración de las antítesis que encierra. La individualidad humana es, por tanto, como toda cosa finita, una "pura nada", y al mismo tiempo un "momento interno de la vida divina."

Según F. D. E. SCHLEIERMACHER, es puro mito el hablar de un