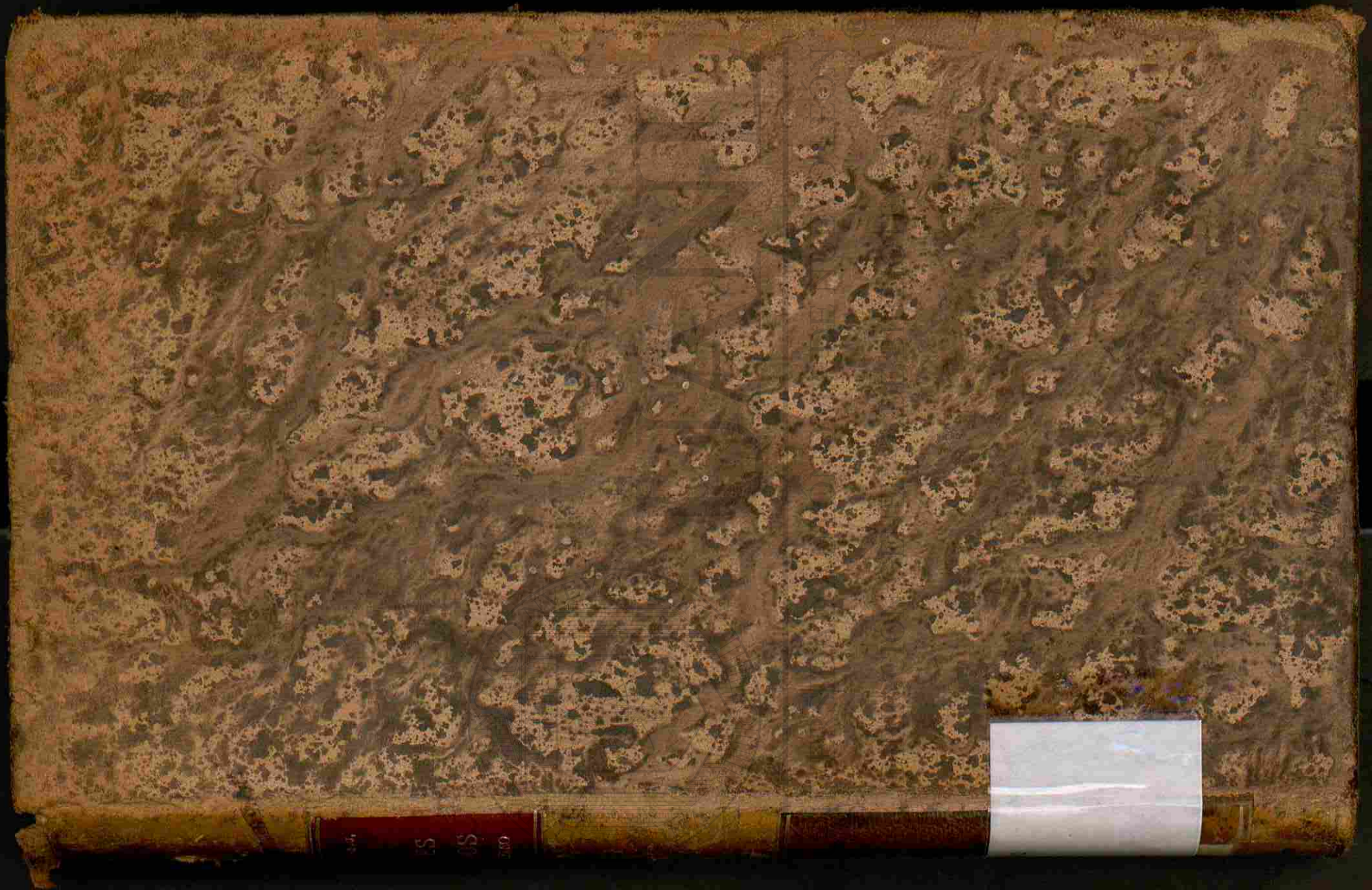


TILMAN PESCH, S. J.

LOS GRANDES ARCANOS DEL UNIVERSO

2

BD581
P4
V.2
c.1

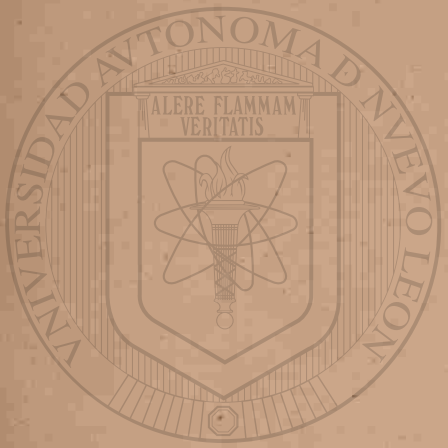
011810



EX LIBRIS
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis



1080022972



LOS GRANDES ARCANOS DEL UNIVERSO

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



LOS

GRANDES ARCANOS

DEL UNIVERSO

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

POR

EL P. TILMAN PESCH, S. J.

OBRA TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

POR

P. EBERARDO VOGEL, Doctor en Filosofía y Letras, y D. J. M. ORTI Y LARA,
Catedrático de la Universidad de Valencia

Un conocimiento á medias de la naturaleza, aparta á los extendimientos de la verdad; un conocimiento profundo de la naturaleza, los vuelve á ella.

VOLUMEN SEGUNDO

Concepto de la filosofía natural acerca del mundo.

MADRID
SOCIEDAD EDITORIAL DE SAN FRANCISCO DE SALES
BOLSA, 10, PRINCIPAL
1891

Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

47888

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Biblioteca Universitaria "Alfonso Reyes"

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

LOS

GRANDES ARCANOS

DEL UNIVERSO

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

POR

EL P. TILMAN PESCH, S. J.

OBRA TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

POR

P. EBERARDO VOGEL, Doctor en Filosofía y Letras, y D. J. M. ORTI Y LARA,
Catedrático de la Universidad de Valencia

Un conocimiento á medias de la naturaleza, aparta á los extendimientos de la verdad; un conocimiento profundo de la naturaleza, los vuelve á ella.

VOLUMEN SEGUNDO

Concepto de la filosofía natural acerca del mundo.

MADRID
SOCIEDAD EDITORIAL DE SAN FRANCISCO DE SALES
BOLSA, 10, PRINCIPAL
1891

Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

47888

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Biblioteca Universitaria "Alfonso Reyes"

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BD 581
P4
V.2

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS

FONDO EMETERIO VALVERDE Y TELLEZ

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

011810

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, siquiera 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, constituída en principio de la ciencia y de la vida.

Monismo se apellida la torre babilónica que la especulación ateística 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

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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 VOGT, 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 *mecanístico*, 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 *mecanístico*.

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 *mónada* 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. 22.
[2] *Prelecciones sobre el hombre*, 1865, 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 (pan*teísta*) y los del del pesimismo (pans*atanista*). Forzoso es, pues, que también nosotros distingamos, al proseguir nuestras consideraciones, entre el monismo *panteísta*, el *pesimista* y el *monismo de la naturaleza*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

SECCIÓN PRIMERA

EL MONISMO CÓSMICO

CAPITULO PRIMERO

El monismo panteístico.

§ I

El panteismo del mundo antiguo.

470. 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 Xenófanes, 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 indeterminado [1], y asimismo confundían la unidad que recibe el 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] Kleutgen, *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.

471. 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, inmanente al mundo irradia de continuo fuerzas seminales (λόγοι σπερματικοί), 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 divino [1].

[1] En antiguo sentido dijo Plinio el Mayor en el estudio del libro II de su *Historia Natural*: «Mundum et hoc, quod nomine alio coelum appellare libuit, cuius circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interituram umquam. ¿Quos

172. 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 Erígena 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 Ekkehardo, 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.

173. 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 iudagare nec interest hominis, nec capit humanae intellectuae mentis. Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum; finitus et infinito similis; omnium rerum certus et similis incerto (*lo inasequible*?); extra, intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus et rerum ipsa 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[1].„ 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.

174. Volvámonos 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 *apariencia*, 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 lumbrera 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 obscuras, 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 $A=A$ cómo de una nuez hueca; 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, pantelismo, 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 temamos, 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] Sobreentiéndase 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. Contradiciéndose á sí propio, el filósofo regiomontano había perdonado la existencia á la incógnita de un mundo transcendente 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 actración 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-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Dirección General de Bibliotecas

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 actuosa 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 entre 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 filosofía 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 mediante 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. ¿Habrá creído SCHELLING mismo semejante necedad?

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 esculpió 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 [1]." 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 incontrastable de las leyes naturales, y viendo 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 [2]."

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 LIEBMANN. Ni es simple todo lo verdadero, ni verdadero todo lo que es simple. Hay verdades á cual más obscuras, complicadas y aun enrevesadas, y enfrente 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 [3]."

Por último, es señal de reprobable 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 verdad, 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.

479. 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] *Microcosmos*, tomo I, pág. 166.

[2] HERTLING, *Los límites de la explicación mecanística de la naturaleza*.

[3] *Ideas y hechos*. Strasburgo, 1881. Cuaderno I, pág. 34.

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 á 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 ingénito 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 háquico. 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 Empédocles 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 horrendas 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 esencia [1]. 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 substancial [2].

También es admisible la idea de que la materia, tal como se halla en las diferentes especies de cuerpos naturales, que forman como 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 escala [3], 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 hombre [4].

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 religiosidad*, núm. 704.

[2] En este sentido dice SANTO TOMÁS: «Materia prima habet similitudinem cum Deo, inquantum ens non in quantum est actu; nam ens communissimum est quodammodo potentiae et actui.» (*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 dicit quaedam est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso» (I, c. 66, a. 2.)

[4] La doctrina de SANTO TOMÁS relativa á esto, se contiene en los pasajes siguientes: «Omnia creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis, quantum potest et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse ultimus finis totius naturae inferioris» (2 dist., 1 q., a. 5, n. 3.) Y en otro lugar: «Quum qualibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem, ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum est actus oportet quod intentio cujuslibet potentiae 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 ultimorum et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae, quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam invenitur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; 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 processus generationis patenti; primo enim in generatione est foetus 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. gent.*, l. III, cap. XXII.) Esta, y solamente esta ley fundamental hilogenética, está de acuerdo con la naturaleza real.

[1] «Quamvis id, dice SANTO TOMÁS, quod quandoque est in potentia, quandoque 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 aliud, quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius ac» (*Summ. c. gent.*, l. I, cap. XVI.)

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 ansíe la vida del escarabajo, ni el arbolillo envidie los gorjeos de la avecilla 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 agraciar á todo el mundo.

182. 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 real [1]. 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.

183. 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 niega-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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 desenfrenada„, el ser puro y absolutamente simple de aquélla. 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 aprueba todas estas conclusiones con desenfadada 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„ invoca, 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 *fieri*, 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. ROH, 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

hijo de Dios *antes* y *fuera* del mundo. Dios y el mundo son dos caras de un mismo ser, dos valores del mismo haber. Declara que el espíritu es lo primero y único, y todo el mundo nada más que un espejo labrado por él mismo, ó bien el gran cuerpo común de la humanidad. La presencia de lo infinito en el sentimiento, he ahí la religión. La mónada es, por lo tanto, un gran cuerpo con dos caras de Jano...

Por este lado *los teólogos* "científicos„ *del protestantismo* han seguido trabajando, y hoy presenciamos el extrafísimo espectáculo de que catedráticos de Teología protestante se afanen á porfía por construir cada uno para su uso propio un todo-uno especial, y salir montado en él á la arena de las justas de la ciencia. A esta clase pertenecen O. Pfleiderer, A. E. Biedermann y R. A. Lipsius, de los que se ha hecho cargo E. de Hartmann [1]. El teólogo berlinés O. Pfleiderer define la religion diciendo "que es saberse á sí propio en Dios y á Dios en sí, conformarse en Dios al orden del mundo, y ser libre en Dios de todo freno del mundo, y ambas cosas inseparablemente unidas„. Entiende que la piedad puede pasarse muy bien sin un Dios personal, y más aún según lo que vamos á transcribir: "Puesto que á la conciencia religiosa le importa ante todo la unidad con Dios en el sentido más alto y más profundo, la cual reconcilia la división, hija de no conocer á Dios, la fe en un Dios personal, con la exclusividad mutua de las personas, es precisamente el obstáculo que impide el acto más alto de la piedad práctica, mientras que la compenetración recíproca de la inmanencia divina será un acto fácil de ejecutar tan pronto como se haya superado la esquivez de la personalidad del absoluto„. Es verdad que no todos los colegas del "teólogo„ citado se resignan á renunciar tan absolutamente, como él, á la idea de la personalidad de Dios. A. E. Biedermann opina que es menester mantener, á lo menos *por ahora*, la idea de un Dios personal y distinto del mundo, en la cual se han encontrado contradicciones, aunque esa idea deberá considerarse, no como una fantasía posible, sino como evidentemente imposible [2].

Más largo en sus concesiones es el "teólogo„ jenense P. A. Lipsius. La idea de la personalidad de Dios, dice éste, envuelve sin duda contradicciones lógicas irresolubles, y es, por tanto, idea estéril en un sistema filosófico del mundo [3], pero de ella no puede en ningún modo prescindir la conciencia religiosa, imposibilidad *definitiva*, según él, por fundarse en la esencia de la naturaleza humana, que no sufre variación.

1 *La crisis del Cristianismo en la moderna Teología*. Berlín, 1880.
2 *Dogmática cristiana*, 1868. Párrafo 71ª, notas 8 y 9.
3 *Dogmática evangélico-protestante*, segunda edición, 1879. Párrafos 209 y 268.

Hoy vemos discurrir de este modo á casi todos los *pastores* protestantes, que pretenden entre los suyos, y no dejan de conseguir, la opinión de hombres de la ciencia; sólo que cuidan de encubrir esta su filosofía en el desempeño de su ministerio, y no hablan tan alto como Strauss.

David Federico Strauss consideraba en su período antiguo el *ser en sí* de las cosas como idea absoluta, la cual toma cuerpo en la naturaleza, la gobierna por modo inconsciente pero conveniente, y vuelve de ella á sí misma como espíritu absoluto, y se personifica en las personalidades de los hombres hasta lo infinito [1]. En un período más reciente consideró lo absoluto como unidad en la pluralidad y pluralidad en la unidad, ó bien como universo, que es al mismo tiempo causa y efecto interior y exterior, y produce en la naturaleza ciegamente lo que conviene al fin [2]. Lo último á que nos conducen nuestra percepción y reflexión es el universo, esto es, "una materia movida hasta lo infinito, y que se eleva á formas y funciones cada vez más altas mediante descomposición y mezcla, mientras recorre un eterno círculo desenvolviendo formas más perfectas, recayendo en antiguas y engendrando nuevas„; materia que en particular convierte en el hombre, conforme á la ley de la conservación de la fuerza, el movimiento de la substancia cerebral en sentimientos y pensamientos, manifestándose de este modo como el todo "impersonal, pero *personificador*„. El todo *es* en todo momento lo que *debe ser*, y, por consiguiente, siempre igualmente perfecto y siempre el mejor todo á pesar de muchos males [3]. Este es el dictamen de Strauss. Prosigamos.

Mientras escribimos esto, no hay entre los pensadores monistas alemanes de sentimientos un poco más nobles ninguno á quien se estime tanto como á Hermann Lotze. Es preciso, pues, que nos ocupemos en él más en particular.

Lotze parte de la existencia de una mecánica férrea que funciona sin ninguna excepción, y que asciende hasta la existencia del Dios personal (según él pretende) como amor vivo. Por lo bien que esto suena se comprende que algunos pensadores empeñados en mantener á todo trance la idea cristiana del mundo se hayan dejado deslumbrar por la brillante filosofía de Lotze. Mas veamos de cerca lo que hay en esto.

Para *conciliar* las pretensiones de la ciencia humana y las necesidades del corazón (¡cosa muy bella!), nuestro filósofo sostiene aquellas dos verdades como á los eslabones extremos de una cade-

1 *La dogmática cristiana*, 1840. Tomo I, pág. 52.
2 *La fe antigua y la nueva*, págs. 143 y 218.
3 *Loc. cit.*, págs. 227, 245.

na. Lo primero, el mundo consta de un sinnúmero de átomos reales, ó mejor mónadas. Y como todo lo real es espiritual y posee sentimiento propio (según vimos en el núm. 292), también las mónadas son espíritus diminutos dotados de sentimiento propio. Después sabemos que entre las mónadas tiene lugar una variada acción y pasión recíprocas. ¿Cómo puede esto suceder? ¿Acaso mediante "relaciones"? Mas las relaciones no son vínculos interpuestos *entre* las cosas, sino que son afecciones *en* las cosas, por lo cual no es posible que alcancen de la una á la otra. No resta, pues, otro recurso que el de suponer que vemos en las muchas cosas singulares partes de una substancia única é infinita, que las abraza todas, porque solamente de este modo sería posible explicar cómo las afecciones de una cosa son causas eficaces de las mutaciones de otra. "No la vana sombra de un orden de la naturaleza, sino solamente la plena realidad de un ser infinito y vivo de que son partes intrínsecamente todas las cosas finitas, es capaz de entrelazar la variedad del mundo de tal modo que los efectos recíprocos atraviesen, sin riesgo de caer en el vacío, el abismo que eternamente separaría los diferentes elementos independientes. Partiendo de lo *uno*, el efecto no se anega en una nada interpuesta entre él y lo otro, sino que, así como en todo ser aquello que lo posee verdaderamente, es el lo mismo *uno* en todo efecto recíproco el ser infinito no hace más que obrar sobre sí mismo... Toda excitación de una cosa singular es á la vez excitación de todo el infinito, que también en ella forma la causa viva de su esencia... No es ninguna cosa finita la que obra por sí, como por tal cosa finita, sobre la otra; antes toda excitación de una cosa singular, moviendo la causa eterna, que en ella, como en todo, es el fondo físico de su esencia, puede únicamente, mediante esta continuidad de la comunidad de esencia, producir algún efecto en lo que al parecer está lejos de ella."

"Todo caso especial de causalidad, continúa, nos fuerza á poner en el lugar de una mera conexión natural un infinito que es substancial por sí propio, y en el que lo vario, con ser distinto al manifestarse, no es ya distinto."

"Debemos considerar todo lo que sucede, llámese como quiera, solamente como producto de la actividad interna de un infinito único."

"Con esta esencia indivisible del alma comparamos aquel infinito, substancia de todas las cosas, y con las aisladas formas de la acción espiritual estas cosas finitas mismas, elementos aparentes del mundo, en cuyas diferentes especies aquél ha impreso su imagen." "Lo que obra todo elemento no lo puede por ser elemento singular, sino solamente por ser lo que es como manifestación de lo universal, solamente porque en ésta su forma descansa el infinito." "Solamente á este poder esencial del infinito pertenece toda fuerza y aptitud para la acción," etc., etc., siempre por el mismo tenor: "las cosas finitas no son más que formas de que se reviste lo infinito;" cada una de estas formas es "una parte esencial de la revelación de lo infinito [1]."

Vemos, pues, que, según Lotze, el mundo es la Divinidad, que por sentirse á sí misma es personal, y en cuyo amor eterno reposa la realidad mecánica. "Aquella única niebla luminosa, cuyas olas han de llenar de luz á toda la naturaleza bien como alma del mundo en escala mayor, bien en escala menor como razón inconsciente, fantasía generadora, vamos á resolverla en una multitud de puntos luminosos bien delineados y tomarlos como primeros puntos de partida que son de todos los efectos, los cuales, siendo totalmente simples é inalterables, componen el policromático curso del mundo con sus impulsos siempre iguales, y por tanto calculables [2]." De esta manera estarían atendidas todas las necesidades, el mundo quedaría explicado, y aun el corazón estaría satisfecho, toda vez que éste mirase el mundo extenso de la materia del modo como "Fichte lo describió con bella imagen, vista desde el *punto vidente* del espíritu infinito, con estas palabras: Dividido y separado del modo más diverso, vuelvo á verme á mí mismo en todas las formas que fuera de mí existen, y recibo de ellas mi propio reflejo, así como el sol de la mañana, quebrado por mil gotas de rocío, contempla su brillante retrato que en ellas producen sus propios fulgores [3]."

Aún á Lotze por más de un concepto es el filósofo y físico Teodoro Fechner. También él nos exhorta á que por de pronto no veamos en el mundo más que un conjunto de meros *fenómenos*, entre los que los más sencillos son los *átomos*. La *realidad*, empero, se compone de espíritus y almas diminutas encajadas unas en la otras y contenidas, por sucesión ascendente, en un sentimiento sensitivo universal. ¡Este *sentimiento sensitivo* que lo abraza todo es *Dios*! Según esto, la Divinidad no sería más que una unidad de conciencia única, universal y sensitiva, la cual llevaría en sí misma á la materia como condición inmanente de su existencia; del mismo modo que no habría sentimiento humano sin cerebro y movimiento cerebral, no habría tampoco pensamiento divino sin mundo ni movimiento del mundo. En otro lugar hablaremos más sobre el lado científico natural de esta clase de monismo.

---

[1] *Microcosmos*, tomo I, pág. 428 y siguientes.

[2] Eduard Pfleiderer, *La concepción filosófica del mundo de Lotze*. Berlín, 1882, pág. 16.

[3] Pfleiderer, en el lugar citado, pág. 60.

Para FECHNER Dios es sentimiento sensitivo; para E. HERING es la *memoria* universal; para FROHSCHAMMER es *fantasía*. Este autor emprende, en efecto, en un grueso tomo de 500 páginas, concebir á la *fantasía*, ó si se quiere al *sueño*, como verdadero principio fundamental de toda formación y acción en la naturaleza é historia, y establecerla también como principio de conocimiento y explicación de todo.

El historiador de la civilización, HENNE AM-RHYN, profesa un universalismo monista que considera al espíritu, no como principio primitivo, generador y sabio gobernador de la naturaleza, ni tampoco como mera secreción del cerebro, sino más bien como evolución, aunque gradualmente más elevada, de la naturaleza, de suerte que la naturaleza y el espíritu son una misma cosa: el *Todo* [1]. CASPARI da al todo animación universal, un psiquismo infinito. En el luminoso edificio espiritual que él erige no impera el absolutismo, sino el constitucionalismo. El poder supremo no es más que el primer sirviente del todo constitucional, esto es, una parte entre partes, y por tanto ligada á la ley fundamental de una constitución universal. No hay ningún ser transcendente, supraempírico, que se halle á manera de duende en todos los lugares y rincones, dando con omnímodo poder un golpe de Estado tras otro y obrando milagros sin cesar. "Tal absolutismo, dice CASPARI, se acerca á la metafísica de Platón y Aristóteles; sus abogados más celosos son los jesuítas, ultramontanos y clérigos. Si se salen con la suya los aristotélicos, habremos de ir á Canosa [2] moral ó efectivamente [3]."

Mucho más sencilla y fácilmente EUGENIO DÜHRING, filósofo de la realidad, llega á su monismo. Toma el mundo dado tal como es, sin glosa ni comentario, porque nuestro entendimiento es capaz de comprender todo lo real. El pensar y el ser son idénticos. El ser que todo lo abarca es único, pero limitado, no infinito; no tiene nada encima de sí ni junto á sí; posee inercia con mutación real. Y así todo está explicado. Sin embargo, no hemos apurado todavía la serie de los que ilustran las razones del mundo.

El célebre lingüista MAXIMILIANO MÜLLER [4] ha llegado, con sus estudios de lengua, á ver en el hombre un *animal con ojos*, capaz

[1] *Deutsche Warte* (Atalaya alemana, Revista), 1871, tomo IV, págs. 87 y siguientes.

[2] Lo de ir á Canosa es frase inventada por Bismarck, que la empleó con poca fortuna, como los sucesos posteriores le enseñaron, cuando quiso rechazar en una sesión del Parlamento prusiano las reclamaciones de los católicos, diciendo: «Jamás iremos á Canosa» (como Enrique IV de Alemania tuvo que hacerlo para reconciliarse con el Pontífice San Gregorio VII). Para colmo de la desgracia del Canciller, se ha grabado esta frase en una columna erigida en un cerro de los montes del Harz.—(*Advertencia de la Traducción.*)

[3] Revista *Cosmos*, 1877, tomo I, págs. 484 y siguientes.

[4] Alemán que vive en Londres.—(*Advertencia de la Traducción.*)

de hablar, y por tanto de pensar; de frente con él está lo relativamente finito-infinito. En el punto donde el hombre no puede ya ver más, donde desfallece su fuerza óptica, siente por vez primera la "presión de lo infinito,; en éste la existencia terrenal no aparece sino como silueta descolorida. Hemos de concebir lo infinito como algo pavoroso, incomprensible, informe, blando como la cera, y que puede adoptar, según que se le mire, las formas más diversas, apareciendo como monte, árbol, rayo, tempestad, sol, trueno, dador de la lluvia, alimento, creador, gobernador y causa de las causas; todo esto no son más que creaciones subjetivas del *sentimiento de fe* del hombre. Este sentimiento, aunque se da en sí sin sentido ni entendimiento, no es tampoco distinto de nuestra facultad de percibir tal como ésta se ejercita en los sentidos, ni de nuestra capacidad de comprender tal como se manifiesta en la lengua. A la presión ejercida sobre nosotros por lo infinito, corresponde por nuestra parte la religión. "Religión es la disposición espiritual que habilita al hombre para aprehender lo infinito bajo los nombres más diversos y las formas más mudables [1]., Hay, sin embargo, que advertir que el monismo de MAXIMILIANO MÜLLER está todavía en el taller.

LÁZARO GEIGER ha hallado también, por la vía del estudio de las lenguas, que lo interior de las cosas es sentimiento, lo exterior movimiento, habiendo nacido la lengua del modo siguiente: el aspecto de movimientos oriundos del sentimiento causó un sentimiento simpático, y esta simpatía produjo lo primero un gesto adecuado, y, por fin, los primeros rudimentos del habla humana. Del habla, empero, ha de haber nacido la inteligencia.

LUIS NOIRÉ [2] enseña, valido de ideas de GEIGER, que el ser del mundo es por fuera movimiento, por dentro vida, la cual abraza percepción y volición. "El sentir y el moverse, el espíritu y la materia, la voluntad y la fuerza, no son más que abstracciones, y el haberlas personalizado es la causa de errores infinitos; realmente están siempre unidos todos en un *monon* (una sola cosa), designando la cualidad interna y externa de éste.. (Cf. núms. 274 y siguientes.)

LUIS A. ROSENTHAL ha permanecido fiel en su *Filosofía monista* [3] á la unidad de sentimiento y movimiento de GEIGER y NOIRÉ, en cuanto á los extremos esenciales de esta teoría, si bien la ha dejado lastimosamente descolorida, tanto en verso como en prosa.

[1] *Introducción á la ciencia de la religión*. Estrasburgo, 1869, segunda edición.

[2] Igualmente alemán á pesar del nombre francés. Noiré es catedrático de Instituto en Coblenza.—(*Advertencia de la Traducción.*)

[3] Berlín, Duncker, 1880.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

El laureado GUILLERMO DE REICHENAU declara que entre todas las verdades científicas de que se ha persuadido durante su vida, la que tiene por más cierta es que solamente el monismo es capaz de explicar el problema de nuestro mundo. "Nuestro monismo moderno es, por decirlo así, el extracto cualitativo de Spinosa, Leibnitz, Kant, Schopenhauer, Lázaro Geiger, y ha sazonado sus frutos más maduros, aparte de Maximiliano Müller, en los resultados obtenidos por Luis Noiré [1]." "Ama tú al mismo de todos los mismos en toda la vasta naturaleza, manifestación del consciente. Ten presente que es sentimiento el que llamó á la existencia á millones de tus antepasados, haciéndoles sensibles al placer y dolor; que también tu propio sentimiento saldrá de su actual unión (?!) para crear tal vez una de esas flores que tu planta pisa ahora sin cuidado [2]." Figurémonos un hombre suave como manteca, blando de sesos y siempre pronto á enternecerse y suspirar, y tendremos una imagen de la mónada de REICHENAU.

Todavía otros pensadores han intentado producir variedades del todo-uno dulces, perfumadas y amorosas, tales como pueden presentarse en cualquier salón aristocrático.

Haciendo contraste con éstos, algunos escuadrones de pesimistas con caras de demonios, y mostrando en sus trajes variedad de colores, tales como los JULIO FRAUENSTÄDT, OTTO LINDNER, DAVID ASHER, A. TAUBERT, M. VENETIANER y otros, acuden como enjambres al campo del monismo alemán. Entre todos ellos yerguen sus cabezas, con risa sardónica, la desesperada "voluntad universal" de SCHOPENHAUER y el "Inconsciente" trági-cómico de EDUARDO DE HARTMANN. Estos ocuparán pronto nuestra atención más en particular; aquí los mencionamos solamente para que hagan compañía á los demás engendros monísticos.

Ni "lo inconsciente", ni "lo consciente", exclama el doctor VÖLKEL DE BERLEBURG, adhiriéndose á los monistas en calidad de vate wesfaliense [3]. Con mirada de profeta prevé el día en que el Dios extramundano, á quien venera el Cristianismo, dirá á los suyos: "¡Salgamos de este lugar!". "En realidad, los recientes descubrimientos de las ciencias naturales (la ley de la conservación de la fuerza, el análisis espectral) compelen con necesidad forzosa á proclamar el reino de la idea monística." Hágase de la máquina que trabaja ciega é inconscientemente un organismo sensible y racional; hágase Dios al universo en el sentido panteístico, y tendremos

[1] *La filosofía monista.* Colonia y Leipzig, 1881, pág. 330.
[2] *Loc. cit.*, pág. 348.
[3] *Lo racional y consciente en la naturaleza, y la filosofía del porvenir.* Leipzig, 1893.

una filosofía del mundo que satisface el ánimo sin ponerse en contradicción con los resultados de la investigación de la naturaleza, ni con las consecuencias que la lógica saca de ellas. El monopanteísmo: he aquí la filosofía del porvenir [1]."

Baste ya de fabricación. Como cualquiera puede ver, éstas no son más que ficciones nacidas, no bajo la influencia de la lógica, sino bajo el imperio de la frase y del sentimentalismo. Si en nuestra era de Exposiciones se abriera también alguna vez una de las divinidades del monismo moderno, mucho se parecería su aspecto al que ofreciera una junta de todos los ídolos del paganismo, desde el Vishnú de los indios y el Arimán de Zoroastro hasta el Huizlopochtli de los aztecas, el Pachacamac de los Incas y el Carvar de Papúa, y encontraríamos sumamente cómica la gravedad científica con que aquellos "sabios"—entre los cuales hay bastantes catedráticos de Universidad, con la misión de formar los entendimientos de nuestra juventud—ofrecen sus estúpidas hechuras al público, si los manejos de esos adúlteros de la verdad y asesinos de las almas no debieran llenar de pena é indignación el pecho de todo corazón honrado.

§ III

Falsedad del panteísmo.

485. Después de las explicaciones precedentes, ya parecerá claro que del *panteísmo* propiamente dicho no puede esperarse que diga nada sólido en favor del monismo naturalístico. Vamos á reunir brevemente los argumentos que demuestran este aserto. Si en algún lugar nuestras consideraciones resultaren algo sutiles, téngase presente que no es posible hender á golpes el cabello.

Según doctrina monística, Dios y el mundo hacen un todo uniforme. Pueden distinguirse solamente tres clases de "todos". El primer todo es lo universal, que tiene en sí, ó si se quiere bajo sí, á sus particulares; de modo que está contenido en cada uno de ellos con *toda* su esencia y con *toda* su potencia. En la oración gramatical es el predicado de carácter universal; por ejemplo: Pedro es hombre, Pablo es hombre; donde se afirma que el ser de

[1] *Lo racional y consciente en la naturaleza, y la filosofía del porvenir*, págs. 36 y 39.

hombre (la humanidad) se encuentra todo é indiviso en cada uno de los sujetos, en Pedro lo mismo que en Pablo. Otro todo es el espíritu, cuya esencia aparece toda é indivisa en la facultad intelectiva lo mismo que en la volitiva, pero no con *toda* su potencia en cada una de estas potencias, porque en la inteligencia no se manifiesta como voluntad, ni en la voluntad como inteligencia. El tercer todo lo encontramos en lo corpóreo, cuyo ser mismo es diviso: de manera que aquí el todo uno no puede estar contenido en cada parte, ni por su esencia ni por su potencia. Por ejemplo: una tortilla *entera* no está contenida en cada pedazo que se separe de ella, ni con toda su substancia ni con toda su virtud nutritiva [1]. Para afirmar ahora que el mundo es Dios y Dios es el mundo, los monistas, según expone KLEUTGEN muy atinadamente, deben tratar de demostrar que Dios forma un todo con el mundo, manifestación suya, *al mismo tiempo* por cada uno de los tres modos que acabamos de mencionar [2]. "Al efecto confunden primero el ser general abstracto con el Ser absoluto, y afirman luego que lo universal debe ser numéricamente uno, tanto en las cosas como en el concepto„ como si de contenerse Pablo y Pedro bajo el mismo concepto "hombre„ quisiera yo inferir que Pedro era el mismo hombre individual que Pablo. De esta manera llegan á su proposición suprema de que lo absoluto existe en todas las cosas como esencia á todas ellas común, y de que toda cosa es según su verdadera esencia lo absoluto.

Mas para explicar la variedad de las cosas dicen de Dios lo que solamente es verdad en cuanto al espíritu finito, afirmando que él reune á la unidad de la esencia una acción múltiple. Así como el espíritu humano existe en todo pensamiento y en todo acto de voluntad según su ser indiviso, pero no aparece según toda su potencia, del mismo modo pasa, según los panteístas, con Dios respecto de las cosas.

Por último, empero, quieren demostrar con sus sofismas que en el ser absoluto no solamente se piensan esta pluralidad de fuerzas y esta manifestación divisa, sino también que, sin menoscabo de su integérrima unidad, puede manifestarse como materia, y por tanto, difundirse en partes como un cuerpo.

No es preciso señalar con el dedo las contradicciones que envuelve esta doctrina, pues saltan á la vista.

186. Podemos dar aún otro rumbo á nuestra argumentación. El monismo filosófico hace al mundo ser su propia causa, de

[1] Véase á S. Thom., *Quaest. disput. De spiritu creat.*, a. 11, c.
[2] *Filosofía de la antigüedad*, núm. 785.

suerte que en él todo es idéntico á la mónada primitiva absolutamente simple, lo cual no puede afirmarse sin renegar de todos aquellos principios de la razón, sin los que es demencia toda investigación, todo conocimiento, todo saber y aun todo ser.

El mundo tal como es, mal que pese á los monistas, se compone de diferentes y desunidos principios activos, de antítesis contrarias y contradictorias. Hay seres racionales, y hay otros que carecen de razón; hay hombres que se aborrecen y combaten hasta el exterminio; hay virtuosos y hay bribones; hay quien llora y quien está alegre. Dado esto, tendríamos que suponer, según los monistas, que la misma substancia es á la vez discreta y necia, buena y mala, enemiga de sí misma en la guerra, etc., etc. No se vaya á decir que estos antagonismos no tocan á la substancia misma, que atañen solamente á las modificaciones ó accidentes. Decir eso es un error palmario, puesto que la *actividad*, y muy singularmente la actividad *psíquica*, posee su correspondiente principio en la *substancia*. De ahí que el monismo se vea precisado á elevar la contradicción misma á la categoría de principio del ser y del pensar. HEGEL tuvo el valor de sacar esta consecuencia quitando el suelo de debajo los pies á toda la ciencia y á toda la vida racional de la humanidad. Si aquello que es no es al mismo tiempo y en las mismas circunstancias, si puedo afirmarlo y negarlo todo con razón bajo el mismo punto de vista, no resta ya nada sino precipitarse en el abismo insondable del escepticismo.

Mas no solamente el principio de contradicción, sino también el de la *causa suficiente*, según el cual todo lo que sucede debe tener una causa suficiente para que suceda, es derribado en tierra por el obcecado celo de los monistas. Porque, ó suponen que el ser primordial que hace brotar, ó bien que saca de sí las individualidades, ha poseído el resultado de esta emanación ó evolución desde el principio, ó afirman que lo adquiere en el tiempo. Si se deciden por aquella solución, ¿por qué no les satisface aquel su estado primitivo de perfección? Si lo es todo con su simplicidad, ¿qué puede todavía llegar á ser? Si contiene en su unidad primordial todas las individualidades y todas las antítesis harmonizadas, ¿cómo es posible que se individualice sin fin, saliendo de sí mismo en innumerables antagónicas emanaciones? Pero si el monismo ocupa la otra posición, afirmando que el ser primordial ha sido *imperfecto* al principio, y asciende en el mundo de perfección en perfección, ¿dónde está entonces la causa suficiente de este incremento de perfección? ¿De dónde vino el ser actual al que sólo era potencial? ¿La vida á lo inanimado? ¿el sentimiento á la insensibilidad? ¿la razón á la irracionalidad? ¿De dónde todo esto? ¿Acaso salió de él mismo? Pero si nada poseía... ¿Vínole de otra parte? ¿De dónde,

pues? ¿Y quién ha impreso á aquel ser primordial, indeterminado, un rumbo fijo que le guarde de extraviarse en los inmensos caminos de su evolución? ¡Qué horror si lo absoluto hubiese errado el camino que debía de conducirlo á la perfección! ¿Quién dió al universo sus leyes inalterables? ¿Quién ordenó todas aquellas maravillosas relaciones que los más privilegiados ingenios están desde muchos siglos ha ocupados en estudiar y registrar, sin que vislumbren todavía el principio del fin? "¿Acaso ha sido *tu propio espíritu*, has sido tú, hombre, ahora Dios, nacido al fin de la última de esas evoluciones sin cuento, el que calculó todas aquellas relaciones, el que fijó el peso y número de todos los cuerpos celestes, y señaló su lugar y esfera á cada uno de ellos? ¿Fuiste tú á quien las estrellas aclamaron como á señor suyo, respondiendo á tu voz: "*¡Henos aquí!*" Miserable saco de gusanos, ¡contémplate á ti mismo [1]!"

Nuestras objeciones se refieren á *todo* género de monismo absoluto, preséntese como emanación, inmanencia ó determinación. Conforme á la *teoría de la emanación*, la mónada engendra las cosas del mundo de sí como de materia apta; de manera que un pedazo de la mónada una existiría en cada cosa. Aunque pudiéramos tragar peñascos gigantescos de absurdos, deberíamos decir: ¿Qué motivo podría tener la araña primordial para sacar de sí el hilo de su propia substancia? El *sistema de la inmanencia* enseña, ó una *evolución* interna de la mónada primitiva, ó una *manifestación* de la misma. En aquel caso tendríamos que mirar las cosas como á verdaderas afecciones de una substancia, así como las figuras son afecciones de la cera. Aun aquí vuelve á surgir la pregunta: ¿Qué motivo podría tener la mónada para darse tales afecciones? Si ya tenía esas afecciones, ¿de qué servía el largo viaje para adquirirlas? Si carecía de ellas, ¿de dónde las hubiera podido obtener? Otros teóricos de la inmanencia hablan de una mera manifestación ó revelación. Entonces el mundo no sería más que un sueño, en el que lo absoluto se aparecería á sí mismo. Los unos (los eleatas y SPINOSA) piensan en un sueño objetivamente *soñado*, mientras que otros (FICHTE) tratan de un sueño subjetivamente *soñando*. Pero desde luego se conoce que la teoría de la manifestación, désele cuantas vueltas se quiera, no podrá avenirse de ningún modo con el principio de contradicción. En tercer lugar, nombramos el *sistema de determinación* pensando particularmente en HEGEL, cuya doctrina, fundada en la identidad absoluta de todas las antítesis, proclama que todas las cosas no son más que determinaciones de un ser indeterminado, el cual marcha á través de aquellas determinaciones hacia su perfección. Cualquiera ve que eso da de un golpe al traste con todos los principios del ser y del pensar.

[1] ROS, *Errores fundamentales de nuestro tiempo*. Friburgo, 1865, págs. 16-17.

487. Acudamos ahora con otro argumento. El monismo filosófico no reconoce, según vimos, más que un ser, un absoluto, identificando, por tanto, al mundo con Dios. Esto es inadmisible. ¿Por qué?

Un ser que lleva en sí mismo la razón por la cual existe es:

a) Infinitamente perfecto, porque semejante ser poseerá todo lo que no excluya por virtud de su esencia; es así que nada excluye; luego lo posee todo. O con otros términos: un ser que es la razón de su propio ser, no puede tener ninguna limitación en su ser. Porque ¿cómo podría un ser que no recibe su ser, sino que lo es él mismo, ser de algún modo razón de una limitación? El ser primordial no lo abarca todo en el sentido de que fuera de él no pueda existir ningún ser que no le sea idéntico, sino en el de que fuera de él no pueda haber nada que no haya recibido de él su ser y le esté sujeto con dependencia esencial.

b) Tal ser posee además el carácter de indestructible necesidad. Porque, llevando en su esencia la razón por la cual es, esta razón no puede renunciar al ser.

c) También es inmutable en todos conceptos, puesto que es todo lo que es con necesidad esencial, y, por lo tanto, excluye de sí toda posibilidad de ser de otro modo, toda receptividad.

d) A causa de la independencia que es consiguiente á su esencia es un ser absoluto y que por sí no está ordenado de ningún modo á ningún otro ser.

e) De estas propiedades se sigue, pues, que excluye de sí toda composición. Un ser que careciese de esta simplicidad absoluta no podría en sus partes toda la perfección concebible; estaría ordenado en cada una de sus partes á las demás, y, por consiguiente, sería *mudable*.

Ahora, ¿es posible identificar con tal ser al mundo tal como lo conocemos? No. He aquí la prueba:

a) El mundo posee partes; no es absolutamente simple; está *compuesto* de varios modos.

b) Lleva en su esencia *condicionalidad*, *dependencia*, *relatividad*, porque cada una de las partecitas del mundo padece por parte de las demás las más diversas influencias, siendo determinada y movida sin cesar desde fuera; está ordenada á otras partecitas por naturaleza; *es*, en fin, más á causa de otras cosas que para su propio bien.

c) El mundo es mudable por cualquier lado que se le mire, por cuanto sus diferentes partes se encuentran constantemente cambiando de lugar, mudan sin cesar sus cualidades, y aun están á

menudo expuestas á influencias que dan á las cosas otra forma de actividad, invadiendo así el ser intrínseco y substancial de ellas.

d) Luego también la *contingencia*, esto es, la posibilidad de que sea un ser otro que lo que es, es aneja á la esencia de las cosas del mundo, pues percibimos en todas partes que los cuerpos naturales son indiferentes al reposo y al movimiento; de modo que pueden ser, ora así, ora de otro modo, según la variedad de las influencias externas.

Por estas razones las cosas mismas denuncian un ser que está fuera y encima del mundo, y á quien deben su determinación.

Tal vez se nos replique que nada obsta á que se *piensen* las cosas naturales sin atención á ningún ser extramundano; y como el pensar corresponde al ser, se sigue que las cosas pueden también *existir* sin semejante ser. A esto deberíamos contestar que si bien no es preciso pensar en un concepto explícitamente todo aquello que va necesariamente unido á la esencia de la cosa, y que, por tanto, es dable *pensar* las cosas naturales sin pensar su dependencia de algún ser extramundano y sobrenatural, pero todo el que escudriña directamente la esencia de las cosas naturales no puede menos de dar con aquellos numerosos hechos á cuya luz aparecen sometidas á un ser primordial que está sobre el mundo [1].

El principio material comunica, sin duda, cierta necesidad á los fenómenos naturales, por cuanto la materia persiste sin disminución ni aumento en las cosas del mundo, y, por consiguiente, las afecciones materialmente mecánicas no pueden sufrir ningún aumento ni disminución. Mas esta especie de necesidad no es absoluta, puesto que no forma más que la base de una acción superior, y es la teleológica. La materia, ese factor testarudo y obstinado, tiene que doblegarse siempre, sallendo de un ser para entrar en otro, y dejándose explotar en favor del *fin* á trueque de recibir de él los medios de subsistencia de que necesita. La materia lleva en sí una determinación en cuanto á la masa y al movimiento; pero ni ésta siquiera pudo dársela ella misma; debió recibirla de otra parte, puesto que por sí es evidentemente indiferente y apática hacia toda magnitud y todo movimiento. Aun, según su concepto, la materia ostenta el sello de la contingencia. Porque del mismo modo que hubiera podido ser *de otra manera* que es efectivamente ahora, también hubiera podido *no ser* del todo.

e) Lo que más dista de la realidad, es el aserto de que el mundo posee perfección infinita. Es bastante perfecto para mostrar con

[1] Santo Tomás dice: «Licet habitudo ad causam non ponat definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum.» (*Summ. theol.*, I, q. 44, a. 1 ad 1.)

evidencia forzosa la existencia de un ser infinitamente perfecto; pero también es bastante limitado é imperfecto para que se conozca con igual evidencia que no es él este ser infinitamente perfecto. Es menester que detengamos nuestra atención para fijarla en particular en este importante extremo.

188. Primero vamos á decir algunas palabras sobre la limitación temporal y local del mundo.

En los tiempos recientes se ha ensayado por parte de la ciencia física (William Thomson) demostrar, con auxilio de la teoría mecánica del calor, que el mundo se va aproximando al momento en que por fin todo movimiento habrá de cesar, suceso que habrá de verificarse no bien todo movimiento se haya convertido en calor.

De esta premisa se ha sacado una conclusión con respecto á lo pasado diciendo: si aquella conversión de trabajo mecánico en calor hubiese venido verificándose desde la eternidad, aquel estado final al cual el mundo va aproximándose debiera ya ser realidad al presente. Según este silogismo, que no admite réplica, la evolución del mundo está limitada por un principio y un fin, y confirmado está por razones puramente físicas nuestro aserto de que el mundo es finito, cosa verdaderamente fatal para la causa defendida por nuestros modernos monistas. ¿Quién vendrá en su auxilio? ¡La filosofía! «La filosofía, dice O. C. Reuschler [1], debe avanzar ó retroceder hacia un absoluto, y esto no puede ser en la filosofía moderna sino concibiendo el universo, el mundo como tal, como simplemente infinito en cuanto al espacio y al tiempo, según la fuerza y la materia, sin principio ni fin, igual á sí mismo á pesar de toda mudanza. Todo lo singular empero, inclusos los todos más grandes entre las cosas finitas, y también los cuerpos celestes, los sistemas de soles y estrellas, ha nacido una vez y está destinado á perecer... La Filosofía protesta contra todo lo que por parte de las ciencias físicas se alegue contra semejante limitación del mundo y el círculo eterno de sus elementos...» ¿Y cómo formula su protesta? «La teoría de Thomson, observa Reuschler, no es aplicable más que á nuestro sistema solar; no es lícito aplicar ecuaciones cuyo planteamiento se funda en cierta clase de abstracciones á lo absolutamente infinito con su variedad absoluta, como si se tratase de algo matemáticamente infinito, por ejemplo, de una curva ilimitada [2].» El discípulo de Strauss, pues, quiere hacernos creer en nombre de la Filosofía lo increíble, como si las ecuaciones que expresan las leyes del calor, de la presión y del volumen de los cuerpos, y de que Thomson ha sacado sus conclusiones,

[1] *Filosofía y ciencia natural*. Bonn, 1871, pág. 101.

[2] *Loc. cit.*, pág. 104.

no tuviesen aplicación más que á nuestro sistema solar, pero no á las demás partes del universo. La Filosofía en que REUSCHLER ha pensado habrá de mirar si se conforma con eso. De todos modos, las advertencias de REUSCHLER carecen de toda importancia. Porque antes habría que probar que la lógica nos obliga á suponer la existencia de un Ser absoluto identificado con el mundo; por donde se da por probado lo que aún ha de probarse. Nosotros no nos hemos valido de los argumentos suministrados por THOMSON para demostrar que el mundo es finito; no porque intentáramos negarles todo valor, sino porque opinamos que la verdad del carácter finito del mundo descansa en una base mucho más maciza. En la mencionada "liquidación del universo, no buscaríamos, en todo caso, sino una *confirmación* de esta verdad.

489. Lo mismo quisiéramos advertir acerca de la limitación del universo *respecto del espacio*. El célebre astrónomo OLBERS había recordado á su tiempo —en 1826— que el suponer la existencia de un número infinito de estrellas fijas valdría tanto como suponer que toda la bóveda celeste debería brillar con una claridad y calor como el disco refulgente del sol, y el no suceder la cosa así sería porque la luz y el calor fueron absorbidos en el espacio. ZÖLLNER advirtió en contra que el medio absorbente debería entonces engendrar una elevación de temperatura proporcionada á la cantidad de rayos absorbidos, con lo cual podría tenerse por cierto que el número de las estrellas fijas *no es infinito*, y por tanto, que el universo no es ilimitado. REUSCHLER replica á eso, invocando los fueros de la Filosofía, que la cantidad infinita del calor absorbido se distribuye bajo aquella suposición en un espacio infinito, por lo cual no sería preciso que la temperatura fuese en todo lugar extraordinariamente alta; que no debía olvidarse que, conforme á la ley de la diminución de la fuerza lumínica y calórica, existe para toda fuente de calor y luz una distancia á la cual la influencia de la luz y del calor es poco más que imperceptible. "Además, dice REUSCHLER, cométese en ese raciocinio otra vez la falta capital de transladar á lo infinito ecuaciones matemáticas planteadas sobre la base de cualesquiera abstracciones '[1].

¿Qué ha demostrado, pues, REUSCHLER? Tomando el caso por el lado más favorable, puede admitirse que ha demostrado la nulidad de la demostración astronómico-física con la cual ZÖLLNER quiso probar la limitación local del mundo. No tenemos, en efecto, qué replicar á su argumento. Porque aun á nosotros nos parece que no solamente la argumentación de OLBERS-ZÖLLNER, sino también bastantes otras con que se empeñan en demostrar por modo positivo la limitación del mundo mediante el auxilio de las ciencias empíricas, son susceptibles de gravísimas dudas. Solamente queremos aquí estigmatizar de nuevo la presunción de que la *Filosofía* demande la infinidad del universo en cuanto á su extensión en el espacio.

[1] *Filosofía y ciencia natural*, pág. 117.

Sea finito ó infinito el universo, según el tiempo y espacio, poco nos importa en esta cuestión. Porque tampoco un mundo ilimitado en cuanto á la duración y extensión podría ser el Ser absoluto sin límite, puesto que semejante universo estaría en cada punto de su esencia ceñido de algun "límite„ ó "barrera„. No obstante, ni aun esta dificultad siquiera ha sido parte á intimidar al monismo.

490. Apenas se puede creer, pero lo cierto es que el monismo pretende considerar como "no existentes„ todos los límites, todas las imperfecciones, todos los lunares, todos los defectos, vicios y abominaciones, con tal que pueda hacer pasar á este mundo por divinidad absolutamente perfecta, limpia de toda mancilla. Mas ¿es ése el mundo de la realidad? No: es más bien un mundo creado por la fantasía calenturienta de soñadores de oficio.

En el mundo tal como es toda parte tiene un límite, y, nótese bien, un límite bien palpable, no solamente en cuanto á su ser, sino también respecto de sus demás condiciones. Quisiéramos emplear aquí una comparación de que ya antes hicimos mención. Figurémonos una gran caja de música, dispuesta de tal modo que baste dar cuerda al rodaje para que broten de ella los sonidos de mil diversos cantares. Mil espigas se encuentran en el teclado de la caja comunicando con el mecanismo interior, de manera que, no bien se saca una de ellas con un dedo de la mano, da principio un cantar determinado. Ahora la aplicación. Las diferentes tonadas representan los diferentes procesos que se requieren para que un ser continúe su existencia durante algún tiempo en las circunstancias ordinarias y remedie las turbaciones que padece con cierta frecuencia. Sin duda tenemos ahí una riqueza pasmosa de conveniencia. Conducente y á la vez limitada es la caja de música; conducente y á la vez limitado es todo ser natural. En toda clase de cosas ocurren no pocas veces estorbos, reclamando remedios que no se encuentran en su constitución; de suerte que en semejantes casos el ser respectivo trabaja de modo inconducente, y aun perece á pesar de su tendencia natural. Grande es la perfección de las cosas del mundo; pero no es absoluta, no existe sino bajo determinadas condiciones, dentro de límites que no le es dable franquear. Un hombre no posee la misma honradez ó el mismo saber que otro. El animal no posee inteligencia; de poseerla, encontraría medios, si no siempre, alguna vez, para hacer sonar aquella "tonada„ que le permitiría salvar su existencia, conforme á su poderoso instinto de

conservación, en circunstancias extraordinarias. La oca, el gris portador de sacos, el estúpido insecto, ¡meras manifestaciones de la inteligencia primordial! Idea horripilante es ésta, á la verdad. Lo mismo puede decirse de toda otra clase de seres naturales. La rosa luce sus galas ruborosas, pero no tiene percepción; solamente abriga el "deseo" inconsciente de ser percibida. Mientras que el reino de los animales y plantas nada en abundancia de vida, las cosas inorgánicas se contentan con echar múltiples lazos de recíprocas influencias alrededor de estrellas y átomos. Pero ninguna vida late en las venas del mármol y jaspe: ninguna vida impele los cuerpos celestes por su carrera en los espacios del universo. Aunque las imperfecciones y deficiencias carezcan de valor para la totalidad del mundo, siempre son defectos que no deberían afear las manifestaciones de ningún absoluto.

Y aun cuando debiéramos reconocer en el mundo aquella más alta perfección que la naturaleza hubiera conseguido producir, la perfección del *ser humano*, ¿qué diríamos? ¡Bello absoluto por cierto! Repara en esta traza de dioses. "El día en que nacieron dioses, lloran como si les hubiese ocurrido la mayor desgracia. ¡Cuántos dioses, y con qué trabajos tienen que amasar y refinar á esos diosecillos! Y he aquí que, dispuesto ya el nuevo dios, empieza la tragedia. ¡Qué modo de atropellar, pisotear, envidiar, calumniar y apedrear él á las otras parcelas de la divinidad, y de sufrir de ellas á su vez el mismo trato! ¿Y en qué acaba su majestad y grandeza? Una mísera calentura hunde al dios en el hoyo y le entrega á la voracidad de los gusanos."

Vano es, pues, el suponer que lo absoluto ha escalado trabajosamente, al llegar á ser hombre, la cima de la pirámide de su conciencia, para celebrar allí, en la punta más alta de su evolución, triunfos dignos de él.

Echase también de ver que el universo no alcanza en innumerables fenómenos ni siquiera esa perfección limitada propuesta como fin á las cosas singulares por la naturaleza. ¿Acaso seremos pesimistas? Pues hable en lugar nuestro F. A. Lange: "Cuando contemplamos un paisaje desde algún punto elevado, todo nuestro ser está dispuesto á tomarlo por hermoso y perfecto. Tenemos que destruir antes la imponente unidad de este cuadro para recordar que en aquellas chozas, al pie del monte, viven pobres hombres cargados de fatigas; que detrás de aquella ventanita cerrada con modesta cortinillas sufre tal vez un enfermo los más terribles tormentos; que bajo los toldos del lejano bosque, que con el viento nos envía su saludo, aves rapaces despedazan su presa palpitante; que en las argentinas olas de aquel riachuelo mil criaturitas que apenas han

despertado á la vida encuentran una muerte cruel. Para nuestra vista de pájaro, el seco ramaje de los árboles, los sembrados marchitos, las praderas achicharradas por los ardores del estío despiadado, no son más que las sombras de un cuadro que solaza nuestros ojos y recrea nuestra alma. Así aparece el mundo al filósofo optimista... El pesimista, empero, tiene razón en mil casos [1]." Fuera, pues, todo colorido sentimental; mírese al mundo en todos sus pormenores, tal como es en realidad; cuéntense las lágrimas derramadas en un año, los vicios, infamias y horrores de que nos traen noticia los diarios durante un decenio, y luego contéstese ingenua y sinceramente á esta pregunta: ¿Es *este* mundo bastante santo y perfecto para poder pasar por divinidad, ó siquiera por un conjunto de acciones dignas de una divinidad?

Frente al optimismo del monismo panteísta es menester poner de realce aquel fragmento de verdad que encierra el error contrario: el pesimismo. Por más que los pesimistas recarguen demasiado sus ideas negras, muestran con rasgos conmovedores que el mundo es demasiado mísero y ruin para podérsele considerar como á divinidad buena y feliz. "La historia de la vida es la historia del sufrimiento, dice Schopenhauer. Si se quisiera llevar al optimista más obstinado á los hospitales, enfermerías y salas de tormentos quirúrgicos, á las prisiones, cárceles y pocilgas de esclavos á los campos de batalla y patíbulos; abrirle luego todas las moradas sombrías de la miseria y abyección, donde ésta se oculta á las miradas de la fría curiosidad, y hacerle entrar, por fin, en la torre del hambre de *Ugolino*, también él acabaría por comprender de qué clase es ese *meilleur des mondes possibles* [2]." "Para el panteísmo, exclama el mismo autor, el mundo es una teofanía. Pero examínese este mundo de seres siempre necesitados, que subsisten un instante solamente á condición de devorarse unos á otros, y que á menudo sufren tormentos indecibles hasta caer en brazos de la muerte. El que se fije en éstos dará la razón á Aristóteles allí donde dice: ἡ τύχη; διαφεύγει ἀλλ' οὐκ αἰεὶ ἔστιν [3], y aun tendrá que confesar que el diablo debió de haber tentado á ese Dios á quien le dió por convertirse en tal mundo [4]." Hasta se atreve á decir que la contemplación de la realidad conduce antes al pansatanismo que al panteísmo. "Sería un Dios insensato aquel que no supiera darse otro gusto que convertirse en el mundo que á la vista tenemos, mundo tan hambriento, para sufrir aquí, en forma de innumerables millones de seres vivos, pero angus-

1 *Historia del materialismo*, tomo I, pág. 541.
2 *El mundo, representación y voluntad*, tomo I, pág. 382.
3 «La naturaleza es diabólica, no divina.» *Adcertencia de la Traducción.*] *De Divinatione*, 463, 6. .
4 *El mundo, representación y voluntad*, tomo I, pág. 677 y sig.

tiados y atormentados, miseria, pobreza y muertes sin medida ni término...; por ejemplo, para sufrir en forma de seis millones de esclavos negros, diariamente y por término medio, sesenta millones de azotes en el cuerpo desnudo, ó arrastrar una existencia que no merece llamarse así, medio muerto de hambre y congoja, en forma de tres millones de tejedores europeos, encerrados día por día en húmedos calabozos más que talleres... En el mundo del panteísmo, el Dios creador mismo es el que siempre se da tormento á sí propio, y solamente en esta estrecha tierra muere una vez en cada segundo, y eso porque así le da la gana... Esto es absurdo; mucho más valdría identificar el mundo con Satanás [1]„. Con relación al panteísmo, estas crudas palabras tienen plena fuerza demostrativa. Porque, según el otro corifeo del moderno pesimismo dice, aludiendo á la doctrina de HEGEL, "no es posible derivar ningún dolor de un principio puramente racional del mundo„ [2]. Esto es cierto, no solamente con respecto al dolor, sino también con respecto al pecado y á todo género de imperfección. El mismo autor añade: "Si realmente la inmensa miseria de la existencia, que pesa mil veces más que el placer de la vida, fuera puro efluvio de la razón, según sustenta el panlogismo, la razón no podría impedir, á pesar de su carácter lógico, que el sentimiento natural se rebelase contra ella con entera justicia y la mandase al diablo con toda su racionalidad positiva y negativa [3]„.

191. Lo que hasta ahora hemos expuesto contra el panteísmo, se ofrece en el terreno de la contemplación físico-metafísica de la naturaleza. Permítasenos echar de paso también una mirada á la *ética*. Legítimo hijo del monismo panteístico es el autonomismo, esto es, la doctrina de que el hombre es su propio señor y legislador, y por tanto, que no tiene por qué temer á ningún poder sobrehumano, custodio de la santidad del orden moral. El autonomismo, empero, significa la negación de toda religión y de toda moral. Según esta doctrina, todo hombre que hace lo que se manda á sí mismo obra moralmente bien. Pero, ¿no ennobléce el panteísmo al hombre identificándole con Dios? ¿No libra á la mísera hechura de polvo de todos los daños y culpas endiosándola? Sí, por cierto; esta doctrina "libra„ al hombre. Haciéndole fenómeno de la divinidad, derriba el edificio que pretende purificar. Quita los daños y defectos, vistiendo de carácter divino aun al daño y la mugre más repugnantes. Imputa á la Divinidad todas las necedades é impertinencias que jamás vió el mundo, pues la considera como á

[1] *Parerga y Paralipómena*, tomo I, pág. 105 y sig.

[2] HARTMANN, en su obra contra el hegeliano VOLKELT: *Comentarios á la metafísica de la inconciente*, 1874, pág. 77.

[3] *Loc. cit.*, pag. 77.

único principio agente; lo cual no es, ciertamente, elevar al hombre, sino rebajar á la Divinidad, y añanzar y justificar en su abyección al hombre. Uno de los más recientes monistas creyó haber dicho algo cuando lanzó á la publicidad este apotegma: "El panteísmo arroja á la voluntad individual, que se reputa por soberana, á la nada de su fenomenalidad„. Pero no echó de ver que le hizo en cambio fenómeno de la Divinidad, cuyos caprichos y antojos son buenos, y por tanto deben ser satisfechos. ¿Qué podría haber de malo ó injusto en el universo-dios? Nada ó todo. Con razón dice, por tanto, SCHOPENHAUER: "Todo panteísmo debe estrellarse al fin contra las pretensiones indeclinables de la ética. Si el mundo es una teofanía, todo lo que hacen el hombre y la bestia es igualmente bueno y perfecto; ninguna cosa puede censurarse ó elogiarse más que las demás; no hay, pues, lugar para la ética [1]„.

Fácil nos sería generalizar nuestras consideraciones demostrando que el monismo panteísta significa la ruina de todo aquello que podría reducir al hombre á someterse, con libre determinación de sí propio, á un orden superior á la voluntad del individuo humano. Pues entonces sería divino todo movimiento y apetito, y lo que es divino es también justo. Si el hombre intenta satisfacer en todas las formas su furor evolucionista y revolucionario, ¿quién tiene derecho á prohibírselo? Todo hombre es un fragmento, una ola, ó por lo menos un fenómeno de la Divinidad: ¿quién se atreverá á poner diques á la corriente de la Divinidad? El individuo es la idea hecha consciente; ¿quién tiene autoridad para estorbar en su acción á la idea absoluta? En cada uno de sus antojos reconoce el latido de la vida del universo; ¿quién querrá regular las pulsaciones divinas? Estas breves indicaciones pueden y deben bastar, pues no debemos apartarnos demasiado del camino que más directamente nos conduce al término de nuestro trabajo.

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo II, pág. 372.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO II

El monismo pesimista.

492. Esa especie de monismo que identifica al mundo, lleno de imperfecciones y límites, con la Divinidad, infinitamente perfecta, santa y feliz, ha surgido más de una vez en la historia de la Filosofía; pero siempre se ha estrellado en breve tiempo en las groseras contradicciones en que abunda todo el sistema. Por esta razón los partidarios del monismo idealista han pensado que podían renunciar al concepto de la Divinidad construyendo otro monismo que no lo contuviera. Echando á pique la idea del bien y de la felicidad, se quiso probar si podrían componerse mejor con la del mal. De este modo se ha puesto, en el lugar del monismo panteísta y optimista, otro ateísta y pesimista, el cual se ha propagado en los últimos decenios como un incendio en un almacén de combustibles. Esta es razón suficiente para que nosotros registremos este monismo con particular atención.

La doctrina pesimista monista trata de remontar sus orígenes hasta el budhismo. La doctrina budhista es nihilista. SAKJA MUNI, primer budha, no conocía otro Dios que la nada. La nada es la verdadera esencia de todas las cosas. Todo lo que tenemos por real carece de contenido. La existencia, la individuación, es la causa de todo mal, la fuente de todo dolor. Es misión del hombre redimirse de esta existencia aparente; su término es la vuelta á la no existencia primitiva y únicamente verdadera, la extinción de su ser y conciencia personales: el *nirvana*.

A primera vista se descubre la afinidad íntima que con este antiguo nihilismo tiene el subjetivismo de la filosofía alemana, que enseñan los discípulos de KANT. Lo mismo allí que aquí, todo el plan de nuestro conocimiento es disuelto en apariencia ilusoria, en el sueño de un soñador. Tal ilusión, como lo enseñó el budhismo, y más adelante la *Crítica de la razón pura*, es por su esencia algo

que sería mejor que no existiese del todo. KANT no es pesimista, pero ha dicho muchas cosas que podrían ser consideradas como semillas del pesimismo cultivado por los idealistas posteriores [1].

Por maestros los más insignes del pesimismo monista debe tenerse á ARTURO SCHOPENHAUER y EDUARDO DE HARTMANN. Adeptos de SCHOPENHAUER son, aunque, como es de suponer, cada uno á su modo particular, I. FRAUENSTAEDT, O. LINDNER, D. ASHER, I. BAHNSEN, P. DEUSSEN, M. EHRLICH y otros; las huellas de HARTMANN siguen DU PREL, TAUBERT, M. VENETIANER. Debemos limitarnos á presentar á nuestros lectores los sistemas de los dos corifeos.

§ 1

El monismo de Schopenhauer.

493. SCHOPENHAUER profesa el mismo extremo idealismo subjetivo que HEGEL. El mundo es, objetivamente considerado, pura apariencia, no es más que afección del sujeto. Lo subjetivo es el ser primitivo, el único ser. Lo subjetivo, empero, se me presenta como organismo. Por tanto, el mundo es una afección fisiológica de mi organismo, un producto de mi cerebro. Antes de formarse mi cerebro en mi cabeza, enseña SCHOPENHAUER, no había mundo alguno. ¿Qué es al cabo mi cerebro? Este único prodigio del mundo es cierta cosa confusa y sorda que se presenta, lo mismo que todo mi organismo, como *volición*. Así como mis pies quieren el andar y mis músculos maxilares el mascar, mi cerebro quiere el mundo. Así está patente la esencia íntima de la "cosa en sí". HEGEL la encontró en la idea; SCHOPENHAUER, al contrario, la halla en el ímpetu ciego é ilógico de la voluntad. Mi cerebro es una forma determinada de la objetivación de la voluntad universal. La voluntad es el único ser real, es aquello que los físicos llaman fuerza. El ser primordial es, por tanto, un ímpetu de la voluntad indeterminado y ciego, dice SCHOPENHAUER, el cual se ha desenvuelto primero en mi organismo corporal, y particularmente en mi cerebro. Merced á este auxilio el mundo está ahí de un golpe como representación en todas sus formas, objeto y sujeto, tiempo y espacio, pluralidad y causalidad. La voluntad universal es anhelo eterno, impelido por un ansia inmensa, y, por consiguiente, eternamente desventurada, víctima desolada del dolor y de la desdicha [2]; el terror y la desesperación la han impulsado á arrojarse en el fenómeno de este mundo. Un ser feliz, infinitamente perfecto, no ha-

[1] HARTMANN, *Historia y demostración del pesimismo*. Berlín, Duncker.
[2] *El mundo, voluntad y representación*, tomo I, págs. 364-367.

bría tenido motivo, dice, de poner un mundo, puesto que de nada necesitaba. Solamente un ser atormentado por pena indecible pudo sentir la necesidad de buscar en el mundo el consuelo que ansiaba. La contemplación del mundo, continúa, conduce á la misma conclusión. Porque cual es la causa, tal es el efecto. Ahora, un ¡ay! dolorido resuena sin cesar por el mundo entero. Todo lucha en constante pena y sufrimiento; todo anhelo nace de la insuficiencia, del descontento con la condición presente del individuo, y, por tanto, es sufrimiento mientras no está satisfecho; toda satisfacción, empero, es el punto de partida de nuevo empeño; vemos el empeño contrariado en todas partes, combatiendo siempre, y, por tanto, siempre padeciendo, en ninguna parte se descubre un término del anhelo, ni, por consiguiente, ningún fin, ninguna medida del sufrimiento [1]. El mundo es el infierno, y los hombres son por un lado las almas que penan, y por otro los demonios que las atormentan [2]. "Así como en el infierno todo huele á azufre, así todo cuanto nos rodea lleva indicios de que nuestra condición es algo que valdría más que no fuera [3]„ Imposible es reproducir todos los cuadros que el orgullo ofendido y el tedio causado por el goce inmoderado de los placeres más torpes del mundo han inspirado al famoso filósofo en su melancólico retiro francfortense, para explicar cómo todo el mundo se compone de desgracia, estupidez, maldad y vileza; cómo el dolor y el aburrimiento son los dos únicos elementos de la vida humana, entre los que éste oscila sin hallar punto de reposo. Pero si todo lo que se manifiesta es pesadumbre y desesperación, ¿que otra cosa ha de ser el ser primordial, causa la más profunda de todo, sino un conjunto repugnante de miseria, perversión y desventura sin esperanza?

Este horrible espectro del mundo se revuelve contra sí mismo, y éste es el curso de la naturaleza. Multiplicándose al parecer y singularizándose, no ha mejorado su condición; sólo ha originado un nuevo conflicto consigo mismo engendrando la ilusión y el error. *El principio de individuación* es el velo de Maya que engaña á los individuos, los pone á unos en frente de otros, haciéndoles desconocer la identidad de todos los seres. Consecuencia funesta de este error es el combate de los individuos entre sí, y aquel egoísmo que hace á todo hombre creer que es otro que su vecino. La pluralidad de individuos, enseña nuestro filósofo, en la cual la voluntad se manifiesta á sí propia, no le afecta á ella misma como á "cosa en sí„, sino solamente á sus manifestaciones, en cada una de éstas existe entera é indivisa, y contempla en torno suyo la imagen mil veces

1 *El mundo, voluntad y representación*, tomo I, pág. 360.
2 *Loc. cit.*, tomo II, pág. 660.
3 *Loc. cit.*, tomo I, pág. 325.

reproducida de su propia esencia. Pero no halla esta misma, ó sea lo verdaderamente real, sino en su propio interior, y ésta es la causa por qué cada uno quiérelo todo para sí, desea poseerlo, ó por lo menos dominarlo todo, y quisiera aniquilar cuanto se le opone [1]. En cada individuo la naturaleza habla: "Yo sólo lo soy todo en todo: que perezca lo demás.„ El egoísmo, ó mejor dicho el individualismo, es la terrible revelación de la discordia que despedaza las entrañas mismas de la voluntad del mundo, llegando á su colmo en el linaje humano, en el cual el egoísmo alcanza su grado más alto, poniendo en horroroso relieve la guerra que se hacen entre sí los individuos á quienes excita.

En viniendo el ser, atormentado en el hombre, en conocimiento claro de la miseria de la existencia, se siente obligado á *negar* la voluntad referente á la existencia, y debe procurar poner fin á su vida. Mediante este empeño suicida del hombre, la voluntad universal se haría partícipe de la redención; porque, no bien dejara de ser el sujeto cognoscitivo, el mundo entero se hallaría aniquilado y libre de la pena.

La mónada de Schopenhauer es, por lo visto, el principio del mal, de la desgracia y de la maldad, caricatura del diablo elevada á potencia infinita; el filósofo mismo dice que no debería llamársele Dios, antes habría que identificarlo con Satanás [2].

494. ¿Será necesario todavía sacar á luz los monstruos de insensatez que constituyen la fuerza de este sistema del mundo? Al menos vamos á indicar algunos con toda brevedad.

No es cierto que todo el universo no sea más que pena y culpa. El mundo no es ningún cielo, pero tampoco ningún infierno; su perfección es limitada, y de esta limitación nacen dolores y pecados. Mas también hay mucho bien en el mundo.

No es cierto que solamente un ser sumamente desdichado haya podido dar origen al mundo. ¿Por qué no ha de ser el mundo obra de la libre voluntad de un ser sumamente perfecto?

No es cierto que se pueda concebir una voluntad universal como potencia ciega y absolutamente irracional y falta de toda idea. No hay voluntad sin concepto. Hasta Eduardo Hartmann ha comprendido cuán falso es aquel aserto, y ha tratado de remediarlo dotando de representación inconsciente al monstruo de Schopenhauer.

Tampoco es cierto que haya lugar para la desventura y desdicha en una voluntad ilógica, ciega y sin fin á que aspirar, puesto que no cabe el descontento y la desgracia sino allí donde una tenden-

1 *El mundo, voluntad y representación*, tomo I, pág. 39 y siguientes.
2 *Parerga y Paralipomena*, tomo I, pág. 108.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cia se dirige á algún fin y no lo alcanza, esto es, dentro de la existencia dotada de cierto grado de conocimiento de sí propia. ¿No debería, al contrario, la voluntad universal nadar en felicidad, ya que puede obrar en el mundo á su placer?

No es verdad tampoco que la pluralidad de los individuos engendre en cada uno de ellos una locura espantosa que le haga decir: "Todo para mí, nada para los demás„, y trate de destruir todo lo demás como á su enemigo. No negaremos que entre los hombres haya semejantes viles naturalezas de bestias fieras. Pero no es ésta la naturaleza del hombre. Tenemos compasión del hombre que se ha hecho esclavo de sus más bajos instintos hasta tal punto que no puede formarse otra idea de la naturaleza humana.

Por último, es decididamente falso que toda la evolución humana impulsada por la desesperación aspire á la bienaventuranza de la nada. Bien puede ser que nuestros modernos libertinos sientan en sus corazones, hastiados de placeres y dilacerados por la inquietud, el prurito de negar su voluntad de existir, y aun ganas de morirse de hambre — especie de muerte que, por lo sublime, recomendaba SCHOPENHAUER; — hay, sin embargo, un sinnúmero de hombres que gozan dichosos de la existencia que han recibido de la mano de la Divinidad amorosa, y saben soportar con ánimo viril — sin las lamentaciones propias de plañideras que entona SCHOPENHAUER — las desgracias, porque reconocen en ellas sabias disposiciones de una Providencia amorosa.

Pero casi nos hemos olvidado de derribar la columna fundamental que soporta todo el edificio del monismo de SCHOPENHAUER. El axioma fundamental de todo su sistema, á saber, que toda volición y todo deseo nace de descontento y sufrimiento, es evidentemente falso. Obsérvese si no el primer caso que se ofrezca. Un muchacho lozano ve en el árbol unas manzanas que le convidan con suave deleite; su padre le permite trepar al árbol, y ya superada la fatiga, el niño hinca el diente en la sabrosa fruta. ¿Dónde está aquí el sufrimiento, el descontento con el propio estado? En comenzando el empeño, empezó también el placer, ligado á todo acto en que se fija la voluntad con éxito. El escolar sediento de saber aspira á instruirse más disponiendo para ello de recursos abundantes; ¿será para él el tiempo de estudio un tiempo de positivo sufrimiento? Cierto que pueden ocurrir obstáculos desagradables; pero ¿quién podrá afirmar que el empeño mismo sea por su naturaleza un tormento? Al contrario, todo empeño se compone, mientras dura, de pequeños éxitos que, si no lo llevan á su término, lo aproximan á él, y, por lo tanto, constituyen un verdadero goce. Tan cierto es esto, que hasta LESSING creyó deber

preferir el trabajo de *buscar* la verdad á la posesión de la misma. Mucho menos cabe hablar de sufrimientos y dolores en aquellas aspiraciones en las que no se busca nada para sí, sino se trata de procurar algún bien á otros seres por bondad y amor. ¿Qué tormento hay en aquella aspiración con la cual una señora bien acomodada cose en sus ocios prendas para los pobres, pagando la tela con el dinero que le sobra? Pero basta, que este punto es tan claro que estaría de más todo ulterior esclarecimiento.

495. Para ilustrar aún más el monismo de SCHOPENHAUER, que ha encontrado tantos admiradores, trataremos de exponer qué lugar ha cabido al hombre en esta nueva filosofía.

"La voluntad cósmica, enseña SCHOPENHAUER, ó sea el ser universal de todo el mundo, se ha objetivado en mi cuerpo á través de eternas imágenes-modelos (ó díganse ideas). Mi cuerpo es la voluntad universal objetivada, esto es, convertida en representación: "la objetividad de la voluntad„ [1]. Si sucede lo mismo ó no con los cuerpos de mis vecinos, yo no lo puedo saber. Debería mandarse á un manicomio á los que enseñan que son fantasmas todos los cuerpos humanos fuera del mío, pero no se puede argüirles nada por parte de la ciencia [2]. El solo temor al manicomio basta también, sin más razones científicas, á SCHOPENHAUER para conceder á los cuerpos de todos los prójimos participación en la misma importancia cósmica que en un principio no reclama más que para sí mismo. No encuentra en esto gran dificultad, porque su propio cuerpo comprende en sí todo ser real, desde el esquimal del Norte hasta el patagón del Sur, desde la criatura envuelta en pañales hasta la viejecita más arrugada.

Mediante el cerebro, el cuerpo produce la totalidad de todas las ideas, se produce á sí mismo como idea, y al propio tiempo el universo, que al cabo no es otra cosa que idea mía.

¿Y *el alma*? Mi cuerpo, prosigue nuestro filósofo, tiene la particularidad de que puede conocérsele, no solamente por fuera, sino también por dentro. Contemplado por fuera, es fenómeno ó cuerpo; más aprehendido por dentro, es "en sí„ ó alma. La misma cosa, pues, que en cuanto "voluntad„ ó "cosa en sí„ es mi alma, es, en cuanto fenómeno, mi cuerpo difundido en el espacio, existente en el tiempo y sujeto á la causalidad en todas sus manifestaciones. Como cuerpo, he nacido y soy mortal; como alma, albergo en mí á lo eterno ó increado "en sí„ de todas las cosas, á la esencia íntima de todo el universo, con todos sus pelos y señales. Por esto mi alma no tiene tampoco principio ni fin; siendo inmortal, sobrevi-

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo I, pág. 392.
[2] *Loc. cit.*, tomo I, pág. 124.

virá á la muerte de toda ciencia. La palabra "alma„ no es más que un nombre, y habría que evitarlo, porque personifica en sí el conocimiento y la voluntad inseparablemente unidos, y, sin embargo, independientes del organismo animal [1]. Hay que abandonar esta hipótesis á esos médicos y fisiólogos alemanes dice, que dejando á un lado el bisturí y la tenacilla, se dan á filosofar con las ideas que les restan de las que aprendieron en la doctrina cristiana [2].

¿Y qué enseña SCHOPENHAUER acerca del *conocimiento*, del "intelecto„? Para contestar á esta importante pregunta tenemos que empezar desde muy atrás.

Todo el mundo, según nos ha dicho SCHOPENHAUER, es, en cuanto á su origen y esencia, una voluntad ciega y sin fin. Elevándose más y más esta terrible cosa, y saliendo más y más del escondrijo de la nada, ha desprendido de sus repugnantes miembros imperceptiblemente una especie de tizón, á saber, el intelecto, ascendiendo paso por paso, desde la más sorda conciencia animal, hasta la claridad del ingenio humano. Esta secreción se manifiesta como nervios y masa cerebral, y ahí tenéis el intelecto. Porque el entendimiento ó la razón no es más que cerebro. La ciega voluntad universal se ha encendido á sí misma una luz en la linterna del cerebro; la reflexión ocupa el lugar del instinto; motivos sustituyen á las causas y estímulos. Tomando á la voluntad universal como elemento primario, y á la razón como elemento secundario, se obtiene el *yo*. Estos dos elementos, empero, son idénticos, y en llegando aquí estamos delante del más tenebroso enigma. La identidad del sujeto volitivo con el cognoscitivo, mediante la cual la palabra *yo* incluye y significa á ambos, es el nudo universal, y por tanto inexplicable. Quien se fije bien en lo inexplicable de esta identidad la llamará como yo, el milagro por excelencia [3]. A pesar de esta identidad, nuestro filósofo nota que la razón no pertenece al alma, sino al cuerpo. Esta falta de identidad está tan pronunciada que, siendo inmortal el alma (esto es, la *voluntad* universal), el *intelecto* individual, cuya casa es el cuerpo, es, como éste, mortal y perecedero. La luz de la razón es totalmente extrínseca en cuanto á la esencia del alma. El alma es y sigue siendo el *monstrum horrendum infandum ingens, cui lumen ademptum*, que lleva en la frente una linterna como si fuera un viejo carro de estiércol. Al morir, una ráfaga apaga el farol de la razón, ya que no sirvió ésta de nada á la voluntad, ciega y refractaria á todo guía. El estar colgado el farol ahí, en el vehículo, fué un "error„. Por esto, pedir la inmortalidad de la individualidad es lo mismo que pedir que se perpetúe un error hasta lo infinito [1].

¿Y cuál es la suerte de la libertad humana en el sistema de SCHOPENHAUER? Libertad significa tanto como exención de causa, originalidad. Luego no puede corresponder libertad más que á la voluntad primitiva y universal, centro de todos los fenómenos. En cuanto, pues, soy idéntico á aquella voluntad del universo, soy libre. Soy libre á manera de la teja que cae en tierra, del tigre hambriento que se lanza sobre su presa. No hay otra libertad. Cada una de mis acciones es el producto necesario de mi carácter y del motivo correspondiente. Esperar que un hombre obrara, siendo igual la ocasión, una vez de éste y otra de aquel modo, valdría tanto como esperar que el árbol que el verano presente nos da guindas, lleve peras el venidero. El hombre se halla predeterminado inalterablemente para todo, á la luz de aquel farolejo de mala muerte llamado intelecto puede á lo sumo *observar* lo que quiere, pero no puede quererlo conforme á su conocimiento. Lo que hace, lo hace con la necesidad de una máquina.

¿Qué destino, pues, tiene la "máquina bípeda del hombre„? Primero, el hombre ha de ser una manifestación de la voluntad universal, aquel principio al cual la desesperación lleva á pasearse en este mundo lleno de miseria y horrores. El mundo es el infierno, donde no hay esperanza; por ningún lado se vislumbra nada que traiga consuelo. Y este mundo es peor que el de DANTE, porque acá uno tiene que ser diablo del otro. Bienaventurado aquel que esté atento á ganar en este infierno una celda á prueba de fuego. Para algunos privilegiados hay un lugar de alivio de sus dolores en el mundo, y es la contemplación de las ideas, á saber, cuando el espíritu considera tranquilo solamente el *quid* de las cosas. Este descubrimiento fué el origen del arte, y particularmente de la Música. Mas tal estado es sumamente raro y difícil de alcanzar, porque para llegar á gozar de él es menester que el accidente (ó sea el intelecto) ahorque en cierto modo á la substancia (ó sea á la voluntad). Solamente algunos ingenios saben procurarse este goce por algunos segundos, mientras que la inmensa mayoría de los hombres, obra que la naturaleza ha hecho á destajo, es absolutamente incapaz de proporcionárselo. Sigue, pues, siendo verdad que la única, la permanente felicidad de la humanidad, no se halla sino en la destrucción.

¿Qué ha de hacer, pues, el hombre? Así como la piedra colocada al lado de la lumbre se deja calentar, el hombre debe encenderse en intensa compasión de la espantosa miseria de la existencia, y

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo II, pág. 599.
[2] *Loc. cit.*, pág. 228.
[3] *Raíz cuádruple del principio de la causa suficiente*, pág. 243.

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo II, pág. 560.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

aspirar, impulsado por ella, al exterminio del universo. En el hombre es donde la voluntad universal vuelve en sí, cual penitente indio que se resuelve á negar la vida, esto es, á amortiguarla por la continencia. Pero ¿cómo ha de realizarse esta negación del mundo? En cuanto la negación ascética de la voluntad a vivir se generalizase en la humanidad por la más radical abstinencia, ésta no tardaría en extinguirse; y como quiera que todas las manifestaciones de la voluntad son coherentes en la naturaleza, es de esperar que, extinguida la más alta manifestación de la voluntad, su débil reflejo, la animalidad, dejaría de existir; totalmente aniquilado entonces el conocimiento, todo el universo desaparecería en la nada. Resulta, pues, un fenómeno condenado á la desdicha, destinado á aspirar á la nada á través de una vida de sueño, mediante la mortificación de sí propio. ¡He aquí el hombre: *ecce homo!* "Desespérate, grita SCHOPENHAUER á cada uno de los pobres desolados, que eres peor que un perro: eres un condenado diablo.„ De paso sea dicho, nada caracteriza más acertadamente á la filosofía de SCHOPENHAUER que la preferencia que concede al perro comparado con el hombre, insistiendo en ella con énfasis en muchos lugares. "¿Cómo habríamos de desquitarnos de la infinita hipocresía, falsedad y alevosía de los hombres, si no existieran los perros, cuya cara honrada se puede mirar sin desconfianza [1].„

498. Cuando se propone á un fisiólogo que analice y examine el valor de los fantásticos sueños de un delirante minado por el vicio, siéntese en un embarazo penoso. En semejante situación nos hallaríamos si de nosotros se esperase que emitiéramos nuestro juicio sobre todas las proposiciones de la antropología de SCHOPENHAUER. Podríamos, pues, pasar á la orden del día, puesto que todo lector discreto tendrá formado su juicio sobre *tal* doctrina. Sin embargo, en los últimos años menudearon las tentativas de poner á aquel desgraciado en el candelabro del tiempo. Aun hombres que pretenden guardar cierto criterio objetivo le llaman "el pensador y escritor filosófico más importante entre los epígonos„ [2]. La antropología de SCHOPENHAUER nos da la clave de la esencia de todo su monismo. Tratemos, pues, de marcar en particular algunos extremos de la lúgubre doctrina.

En primer lugar, quisiéramos ver á alguien que tuviera seriamente el valor de firmar el deprimente testimonio de pobreza que SCHOPENHAUER da á la ciencia, diciendo que ésta no tiene cómo rebatir con pruebas convincentes aquel teórico egoísmo que no quiere creer más que en la importancia del propio cuerpo, á la vez que tiene por fantasmas á todos los demás individuos. Sin embargo, el

[1] *Parerga y Paralipómena*, tomo I, pág. 225.

[2] SCHUBERT, *Historia de la Filosofía*, completada por KOPPEN. Stuttgart. 1882, pág. 303.

gran pensador condena esta arrogante pretensión, y concede á todo otro individuo igual importancia que á su propio é íntimo cuerpo particular, que hace ya mucho está podrido en el hoyo; y lo hace porque, en otro caso, no tanto necesitaría de pruebas como de ponerse en cura.

Pues bien; todo individuo recibe de la generosidad de SCHOPENHAUER la garantía de que su cuerpo tiene importancia transcendental, no solamente para su zapatero y su sastre, sino también para todo el universo y todas las ciencias. ¡En qué laberintos de absurdos vamos, pues, á penetrar!

La psicología de SCHOPENHAUER se juzga y condena por sí sola. Ha arrancado de la diadema de la dignidad humana el brillante de verdadera espiritualidad y verdadera inmortalidad, poniendo en los huecos las falaces perlas de vidrio de la indestructibilidad de su asqueroso monstruo del mundo. Ni tengo de creer con el indio que mi alma vaya á estar, después de mi muerte, en alguna acémila ó sabandija; porque "la teoría de la metempsícosis, dice el más importante pensador de la era moderna, se aparta de la verdad únicamente en cuanto relega al porvenir lo que ya es ahora. Porque mientras que ella no hace existir en otros seres mi íntima "esencia en sí„, sino después de mi muerte, es la verdad que ya ahora existe también en ellos, y que la muerte destruye solamente la ilusión que me impide conocer que es así mientras vivo [1].„

¿Y el intelecto? Oigamos el juicio de un admirador de nuestro filósofo: "Schopenhauer, dice EDUARDO DE HARTMANN, abandonó al materialismo el intelecto, y reservó la voluntad á la especulación. Esta violenta separación es su lado débil. Porque, una vez concedidas al materialismo la representación y reflexión conscientes, tiene el mismo derecho á reclamar también el sentimiento, el apetito y volición consciente, toda vez que los fenómenos fisiológicos dicen lo mismo acerca de todas las operaciones conscientes del espíritu [2].„

Para el libre albedrío, el mejor probado de todos los hechos probados por la experiencia, no queda más lugar en el monismo de SCHOPENHAUER que en cualquier otro sistema monista. En la libertad de la voluntad humana está guardada, como en rica urna de cristal de roca, la dignidad del hombre. Quien niega la libertad, arroja al hombre de la elevada posición que le coloca por encima de todas las demás criaturas. Según SCHOPENHAUER, no tendríamos que hacer en el mundo cosa mejor ni más noble que dejarnos consumir por el dolor, por la compasión de una miseria que al cabo

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo I, pág. 688.

[2] *Filosofía de lo inconsciente*, pág. 377.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

no existe siquiera, á fin de que muramos nosotros y el mundo entero pereciendo de hambre.

Demasiado lejos nos llevaría el empeño de discutir todas y cada una de las deficiencias é insuficiencias de la doctrina de que venimos tratando; además sería inútil; pero permítasenos algunas leves indicaciones.

Por ejemplo, es falso que en la suposición de la filosofía de SCHOPENHAUER las ideas, ó la Música y el arte en general, puedan producirnos algún goce. ¿Aquel mismo "en sí„ de la existencia real, que es miseria, y nada más que miseria, hemos de creer que, contemplada puramente como idea ó reflejado por el arte, cause alegría y deleite? ¿No os parece esto original?

Es falso que el anonadamiento del mundo contenga la felicidad universal á que el hombre deba aspirar. Porque el verdadero principio de la desventura *no* está en el mundo de las representaciones, sino en que la *voluntad* es aquel poder terrible y sombrío. Aun cuando el mundo quedara destruído, la *voluntad* no podría destruirse; ella queda y sigue siendo la raíz fecunda del mal. ¿Quién responde de que de ella no brote, á poco de estar reducido el mundo á la venturosa nada, una relación mucho más funesta de sujeto á objeto, y de que no se renueve la anterior danza al son de música mucho más repugnante?

Es falso que el hombre sea capaz de anonadar todo el vasto universo, aniquilándose á sí mismo. El hombre singular, por más compasión que le inspire la indecible miseria de la existencia, no dispone siquiera de todo su propio ser. A lo sumo puede modificar la forma que el ser primordial le ha señalado, pues que su verdadero sostén lo tiene en la indestructible voluntad universal. ¿Cómo, pues, puede el infeliz hombre aislado osar oponerse á la corriente de la voluntad universal que invade el universo visible? Ahí tenemos elevada á la centésima potencia la aberración del predicador berlinés KNACK, el cual defendió con tenacidad envidiable la posición central de la Tierra en el sistema del mundo. ¡Cosa extraña! Un hombre solo niega su voluntad de vivir, se abstiene, se mortifica, padece hambre y sed, revienta, y al punto quedan arrojadas al abismo insondable de la nada, no solamente las cinco partes del mundo, sino también las huestes innumerables de las estrellas fijas en todo el sistema del cielo!

492. Toda doctrina se parece á un grano de simiente; si se quiere probar su contenido, arrójesele á la tierra para que se desenvuelva y dé de sí lo que contiene. Réstanos, por tanto, decir cuatro palabras sobre la moral que germina en el tronco del monismo de SCHOPENHAUER.

La voluntad universal, que viene á ser lo mismo que el mundo,

ha cometido el crimen de "afirmar, la voluntad de vivir, ó sea el de aparecer como mundo. Este hecho fatal debe ser expiado; la voluntad de vivir debe ser negada. Ahora es el caso que la voluntad universal aferrada en el mundo de los fenómenos no cesa de afirmarse, esto es, de luchar por la vida con loco empeño. La triste voluntad, atormentadora de sí misma, debería ser amansada, persuadida á dejar de afirmarse é inducida á anularse ansiosa de reposo. Esta desdichada voluntad universal debería ser tratada, si se nos permite tan vulgar símil, como un beodo furibundo que se amenaza á sí mismo y á sus amigos con la navaja; empléanse buenas razones para llevarle á la cama en donde duerma la mona, con la sola diferencia de que el repugnante monstruo del mundo, no solamente tiene que curarse con el sueño de las consecuencias de una borrachera, sino abandonar su propia desventurada existencia, y eso no poniendo una libre resolución de la voluntad, sino impulsado por la evolución de un instinto á que no le es dado resistir.

La negación de la voluntad de vivir, esto es, el deseo instintivo de suicidarse, constituye aquí la esencia de todo acto moralmente bueno.

Esta disposición moral es excitada en la voluntad universal porque la verdadera esencia del mundo, en la cual aquélla se refleja, es conocida, que es como si—perdónese que recurramos otra vez á nuestro trivialísimo símil—se pusiera delante á un beodo un espejo en el que se mirara asombrado y se resignara á acostarse. Semejante conocimiento de sí mismo constituye también el narcótico de la voluntad universal.

Sin embargo, las máximas correspondientes á tal conocimiento no forman todavía directamente lo que se llama moralidad; no forman por de pronto más que un receptáculo ó depósito. Primero se abre la fuente original de toda moralidad, que es *el instinto de compasión*. De esta fuente intermitente brota cierta cantidad de sentimientos morales que llenan aquel depósito, del cual corre hacia los diferentes casos por canales separados.

SCHOPENHAUER no encuentra, por tanto, la fuente de la moralidad en la sujeción á Dios, ni tampoco, como KANT, en el respeto á la dignidad humana, sino en una especie de instintiva compasión referida á los males inseparables de toda vida, y basada en el conocimiento de que todos, hombres y animales, no somos más que un solo ser. Cuando el hombre haya llegado algún día á reconocerse á sí mismo en todos los seres, comprenderá cuán sabio es aquel indio que edifica hospitales especiales para animales enfermos é insectos molestos; sentirá como suya la miseria común del mundo, y se resolverá á no afirmar más la vida. ¿No tendrá que es-

011810

tremecerse de bondísimo pavor cuando reconozca alrededor suyo el infernal ¡ay!? Lleno de espanto aparta la vista del cruel espectáculo, y negando la voluntad de vivir, esto es, declarando á la vida digna de ser condenada, entra en la fase de completo desfallecimiento, en la cual no le resta ya más que el impulso de mortificarse hasta llegar á las puertas de la nada. De este modo, la moral de SCHOPENHAUER halla su más alta misión en anular, mediante la mortificación, la voluntad de vivir. ¡He aquí la santidad de que ha pintado tan bello cuadro, el ideal de toda aspiración religiosa y moral, el éxtasis!

Conforme á esta máxima fundamental, nuestro filósofo reforma todas las nociones más importantes de la vida ética. "Bueno„ es aquel cuyo natural es tal que no estorba nunca las aspiraciones de la voluntad ajena, por no conocer ninguna diferencia entre sí y los demás. "Justo„ es el hombre que por compasión se abstiene de emplear el sufrimiento ajeno para conseguir sus fines, así como aquellos príncipes de los indios que no comen sino los que ellos mismos han guisado, lo que han sembrado y recogido con sus propias manos. "Filántropo„ es aquel que vuelve á encontrar su propio yo en todos los hombres y animales, y se siente por necesidad física compelido á mitigar el mal del mundo en sus prójimos; eficazmente haría esto si se levantase de un tiro la tapa de los sesos. ¡Un abrazo, millones; este tiro á todo el mundo! [1]

No hay acciones que merezcan premio ó castigo. Porque todas las acciones nacen con inflexible necesidad del carácter íntimo, de los motivos, que deben su origen á su vez á la casualidad. Este carácter íntimo es voluntad, de ella nacen con igual necesidad así los vicios y crímenes todos como el trabajo honrado y el goce moderado de quien anda por los caminos de la justicia.

Luego si hay en nosotros algo pecaminoso y reprobable, lo es toda nuestra existencia natural. Por lo demás, póngase por último móvil de una acción el que se quiera, siempre resultará que fué inspirada por el egoísmo, y, por tanto, que carece de todo valor moral [2]. Esos millares de personas que ante nuestros ojos se compenetran en mutua correspondencia, deben mirarse como otros tantos tigres y lobos amordazados [3]. El más prudente es aquel que no ejerce misericordia, porque sabe que no se la conceden tampoco á él [4].

Interesante es también la felicidad que nos promete SCHOPENHAUER al precio de adherirnos á su filosofía. Verdaderamente las-

[1] Imitación de un verso de Schiller: ¡un abrazo, millones; este abrazo á todo el mundo! —(*Advertencia de la Traducción.*)

[2] *Problemas fundamentales de la Ética*, pág. 207.

[3] *Loc. cit.*, pág. 214.

[4] *Obras póstumas*, pág. 416.

timosa y desesperada se vuelve la situación del hombre cuando conoce distintamente el fin esencial á que se dirige toda su voluntad, y al mismo tiempo la imposibilidad de alcanzarlo, á la vez que se resiste á dejar de quererlo, hasta el grado de identificarse más bien con esta misma voluntad, que conoce claramente ser infructuosa. Cuando este fenómeno, que es él mismo, acaba de impacientarle, recurre al suicidio, poniendo fin á su desesperación y al extravío de todas sus ideas [1].

No tenemos que añadir más para caracterizar la construcción filosófica de SCHOPENHAUER. Acaso haya quien crea que esta especie de monismo lleva, merced á la *ascética* que enseña, sobre las demás especies de él la ventaja de que los que la ejercen saben contener la animalidad en el hombre dentro de los límites del orden. La vida de SCHOPENHAUER desengañaría horriblemente á quien así opinara. Mas siendo esto ajeno á nuestras reflexiones, nada personales, basta con que confiese todo el que guarda el criterio cristiano, que la Ética ha sufrido una caída satánica al dar en la filosofía de SCHOPENHAUER, pues el pobre hombre mismo había llegado á creer que estamos todos vendidos al demonio [2].

§ 11

El monismo de Eduardo de Hartmann.

498. La Filosofía hegeliana de la naturaleza es, como dice KOERBER, una patente de pobreza intelectual dada al pensamiento que se dirige exclusivamente á sí mismo, que se consume á sí mismo. SCHOPENHAUER, entiende el mismo autor, es el representante principal de la reacción contra HEGEL; de esa reacción, que consiste "en la retirada de la Filosofía, desde las regiones en donde se le iba á acabar el aliento, hacia el mundo real„. Igual retirada ha de haber realizado EDUARDO DE HARTMANN, ó más bien él ha de haber purgado á esa reacción llevada á cabo por SCHOPENHAUER de todas las deficiencias y faltas que le eran anejas. "Si todo lo imperfecto de la filosofía de Schopenhauer, escribe, nace de la imperfección de su fundamento, no puede tampoco su corrección consistir en otra cosa que en concebir su principio mismo más amplia y perfectamente. Es necesario que la voluntad celebre una unión interna con lo ideal... De un golpe entonces la filosofía de

[1] *Obras póstumas*, pág. 429.

[2] *Memorabilia*, pág. 230.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

SCHOPENHAUER se verá libre de todas sus faltas, hecha viva y salva para todos los tiempos.» Así es cómo se expresa KOEBER. [1]

Y en efecto, la mónada de HARTMANN no es más que una transformación de la de SCHOPENHAUER; engendróla el filósofo berlinés, añadiendo á la voluntad universal ilógica de aquél un poco del panlogismo hegeliano. En esta mezcla, el mundo no es ya tan malo como aquél lo pintó, ni tampoco «tan malo como puede ser si ha de seguir existiendo», sino que entre los mundos posibles es el mejor, aunque es peor que si no existiese del todo. Luego nuestro lema debe ser: Nada de quietismo; antes sed inextinguible de progreso, entrega incondicional al proceso de evolución del mundo. Además se aparta el pensador berlinés de HEGEL atribuyendo al mundo la significación de fenómeno *objetivo* en el sentido de SCHELLING, mientras que aquél lo había reducido á apariencia subjetiva. Por esta razón HARTMANN llama monismo concreto al suyo por oposición al abstracto. Siendo, pues, SCHOPENHAUER idealista subjetivo, HARTMANN profesa el *realismo transcendental*. Por último, no encontramos en HARTMANN esa antipatía hacia la idea de Dios que hallamos en SCHOPENHAUER. El filósofo inconsciente no pone reparo en que se apellide panteísmo á su sistema. «De ordinario, dice, me serviré del término «lo inconsciente,» [2], aunque yo tendría más derecho á usar la palabra «Dios», que Spinosa y otros muchos.»

«Siquiera la forma negativa del término que he elegido no podrá convenir, á la larga, á un ser esencialmente positivo, conservará su valor profiláctico mientras que el error antropopático de la conciencia de lo absoluto goza todavía de bastante autoridad. Pero cuando se reconozca algún día generalmente que el atributo negativo de la inconsciencia de aquel ser se entiende por sí mismo y no merece ya ser mencionado particularmente, sin duda este término negativo habrá cedido su lugar á otro más conveniente merced al progreso histórico de la Filosofía.» (Pág. 561.)

En cuanto al método, es de notar la diferencia de que SCHOPENHAUER trata de fundar todo su sistema por modo deductivo más que por otro alguno, mientras que HARTMANN busca más pruebas inductivas en los arsenales de las ciencias empíricas.

[1] *Historia de la Filosofía*, por SCHWEGLER. Edición undécima, pág. 318.

[2] Creemos aquí oportuno observar que tiene un inconveniente grande el uso del artículo masculino delante de los adjetivos substantivados en español cuando en el texto alemán lleva el artículo neutro, porque diciendo «el inconsciente», «el absoluto», en lugar de «lo inconsciente», «lo absoluto», despierta la idea de personalidad, completamente ajena á las ideas de «lo inconsciente», «lo absoluto», etc. Más falso todavía es estampar con mayúsculas «el Inconsciente», «el Absoluto», lo cual sugiere al punto la idea de un ser personal. El abuso que censuramos proviene de la ligereza con que los que traducen del francés, que no conoce el artículo neutro (*le* en español y *das* en alemán), se limitan á traducir á la letra *l'inconscient* por «el inconsciente», etc., ignorando que los autores franceses que á su vez traducen del alemán no tienen más remedio que sustituir en tales casos el artículo neutro alemán por el masculino, lo cual no es necesario y sun es vituperable en español, que dispone del artículo *lo* para significar lo abstracto.—(*Advertencia de la Traducción.*)

El lugar é importancia que HARTMANN mismo atribuye á su filosofía, puede expresarse en este breve resumen. Todos los errores comenzaron por el temor á las fuerzas naturales, el cual indujo á la fantasía infantil del pueblo á construir un cielo poblado de muchos dioses, á quienes se rendía culto. No obstante, el ánimo dispuesto á la religión no dejó de sentir la conexión sintética de la naturaleza entera, rebelándose contra el politeísmo, y esto de dos modos distintos: muy sólido y poco exclusivo entre los más antiguos indios mediante el brahmanismo panteísta (especie de monismo abstracto), aunque éste no consiguió desterrar el politeísmo de las costumbres de la vida popular; muy estúpida y superficialmente, por lo contrario, entre los antiguos judíos, que de los muchos dioses escogieron á uno que fuese el Dios particular de su tribu. Desde esta elevada posición, en la cual colocado EDUARDO DE HARTMANN ve bifurcarse la religión de los pueblos en dos corrientes, la ario-india y la semítico-judío-árabe, todo el Cristianismo hace un papel muy poco airoso, siendo un ensayo malogrado, nada más, de ingertar, mediante el dogma de la Trinidad, el resto de politeísmo que se conservaba en el sistema de Brahma en la evolución religiosa de los semitas.

En nuestro siglo, por fin, el espíritu ario reclamó la inmanencia divina por la grandiosa boca de la filosofía alemana. HEGEL reanuda los esfuerzos de la filosofía india, que produjo tan hermoso florecimiento en el Tao-te-king; SCHOPENHAUER se planta de lleno en la concepción filosófica de los vedantas, restituyendo aquel pesimismo que, según hemos visto, aventaja tanto al Cristianismo. Ahora importa fundir los fragmentos ya aceptados de las ideas religiosas del Asia central, con los pensamientos desarrollados por la civilización moderna y algunos elementos cristianos que merecen conservarse, é infiltrar esta amalgama en las capas más profundas de la conciencia popular. Al hombre central berlinés EDUARDO DE HARTMANN le ha tocado esta salvadora misión. Establece, pues, un monismo, pero no un monismo abstracto, que anegue la pluralidad como apariencia ficticia en la unidad abstracta, sino un monismo concreto, ó sea un monismo que salva la realidad é independencia de lo concreto existente enfrente de la unidad de la esencia, pero al cabo un monismo verdadero, porque lo concreto existente no es más que una pluralidad de fenómenos, potencias y operaciones del único ser primordial y activo.

Después de estas observaciones preliminares, procede un examen más minucioso de la mónada de HARTMANN.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

499. Antes de existir el mundo, enseña HARTMANN, el ser primordial, la mónada, no era *nada* actualmente, sino la esencia quiescente acabada en sí, sin acción ni existencia [1]. La nada, empero, era un espíritu absoluto con dos atributos, voluntad y representación (idea), aunque le faltaba toda conciencia de sí mismo (pág. 815). Al principio, la esencia sin existencia se eleva al *querer* en virtud de su calidad de voluntad. Este *querer* no es todavía la aspiración actual á un objeto, sino un anhelo vacío de algo que lo llene, un término medio entre la pura potencialidad y la actualidad saturada, una iniciativa, un impulso, un ansia, una arremetida, sin que llegue á embestir (páginas 792-795). El querer puro no *es* todavía; pero no dormita ya tampoco, sino que está en vías de ser, empezando la lucha por el ser tratando de aprehenderse á sí mismo, de adquirir conciencia de sí mismo. Este estado es una desazón atormentadora sin idea ni inteligencia; el ser primordial quisiera librarse de ella; en esta indecisión entre el ser y el no ser, de improviso se presenta la idea ó representación (pág. 371) como elemento femenino de venturosa inocencia. Y al punto el querer, exaltado, se abalanza cual toro furioso á la idea representativa de nuestro mundo, que le está como puesta delante de las narices y se le entrega sin resistencia. Por este abrazo de los dos principios transcendentes, la potencialidad decidida á realizarse, y la actualidad pura, es engendrado el ser. He aquí el origen del mundo: al padre le debe el *ser* simplemente; á la madre el ser *esto* y ser *de este modo*. Pero ya está abierta también la fuente de indecibles males. Porque, según enseña la marcha posterior de los sucesos, todo aquel empeño ha sido inútil, porque el fin es la desesperación (pág. 546). La idea no tiene la culpa de que sea así; la terrible voluntad es la que la engolfó en el ser y la entregó á los tormentos del proceso; la pobre idea cedió á su ímpetu, sacrificando su virginal pureza para redimirla de sus sufrimientos [2]. Ahora resulta que ambas son más desdichadas que antes, pero ya no pueden volverse atrás. Representando además esta idea una cosa finita, no llena más que una fracción del querer, infinitamente vacío; fuera y al lado de la voluntad universal llena resta un sobrante infinito de querer hambriento, el cual será víctima de la desventura sin remedio (794).

500. Ahora importa ante todo que el querer desventurado, sediento de felicidad, sea otra vez *arrojado á la nada* de que salió; ésta es la misión de la inteligencia ó idea que impera en el

[1] *Filosofía de lo inconsciente* (en alemán), pág. 728.

[2] Para comprender el símil, debe tenerse en cuenta que voluntad es nombre masculino en alemán (*der wille*).—(*Advertencia de la Traducción.*)

proceso del mundo. Como quiera que el mal no puede ser extinguido directamente, la aproxima al menos *del mejor modo posible* al querer desventurado á su liberación, esto es, á su *aniquilamiento*.

Al efecto procura primero originar la oposición más grande posible entre diversos elementos que encierra la voluntad universal inconsciente, y pronto empieza también la fantasmagoría de un antagonismo tragi-cómico. La idea da comienzo á la danza de las brujas, presentándose á la voluntad como indeciso fluir y refluir en el espacio. Al punto aparece la voluntad como voluntad atómica en un número inmenso de puntos dinámicos. El contenido y el fin de sus aspiraciones, ora atractivas, ora repulsivas, lo llevan en sí las voluntades atómicas en forma de ideas. Dos ó más voluntades atómicas se cruzan después en sus manifestaciones volitivas, y principian á reñir, siendo el primer resultado de su contienda la *materia* (págs. 479 y siguientes). Congelándose la voluntad de esta manera en materia, realiza al propio tiempo la imagen de porciones ideales del espacio que preexistía en la representación atómica; así realiza á la vez el *espacio real*.

Ahora se trata de preparar un capital golpe de Estado. Porque si el intelecto no ha de ser impotente para volver á arrojar la voluntad á la nada, tiene que emanciparse de la voluntad (pág. 393); por esto es menester que vea de despertar la *conciencia* dando una sorpresa á la voluntad. ¿Y cómo consigue esto?

Primero se desparrama, al parecer, en una multitud de llamados *individuos*, empleando el siguiente procedimiento: Amasa determinadas cantidades de átomos en forma de organismos, aunque no á fuerza de puños, sino con funciones volitivas, siendo lo que se llama espíritu individual ó alma la suma de las funciones volitivas enderezadas á la producción de un organismo. Los individuos (Pedro, Jaime) no son más que apariencia, fenómenos, pensamientos, operaciones del Todo-uno. La aparente pluralidad de los individuos no es otra cosa que la acción de la mónada, que se singulariza por diversas relaciones de espacio. Es el ser primordial uno, el cual se derrama en el mundo como voluntad é inteligencia, inmanente de verdad en todos los individuos y relacionado con ellos como la esencia con sus manifestaciones (pág. 542).

En *segundo* lugar, lo inconsciente se esfuerza á producir *vida* donde quiera que pueda, mostrando un verdadero furor por hacer vida donde quiera que ella se deje hacer. Esta frase sola resuelve, sea dicho de paso, los más profundos problemas de la naturaleza; cuando se quiera explicar la generación primitiva, no hay más que pensar en el furor por hacer salir la vida. ¡Qué difícil le sería en un principio, cuando millones de gérmenes primi-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tivos se le malograban en estos ensayos! Pero, una vez dado el primer paso, todo procedía fácilmente; de suerte que la voluntad inconsciente ha logrado ascender por una escala progresiva hasta la producción de los más elevados organismos (pág. 585). En esta lucha por el *ascenso* ha penetrado á menudo en callejones sin salida, que son las llamadas especies ó formas estables de los organismos, plantas, animales, hombres (pág. 568 y siguientes).

Cuando la mónada primitiva, como voluntad irradiante, se estanca ó quiebra en diferentes lugares, adoptando las distintas formas de existencia, no resulta todavía la conciencia verdad; pero sí hay ya lugar donde se establezcan conciencias separadas, por decirlo así, en las puntas quebradas ó cabos periféricos atascados (pág. 397). Luego viene en *tercer* lugar el golpe capital: la voluntad irradiante da en la masa cerebral como en un espejo cóncavo, vuelve á estancarse allí; asustada de ello, la voluntad queda estupefacta, y ¡ese estupor es la conciencia! (pág. 524). Representémonos bien este interesantísimo proceso. Donde quiera que el ser primordial uno causa en las diferentes formas fenoménicas los llamados seres naturales, notamos que *naturalmente* arroja ideas como la fuente agua, las cuales, llamadas á existir por la voluntad, constituyen el contenido de la volición; entonces la astuta inteligencia, sin decir nada á la voluntad, ¡forma súbitamente *cerebros!* Los cerebros, empero, tienen la particularidad de afectar por sus vibraciones al espíritu individual y arrancarle directamente ideas. De repente la voluntad advierte estas ideas, que no han salido de ella como requería la ordenanza; se pasma, se espanta de la existencia ilícita de ideas que existen sin haber sido ordenadas por ella, y este pasmo ¡es la conciencia! (pág. 394).

501. Con esto está efectuada la gran revolución, está dado el primer paso para la redención del mundo; la idea intrusa, audaz, suplantada por el cerebro, se presenta desligada de la voluntad para oponerse á ella en futuro como poder autónomo y sujetarla á ella, que hasta entonces la tenía en condición de esclava. Conforme á lo dicho, tenemos dos factores de la conciencia, dos formas de manifestarse lo inconsciente: como *materia*, como cerebro obra sobre sí mismo como *espíritu*, lo cual causa gran alboroto en éste; monta en cólera, y este estupor de la voluntad la ver la idea que se atreve á existir sin que ella lo quiera, viene precisamente á ser la conciencia de que el mundo necesita para llegar á su futuro aniquilamiento. Aunque la conciencia no está de ningún modo circunscrita al hombre (porque ya en la célula con el protoplasma se hallan indicios de conciencia), se desarrolla muy singularmente en cierta *clase privilegiada* de hombres; pues mientras que las

conciencias de los hombres vulgares y de los animales más bajos son iguales en cuanto conciencias (pág. 418), se eleva á la categoría de plena conciencia de sí propia en algunas *eminentes cabezas filosóficas*.

Mas ¡ay de aquel que tiene la desgracia de gozar de ese privilegio! Cuanta más conciencia, tanta más desdicha; luego los ingenios son los más desventurados. HARTMANN indica así la escala de felicidad: ¡Cuánto más dolorosa es ya la vida del delicado caballo en comparación de la del embotado cerdo, ó hasta de la del pez que habita el palacio cristalino de las aguas! Lo que va de la felicidad del caballo á la del pez, irá poco más ó menos de la del pez á la de la ostra, y otro tanto de la de la ostra á la del vegetal, hasta que, por fin, al descender hasta más abajo del límite inferior de la conciencia, vemos desaparecer por completo el dolor individual (pág. 712).

Lo más divertido es, á no dudarlo, la bufonada que representa lo inconsciente en los fenómenos humanos en los llamados *hombres*, desempeñando de modo sorprendente los papeles de la conciencia y de la inconsciencia. Como *inconsciente*, se mira como algo inconcebible y extraño; como *consciente*, se tiene á sí mismo por lacayo siempre dispuesto á obedecer á su más ligera indicación; como *inconsciente*, se escuda á sí mismo como hada demoníaca y temible; como *consciente*, puede enorgullecerse de sus hazañas; como *inconsciente*, se fija en el hombre acabado y completo; como *consciente*, muestra una perfectibilidad infinita en el individuo (pág. 357).

Aunque, pues, la voluntad universal, en traje de inconsciente, *trabaja* siempre con más perfección que haciéndose notar en la conciencia, la conciencia es mucho más importante para el fin del futuro suicidio universal; conviene por esto tratar de amplificar todo lo posible la razón consciente, que en ello consiste todo progreso de la evolución del mundo y la esperanza de la salvación futura (pág. 378).

502. Con todo, no debe olvidarse nunca que la conciencia, lo mismo que la materia, no son más que una forma fenomenal de lo inconsciente uno, del individuo único que lo abarca todo. Yo—exclama el celebrado filósofo—soy un fenómeno como el arco iris en la nube; lo que es esencial en mí, no soy yo; en el mismo lugar puede algún día ser visto otro arco iris; solamente el Sol, que juega también en esta nube, brilla siempre; solamente lo inconsciente, que también en mi cerebro se quiebra, reina y gobierna eternamente. Todo esto no es más que sombras chinescas, fenómenos de la voluntad universal, de los cuales el uno se llama Pedro, el otro Jaime, el uno atraviesa el desierto como camello, el otro brilla

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

como Sirio en el cielo. El combate de dos lobos hambrientos no es más que el combate de dos diferentes actos de voluntad. Pero ¡ay! ¿A qué conducen estas innumerables y dolorosas colisiones en el mundo? Respuesta: los lobos se despedazan al servicio de la conciencia; sin colisión no hay conciencia, y la conciencia... es la madre del cordero. Para conseguir el mismo efecto, el monstruo del mundo se engolfa en una serie de desengaños, en un delirio de ilusiones, emprendiendo cual Ulises, y variando de traje á cada momento, viajes por mundos desconocidos, no para arribar, después de tantos errores, á las dulces orillas de la isla patria, sino para templar por los más dolorosos desengaños su *conciencia*, arma suicida con la cual volverá á anegarse en la nada (pág. 516 y siguientes).

303. Ahora tenemos que narrar las peripecias de la trágica expedición de la hartmanniana voluntad universal. Para llegar á penetrarse de la salvadora convicción de que por efecto de su pereza debe preferir el no ser al ser, comienza en la humanidad, y como humanidad, una carrera que nuestro autor concibe como *odisea en tres fases* (pág. 663 y siguientes). En *la primera fase de la ilusión* hace lo que los niños: buscar su satisfacción en un presente alegre, en la felicidad terrenal. Voltaire hubiera podido prevenirle: *Il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins;* ó bien nuestro Schopenhauer hubiera podido decirle al oído el verso de Petrarca: *Mille piacer non vagliano un tormento.* Pónese á trabajar por la salud, por la libertad, por la subsistencia desahogada; pero pocas veces consigue tanto, y lo poco que saca le cuesta mucha fatiga y fácilmente se le vuelve á escapar; y cuando lo pesca, ¿de qué le sirve? pues se halla en el punto nulo del sentimiento. Después el pobre inconsciente se dispone á acallar el *hambre* y apagar la sed de *amor*. Cierto que alguna vez puede satisfacer esta hambre; pero la pena prevalece sobre el placer, así como, al comerse un animal á otro, el dolor del que es comido es más grande que el placer del que se lo come. ¡Y luego es cosa de ver al todo-uno en el papel de Don Tenorio! Entonces sí que le escamotean con engaños y desengaños, disgustos, pesares, deshonra, y la locura por remate de tanta dicha. "Malo es no amar; pero malo también es amar„, dijo Anacreonte. El pobre Hartmann advierte que fue un *loco* cuando creyó que en eso consistía la dicha. Luego se vuelve sentimental buscándola en la compasión, en la amistad en el seno de la familia; pero harto pronto tiene que dar la razón á La Bruyère, quien dice: *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls.* En la mayor parte de los matrimonios no encuentra más que discordia y disgustos, y amargamente desengañado se dice á sí mismo: "Quedarse soltero vale más que casarse„. Desea tener hijos, y huyendo de la lluvia recibe el agua de la canal. En los primeros años predominan las incomodidades y cuidados que exige la criatura, ó los disgustos que dan á los padres criados indolentes; luego viene el trabajo de casar á las hijas y la aflicción de las calaveradas de los hijos; más adelante los unos y las otras abandonan la casa paterna, caso de que no hayan muerto antes, y dan noticias de sí... siempre que necesitan dinero. Lleno de desconsuelo con tanta "dilaceración de sí propio„, el paciente calenturiento trata de desquitarse con los placeres de la vanidad, la ambición y la gloria, entregándose á aquellos placeres, que como el agua del mar, causan tanta más sed cuanto más se beben. ¡Qué cara pone entonces! Oficiales y empleados que se quejan de haber sido pospuestos á otros, sabios y artistas ofendidos, exageradas pretensiones en consecuencia de estimarse todos más de lo que valen, mutuo desprecio, celos de cantatrices precisadas á ceder su lugar á otras más jóvenes, agravios mil, etc., etc. ¡Qué mar de amargura! Tienes razón, pobre inconsciente engañado, en acogerte á la edificación religiosa. Mas ¡ay! Eduardo de Hartmann, conocedor también de la ascética cristiana, nos enseña una perspectiva tristísima. No es posible alcanzar los grados más altos de la elevación religiosa sin una mortificación continuada de la carne, cosa que duele; y lo que es peor, todos los hombres religiosos aspiran á *sentir* y experimentar la identidad del inconsciente todo-uno con el sujeto de la conciencia; pero eso no puede sentirse. Por tanto, aun bajo la cogulla del monje el inconsciente [1] se enriquece solamente con un escarmiento más. Entonces se vuelve de pronto muy malo; pasemos esto por alto, que en punto á la maldad, vileza é infamia de los hombres (recuérdese bien, de fenómenos del todo uno), se extiende ya Schopenhauer en descripciones que, por desgracia, apenas se pueden llamar exageradas. Esto aumenta la desdicha y... la conciencia.

Por fin la criatura hartmanniana llama, cual presidiario á quien aprehendieron siempre que volvió á probar fortuna, á la puerta del arte y de la ciencia, esperando que un rayo de luz venga á visitarle allí en la noche obscura de sus trabajos y sufrimientos. Y, en efecto, hallaría cierta indemnización al dolor de la vida, después de buscarla tantas veces en vano, si no fuese tan horriblemente *vanidoso*. Porque esa vanidad de lo inconsciente en los sabios y artistas es al cabo casi el único estímulo que les impulsa. Si hubiese un medio, dice Hartmann, para quitar á todos los artistas y sabios toda ambición y vanidad, de seguro la producción quedaría para-

[1] En este lugar, Hartmann mismo dice *Der sich bewusste* (el inconsciente), por la razón de que aquí se trata de lo inconsciente en cuanto individuo humano, lo cual prueba que la exactitud exige distinguir *lo* y *el* inconsciente.—(*Advertencia de la Traducción.*)

da si no tuviese que proseguir su marcha mecánica por amor del pan (pág. 700). El todo-uno no busca las artes á causa de ellas mismos, sino porque le sirven de vistoso adorno para ataviar su querida personalidad. ¿Y todavía hay quien crea que eso pueda deleitar el ánimo, según el arte pretende? ¡Y en la Música se ha de emplear el desdichado, enciclopédico, inanimado piano, como instrumento universal de cultura! En las ciencias no se adelantaría tampoco nada sin el auxilio de la ambición y la vanidad. Hay que tener en cuenta también las molestias á que tiene que someterse el inconsciente aficionado al cultivo de las artes y las ciencias: visitas á los museos y galerías, el peligro de asfixiarse en los teatros y salones estrechos y mal ventilados, los resfriados y pulmonías que se contraen al salir de estos templos del arte, el cansancio físico y moral, etc., etc. En fin, todos los goces del arte y la ciencia sumados, no es mucho lo que pasan de cero. El *sueño inconsciente* es, á la verdad, el estado relativamente más feliz para la voluntad universal. Las fantasías que lo interrumpen echan á perder aún buena parte de él, resucitando de su letargo las dormidas fatigas de la vida despierta; pero el todo-uno tiene por lo menos el placer de dormirse alguna vez pronto y de poder prolongar el sueño con conciencia imperfecta cuando, al despertarse sin haber descansado, no tiene que levantarse en seguida (pág. 796). Después de saber que el ser primordial de HARTMANN no es indiferente á los placeres del dormirse y despertar, no se puede extrañar que le haga entregarse también á especulaciones de la Bolsa. Pero aunque el dinero proporcione honores, poder é imperio sobre los demás, y con él se compren los goces del paladar y de la carne, es al fin perjudicial á la felicidad (pág. 707). Tampoco significan mucho las comodidades de la vida. Otra vez el inconsciente ha andado descaminado.

«Un damit, was er auch trage,
Er verzweifle nicht am Heil
Führt ihn Schick bis zum grabe
An der Hoffnung Narrenseil.» [1]

Todo esto le lleva por fin al extremo del más insoportable tedio de la existencia; como un joven escéntrico que no espera nada de lo presente, sino todo lo aguarda del porvenir, pasa luego á la

504. *Segunda fase de la ilusión*, renunciando á la dicha terrenal encerrada en los límites de la vida individual y soñando un cielo en el mundo de más allá de la tumba. Así como la primera fase apareció en el antiguo paganismo, la obra maestra de este nuevo

1. Versos de GOETHE.—En español: «Y pase que no desespere de su salud; por grandes que sean sus sufrimientos, el hado le lleva hasta el sepulcro con la soga de locos de la esperanza.»

delirio de ilusión es el Cristianismo. Lástima solamente que el todo-uno esté tocado de la cabeza, porque, si no, también hubiera sabido que el alma del hombre no es más que un "haz luminoso de actos de voluntad de lo inconsciente, enderezados á la producción de un organismo determinado„; que, por consiguiente, la muerte pondrá fin tanto al alma como al organismo, y desde luego no cabe hablar de la permanencia del alma después de la destrucción de su morada orgánica (pág. 722). Sea de esto lo que fuere, este desatino "cristiano-ultramontano„ del todo-uno tuvo por lo menos la ventaja de prepararlo, no para que al fin vuelva á la razón, sino para la

Tercera fase de la ilusión, la cual ha empezado en nuestro siglo XIX. El Cristianismo se acabó, naturalmente, para siempre. "Visiblemente, dice HARTMANN, las aspiraciones profanas se vuelven cada día más pujantes, dilatadas é interesantes; visiblemente el Anticristo extiende más y más su imperio, y pronto el Cristianismo no será ya más que una sombra de su grandeza medioeval„. En el lugar que el Cristianismo ocupó veremos al *progreso*. Para comprender bien este vertiginoso progreso es preciso recordar que toda la agitación del mundo no es más que un solo y grandioso proceso de evolución del ser primordial uno. Astronomía, Fotometría, Análisis espectral, Química, Biología, Arqueología, en fin, todos los esfuerzos de la Ciencia se coligan ahora para acelerar el desenvolvimiento cósmico del todo, porque por ahí le da ahora al inconsciente. Puesto que en la vida terrenal de los individuos fenomenales no ha encontrado más que miseria, y dado el absurdo de un cielo futuro, prueba ahora la suerte consagrándose al progreso, al desarrollo universal de la civilización en los hombres y naciones, y ya le vemos levantar un cuartel tras otro, construir vías férreas, fomentar la "ilustración nacional„, comprar cañones Krupp y aumentar sin cesar las contribuciones. ¡Qué fortuna que el todo-uno no tenga inteligencia! Porque, de tenerla, comprendería desde luego que ningún progreso es capaz de impedir la desdicha. "Por más que la humanidad adelante en el camino del progreso material, dice HARTMANN, no se librará jamás de los mayores males ni los aminorará siquiera... Las naciones más contentas son esas incultas que se han apartado menos de la naturaleza ruda...; al mismo paso que un pueblo se ilustra se vuelve descontento, según enseña la experiencia...; cuanto más adelanta el mundo, tanto más amenazador se presenta el espectro de la pobreza universal... El latrocinio, el fraude, la falsificación, aumentan... El más vil egoísmo rompe sin pudor los más sagrados vínculos de la familia y amistad... A fe que preferiría exponerme entre los antiguos alemanes al peligro de que me den muerte el peor día, á tener que mirar como pillo y ladrón á todo individuo

del Estado civilizado moderno mientras no llegara á persuadirme de su honradez con pruebas fehacientes. Por analogía podemos concluir que, por más que la inmoralidad refine su forma en lo por venir, seguirá siendo igualmente inmoral é igualmente repugnante para los que son víctimas de la injusticia... Echemos una mirada á los decantados adelantos; ¿en qué consisten? ¿qué bien nos han traído? Demos de barato que sea realidad el Estado más perfecto, y que la población de la tierra haya resuelto del modo más admirable el problema social; ¿qué utilidad nos proporcionaría entonces esa construcción política? Una concha sin caracol, ¡una forma hueca!... Con el aumento de los recursos no se aumenta nada, sino los deseos y necesidades, y de consiguiente, el descontento... Pero el todo-uno no tiene más remedio que avanzar hacia la edad de *hierro*, no de *oro*. Mas, ¡alto ahí! Un peligro amenaza á la evolución de esta divina fase de ilusión: ¿qué sucedería si la voluntad universal se enterase algún día de la *Filosofía de lo inconsciente*, impresa en el establecimiento tipográfico de Carlos Duncker, en Berlín, y se hiciese cargo de las reflexiones anticipadas de HARTMANN, de las que no podemos ofrecer aquí más que un extracto: ¿No desistiría, avisado por EDUARDO DE HARTMANN, de continuar el progreso de la civilización, para dejar parado el desenvolvimiento del universo? Este temor ha inquietado también el pecho de HARTMANN. "Pero la Providencia, dice para consolarse á sí mismo y á nosotros, cuidará de que las anticipaciones del solitario pensador no perturben la marcha de la historia, ganando prematuramente demasiado número de prosélitos.„

Podemos, pues, confiar que el carro del progreso siga arrastrando á la humanidad hacia el precipicio. Entonces, al fin de esta tercera fase de ilusión, el sapientísimo inconsciente lanzará el último y más horrible *errari*, el pobre diablo comprenderá qué loco fué todo su empeño, y harto de vivir como un holgazán sin seso ni carácter, suspirará por la indolencia absoluta, la nada, el *nirvana*, toda vez que un mundo tan miserable no puede menos de maldecir su existencia tan pronto como se haga cargo de su situación. La voluntad se devorará á sí misma después de dividirse al fin en dos direcciones paralelas, y con este suicidio se habrá llevado á cabo la reversión, el regreso á la nada, que es en sí pura potencia (pág. 797). El mismo HARTMANN está en el caso de indicarnos cómo cree posible aquel procedimiento de destrucción universal (págs. 764 y siguientes). Primero, el ser primordial, como *inconsciente*, debe concentrarse en la humanidad hasta adquirir la preponderancia (pág. 765). Segundo, como *consciente* debe estar bien penetrado de la miseria de la existencia y decidido á acabar con ella. En tercer lugar, mediante auxilios técnicos (¿el teléfono?) se adopta en el mundo entero un acuerdo universal, determinando el día en que se haya de realizar el suicidio de todos los individuos del género humano (página 766).

"Esta, pues, es la solución, exclama LUIS WEISS [1], entrando aún más en los pormenores de la ocurrencia de HARTMANN; ¡una huelga universal de la humanidad! Cuando la sabiduría haya establecido su imperio en todos los lugares; cuando las naciones más remotas se comuniquen por el telégrafo, se expedirá algún día un parte al orbe entero: "Mañana á las doce huelga universal; no queremos ya querer; queremos volver á la madre inconsciente, para devolverle á ella la paz y el sosiego, y redimirnos á nosotros de este inútil afán de felicidad.„ Transmitióle el telégrafo, verificóse la huelga; y ¿qué resta? Ni hombre, ni perro, ni planta, ni piedra, ni el ratoncillo siquiera que suele echar á correr cuando se acaba el cuento.„ "A fe, añade el cuñado autor, que esta huelga universal tiene aún más gracia que aquella ocurrencia de Münchausen [2], el cual, al bajar de la luna, se cortó allá la coleta para que le sirviese en la tierra de soga para trepar [3].„

505. Si para concluir nuestro examen volvemos á preguntar por la significación y el fin de todo ese proceso del mundo, no puede entenderse, según hemos visto, esa tragi-comedia sino bajo la suposición de que el ser primordial sea el abismo de toda desventura, la personificación del infierno. Admitida esta suposición, dice HARTMANN [4], el fin racional debe encaminarse de suyo á acabar con este estado de desdicha, y llegar al de la paz y del sosiego libre de todo disgusto. Entonces se comprende que lo absoluto se lance á los sufrimientos indescriptibles del proceso del mundo, por cuanto éste puede considerarse como remedio de aquella situación insoportable, para lo cual poco importa que la desventura *transcendente* del todo-uno sea más ó menos intensa que sus sufrimientos *inmanentes* en el proceso del mundo, pues que aquélla sería eterna si dicho proceso no la terminase, y éste, empero, debe concebirse como finito, siendo claro que la desven-

[1] *Antimaterialismus*, tomo III, pág. 328.

[2] Las *Aventuras del Barón de Münchausen* es un libro de chascarrillos muy popular en Alemania. —(*Advertencia de la Traducción.*)

[3] GUSTAVO KRAUS hace la siguiente atinada observación respecto de este descabezado de la tragedia de la voluntad universal: "Sí, señor, ese milagro, según el cual retirará algún día al seno de la madre inconsciente todo este mundo, este globo, este cielo estrellado, todo esto que entierra la inmensidad del espacio, para dar gusto á una porción de locos llamados hombres cansados de vivir, milagros de esa jaez los agnósticos, los admitirán semejantes cuentos ponderán en todos los tonos como si fuesen sabiduría celestial. Toda la fe en milagros que pide el Cristianismo, y vosotros rechazáis por absurda, se queda tamañita al lado de los milagros verdaderamente increíbles en que la Filosofía de lo inconsciente pretende hacernos creer.„ (*El «Facile» de la Filosofía de la inconsciente*, 1873, pág. 62.)

[4] *Fenomenología de la conciencia moral*, pág. 868.

tura sin fin sería más difícil de sobrellevar que cualquier tormento finito por intenso que fuera. Podría, pues, la miseria de la existencia en el mundo ser considerada como una molesta erupción cutánea en el ser primordial absoluto, por la cual su inconsciente virtud curativa se libra de un padecimiento interno, ó bien como una cantárida dolorosa que el ser todo-uno aplica á su cuerpo para dar por de pronto salida hacia fuera á un mal intestino y preparar así su curación definitiva. Esta es la razón de que nazca y crezca la conciencia. Ésta nace y aumenta por individuación, por vibraciones del cerebro, por egoísmo, por injusticia activa y pasiva, por lucro, vanidad, ambición, amor sexual, á través de aquellas tres fases de ilusión. La conciencia no es el último fin (página 733), sino solamente el medio; no sirve más que para emancipar á la inteligencia de la voluntad, ó bien para que en el todo-uno la idea se arranque de la voluntad. Mas, por desgracia, no hay esperanza de que el resultado sea satisfactorio. Un emplasto tan localizado como lo es este mundo, no basta para curar un mal infinito: aquella materia morbífica que corroe las entrañas de un infinito no puede ser expelida por ninguna erupción por más que ésta pique. Aun cuando eso que causa horror sea arrojado de nuevo á la nada, no puede abrigarse siquiera la esperanza de que no se renueve una y otra vez la tragedia de la existencia; porque, no habiendo en lo inconsciente ni experiencia ni recuerdo, no puede escarmentar siquiera en las enseñanzas que le daría el lúgubre proceso del mundo, ni guardarse de reiterar aquel mismo paso en falso[1]. Así, es de prever que, no bien llegando á su término la actual evolución del mundo, comenzará otra tan dolorosa é inútil como la primera, y después de la segunda la tercera, y así seguirá en sucesión sempiterna. Porque no conviene olvidar que la voluntad primitiva no deja de ser la fiera que desea la felicidad y encuentra la desventura, hincando siempre los dientes en sus propias carnes con furia insensata; y, no obstante, es incapaz de aprender por ninguna experiencia á desistir de su afán, causa de todas sus desgracias (pág. 713). Según esta teoría, el consuelo más ideal para un hombre atormentado por la desdicha sería el convencimiento de ser un absceso del absoluto deshauciado. La religión consistiría en la entrega incondicional al proceso del mundo, esto es, en gozar la vida con el corazón lleno de inquina y desesperación tanto como fuera posible. ¡Ea, pues! ¡Adelante con el proceso del mundo! ¡Entregáos á la vida con todas vuestras fuerzas! ¿Habréis de hacer esfuerzos? No; no os esforcéis por desesperaros y perecer. Así

[1] *Filosofía de lo inconsciente*, pág. 592.

puede con verdad escribirse en la frente del inconsciente de HARTMANN lo que Dante puso sobre la entrada del infierno:

Per me si va nella città dolente,
Per me si va nell' eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.
Justizia mosse il mio alto fattore:
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.
Dinanzi a me non fur cose create,
Se non eterne, ed io eterno duro.
Lasciate ogni speranza, voi che entrate [1].

506. Ahí tenemos el monismo, que á la luz de la civilización moderna ha celebrado un triunfo como sin segundo. Ciertamente, aun en esta caricatura diabólica es posible descubrir algunos rasgos de la verdad lastimosamente desfigurada. Pero, puestos los ojos en el conjunto de ese cuadro, el lector que lo haya contemplado en nuestra compañía habrá registrado con ánimo dolorido tamaños extravíos del entendimiento humano. No puede ocurrírsenos pretender desenmarañar esta madeja de delirios y contradicciones. Exponer semejante enredo equivale á refutarlo. Solamente nos permitiremos poner el dedo en los extremos que más que otros importa denunciar á la sana razón, teniendo presente que los errores del filósofo de lo inconsciente se agrupan alrededor del ser que es la razón primitiva de lo existente, y acerca del mundo real y de la identidad del ser primordial con el mundo.

Por lo que hace al ser primordial, éste aparece aquí, á poco que se le mire, como un prestidigitador nunca visto, como un ser que, sin ser actual él mismo, actúa cogiéndose del brazo y sacándose á sí mismo á bailar el baile de la existencia antes de haber existencia; en suma, como una primitiva razón sin razón, que por el hecho mismo de serlo no puede hacer más que locuras. El ser primordial no puede ser concebido, según ya vimos antes, como ser potencial, puesto que lo potencial no se concibe sino por medio de lo actual, el fenómeno no se explica sino por medio de la substancia. Luego la razón primitiva de todo ser debe poseer realidad plena, ser pleno, pues que del abismo de la potencialidad, aunque no fuese absoluta, no hay salida sin actualidad existente. ¿Qué es una "voluntad vacía,?—¡Es un absurdo, una voluntad que nada quiere. Pero ¿no tiene por fin el "hacer presa en sí misma,?—¿Y qué *tiene* en qué pueda hacer presa? Convénzase el Sr. HARTMANN, que sólo

[1] En castellano: «Por mí se va á la ciudad del dolor eterno; por mí se va adonde están los proditos. La justicia movió á mi alto Hacedor á hacerme. Hícome el divino poder, y la suma sabiduría y el amor primero. Antes que yo fuera no había cosas criadas, sino eternas, y yo duro eternamente. Dejad toda esperanza vosotros los que penetráis aquí.»

está adornado del resplandor del rostro aquel que tiene rostro. Pero ¿no es posible "volver uno en sí mismo„?—Sí, señor, si ese uno es algo. ¿Pero no ha de hacerse en la primera fase una tentativa tan sólo de carrera„, sin que se llegue á correr?—Nada, no es posible; hacen falta pies, no solamente para correr, sino también para ensayarse en la carrera.

Sostiénese que lo absoluto ha producido el mundo *de modo inconsciente*. Nuestro filósofo pesimista reconoce en el todo-uno una especie de conciencia, pero solamente indeterminada, y "que tiene por único contenido el propio malestar y desasosiego de la voluntad infinita y vacía„ [1]. ¿Cómo hemos de concebir esto? ¿Cómo es posible que los fines realizados en una fase posterior influyan sobre los medios que les preceden, á fin de que sea conducente su combinación, si no han existido antes de cualquier modo en el principio activo, y si no hay una facultad providente que presuponga ya á la conciencia? Un ser que prevé, esto es, que *piensa*, tiene por esto mismo conocimiento de su existencia y de su propia naturaleza; en este conocimiento se posee á sí mismo, y poseerse á sí mismo es lo que significa el tener conciencia. O bien, si miramos el punto algo más de cerca, la observación de nosotros mismos nos enseña pronto que la conciencia no es otra cosa que un conocimiento de la propia actividad, á la cual acompaña. Puesto que el humano entendimiento puede aprehender la esencia y el ser de las cosas, no solamente conoce su propia actividad, sino también en esta misma la razón de ella, ó sea su propia esencia. El espíritu se conoce por sus manifestaciones, por tener la facultad de leer, por decirlo así, en ellas la razón de las mismas. Esta es la *conciencia de sí propio*. Aun en las meras percepciones sensitivas (y de consiguiente también en los animales) hay cierta percepción de las percepciones; sin embargo, la percepción sensitiva se muestra principalmente en la aprehensión de las cosas exteriores; no puede hacer á su acción objeto expreso de su conocimiento; no siente su actividad sino en tanto que la ejerce. Esta es una especie de conciencia, que se da, como queda dicho, aun en los animales. Todos los demás seres naturales empero, los que carecen de sensibilidad, no conocen de ningún modo que son activos. El tener conciencia de sí mismo, pues, dice tanto como el que la substancia cognoscitiva se conoce á sí misma en su ser. Sin duda expresa una perfección, aunque ésta, así como toda otra perfección; en ninguno de los seres creados está exenta de cierta imperfección.

¿Cómo es posible, debe preguntarse uno espontáneamente, despojar de conciencia al ser más perfecto aunque esté disfrazado de

[1] *Filosofía de lo inconsciente*, pág. 545 y sig.

todo-uno? El saber de Dios es maravilloso. "Maravillosa se ha hecho tu ciencia, en mí se ha fortalecido y no podré con ella„, dice el salmista (Salm. CXXXVIII, 6). Que la noción de la conciencia debe ser depurada de toda imperfección cuando se la traslada á Dios, lo hubiera podido aprender HARTMANN en cualquier compendio filosófico. ¿Cómo es posible negar al ser más perfecto aquella perfección que se entiende cuando se habla de *conciencia*, de *conciencia de sí propio*, y que consiste en que un ser tiene conocimiento de su propio ser y actividad? Pero la fuerza se sobrepone al derecho, y tanto se arrastra por los suelos el concepto de la conciencia que al fin denota una imperfección, aquel *estupor* que se observa *exclusivamente* en la esfera de las cosas sensibles. Entonces, sí, que se dice con algún viso de razón que el tener conciencia de sí mismo no es ninguna ventaja ó virtud, sino un defecto, una perturbación de la paz, una discrepancia, etc. (páginas 537 y siguientes [1]).

Después se afirma que el ser primordial ha producido este mundo de modo contrario á la razón. De la filosofía de SCHOPENHAUER tomó E. VON HARTMANN la idea de que si la inteligencia divina concurrió de algún modo á decidir si el mundo había de ser creado ó no, en caso de que hubiese sido favorable á tan descabellado proyecto esta resolución se concibe solamente como un acto de indisculpable crueldad ó de un ser demente que se ensaña contra sí mismo. "Solamente en caso de que la existencia del mundo fuera determinada por el acto de una voluntad ciega, no alumbrada por ningún rayo de luz de la inteligencia real, es comprensible esta existencia; sólo entonces no se ha de hacer responsable á Dios de haberlo creado [2]„. En este pasaje el filósofo berlinés se figuró la inteligencia del ser primordial como la razón endeble, raquítica, de un libertino descreído, en el cual la razón representa cuando más el papel de espectadora impasible, mientras las tempestades desenfrenadas de las pasiones arrastran por el todo un ser de nobilísimo abolengo. La razón no corrompida es poderosa; donde existe allí gobierna. Un criador inteligente pudo producir á la luz de su razón un mundo que, por ser distinto del ser infinitamente perfecto del Criador, puede tener límites é imperfecciones; pudo dar á la criatura racional una libertad de voluntad, una especie de independencia, en cuya consecuencia el desorden moral, el pecado es posible. "Por un acto *divino*, dice LUIS SCHMID, la criatura no puede ser ni llegar á ser más desventurada que feliz, pero sí por un *acto propio* de la misma; si realmente es y se ha-

[1] Véanse más pormenores en KLEUTGEN, *Filosofía antigua*, núm. 102 y siguientes.
[2] *Filosofía de lo inconsciente*, pág. 560.

ce tal por un acto propio..., es cuestión de la que no podemos juzgar con seguridad [1].»

En resolución, el ser primordial está poseído de la idea horriblemente estúpida de esperar su salvación de su *extinción*. El hiperpesimista Dr. JULIO BAHNSEN le ha reconvenido por ello como merece, ó digamos mejor, le ha tabicado también esta única salida del atolladero en que se metió demostrando que es inasequible el aniquilamiento del mundo; porque, según él, el proceso del mundo no es tal que se continúe en línea recta, sino que recorre un círculo del cual le es imposible salir. ¡Ahí tenemos al ser primordial condenado como una mula ciega á dar vueltas, anda que te anda, alrededor del palo en el molino! «Y por más que se alargue el radio de este ciclo de evolución, una vez ha de agotarse el acopio de fuerzas y la posibilidad de nuevas combinaciones permutadas, y volver á comenzar *à novo et ab ovo* el juego, vuelto á su principio, para lo cual los hindus ponen á su disposición eras de respetable duración... El sepulcro de cada período del mundo que ha consumido su vitalidad será con igual certeza cuna de un nuevo Calpa, y como todo cadáver que no ha sido embalsamado, hervidero de gusanos sin cuento que deben la vida á la podredumbre. ¡Ojalá que conociéramos el secreto que asegurase la muerte sempiterna al cadáver de un *aevum*, mediante un procedimiento de momificación absolutamente mortífera y refractaria á toda generación espontánea! Mas desesperamos de llegar jamás á semejante fin de los días, fin que la voluntad no tolera, y no se vende en la botica del proceso del mundo este último elixir universal á pesar de sus variadas vasijas de sublimar y destilar [2].»

La teoría de HARTMANN relativa al proyecto de poner fin á este mundo mediante un acuerdo de la mayoría de los hombres se substrae, hasta donde nosotros alcanzamos, á un examen científico. No sabemos qué decir de ella. El materialista J. C. FISCHER observa que eso le hace el efecto de un coro de cien mil locos [3]. En el mismo sentido dice HENNE-AM-RHYN: «Desde el tiempo de Schopenhauer el pesimismo se ha puesto muy hueco, y más hueco aún desde que Eduardo von Hartmann se ha dejado tan atrás á Schopenhauer. No es lícito tolerar en el imperio de la razón y de la ciencia que se propague más esta tendencia insensata, que se atreve en su delirio á encarecer á la humanidad el *suicidio universal*. La quiebra moral de uno no debe por más tiempo servir de

1 *Revista Literaria*. (Revista bibliográfica alemana de tendencia católica.) Año I, 1876, pág. 483.
2 *Contingente á la filosofía de la historia*. Berlín, Duncker, 1872, páginas 84 y 82.
3 *Filosofía de lo inconsciente*, de HARTMANN. «Un ay! de dolor.» 1872, pág. 137.

norma á los que á sabiendas y espontáneamente se conforman con la suerte que les ha cabido naciendo hombres [1]». R. HAYM llama al aniquilamiento del mundo que ha de ser acordado por la mayoría de los hombres, «una idea fija de megalomanía metafísica [2]», y opina que se debería llamar *miserabilismo* al pesimismo. ¡Miserabilismo al hijo más apuesto de la civilización moderna!

Mucho tendríamos que observar todavía si entrase en nuestra tarea registrar por todos sus lados el ser primordial incubado por HARTMANN, y examinar la entidad de sus diferentes atributos. Sobre todo pediría un examen detenido la relación ó, mejor dicho, la disensión entre la voluntad y la idea. De todo lo que suceda en el mundo, la culpa la ha de tener la pobrecita voluntad, víctima de tantos y tan amargos desengaños; pero si alguna vez se hace algo que consuela, al punto figura en la cuenta á favor de la buena de la idea. Si bien todo pesar y desazón provienen de la naturaleza de la voluntad misma, siendo ella por su propio poder la que se maltrata de esa manera, y cae de un lazo engañoso en otro, todavía tendría razón en contestar á su aya la «idea» cuando ésta la reprende por su incurable imprudencia: «Será verdad que mía es la culpa de ser tan desgraciada; pero á no ser por ti no hubiera yo conocido mi desgracia.» Poco habría que objetar á la voluntad si ésta repudiase indignada á la idea porque, al dar le el contenido de que carecía, había perturbado la paz de su casa [3]. Pero renunciamos á ampliar esta indicación, pues que lo dicho basta para nuestro objeto.

507. El segundo haz de los errores que componen la filosofía de HARTMANN se refiere al *mundo*.

Según ya hemos advertido, SCHOPENHAUER había deducido su concepción pesimista del mundo, en primer término, de la naturaleza de la voluntad en éste manifestada, cuyo anhelo, semejante á una sed inextinguible, no tiene fin que pueda alcanzar, ni medida de sufrimientos que la pueda llenar. HARTMANN acude en confirmación de su teoría á la experiencia, á la que nos presenta sobre todo en las fases de ilusión. Veamos, pues, si el mundo, según la experiencia, es efectivamente tan negro como lo pinta el inconsciente. Como esta cuestión reclama por su naturaleza una inducción vastísima, opone grandes dificultades á todo el que pretenda resolverla. J. H. FICHTE dice con mucho acierto: «Si en la totalidad de seres sensibles y capaces de gozar que nuestra obser-

1 «Atalaya alemana» (*Deutsche Warte*), tomo IV, pág. 68.
2 «Anales prusianos» (*Preussische Jahrbücher*), tomo XXXI, pág. 250.
3 Así dice BAHNSEN (*loc. cit.*, pág. 143) el cual reconoce solamente una «voluntad que eternamente desenvuelta consigo misma, y dándose incesante tormento, se arrastra á sí propia de un lado para otro», en lugar de aquella «dualidad de voluntad y representación».

vación abarca la suma del dolor prepondera bastante, según la cantidad y la intensidad, sobre la suma del placer para pronunciar, conforme á este criterio, sentencia condenatoria sobre el mundo, ésta es una cuestión que jamás podrá ser resuelta, *y*, por tanto, es ociosa [1]. „ Lo que añade una dificultad, y muy grave, á las demás de que este problema está erizado, es la inclinación funesta del hombre á mirar al mundo objetivo por los anteojos de su talento subjetivo. Cual uno es, tal es su mundo. Tenemos por tan acertada esta observación, que podemos por conclusión, *a posteriori*, medir la extensión del extravío moral de la humanidad contemporánea por la multitud y extravagancia de desesperados pesimistas, que tanto abundan en nuestros días.

Contra los juicios concretos de nuestros pesimistas sobre diferentes cosas del mundo y sobre las condiciones de la vida humana puede objetarse mucho, y ya se ha levantado protesta por las partes más diversas. Entre otros muchos JÜRGEN BONA MEYER ha advertido de qué modo se adulteran en la filosofía de HARTMANN crecido número de afectos, como son la compasión, la caridad, el amor conyugal, el amor filial, para que salgan en la cuenta con mayor cantidad de tormento que de contento. Si bien la juventud, la salud, la libertad, la existencia desahogada no pueden ser sentidas como placer positivo, sino por modo de comparación, esos mismos bienes pueden, según el mismo autor, constituir una dicha objetiva en cuanto son un manantial perenne de satisfacción, y llegar por medio de la comparación á elevarse sobre el punto en que el placer es igual á cero, hasta el rango de sentimiento consciente. Además, dice, toda alma es afectada con más intensidad por la alegría que por el dolor; y por tanto, la alegría breve pesa más en la balanza de nuestros afectos que el dolor largo. También LUIS WEISS trata de mostrar que son insuficientes las diferentes razones empíricas con las que HARTMANN quiere probar el predominio del dolor en el mundo. La satisfacción no marca, según WEISS, ningún punto nulo, sino el punto más elevado del afecto; el trabajo voluntario y conforme á la naturaleza es alegría y dicha al corazón del hombre que conoce lo que le aprovecha. El diácono protestante J. P. WEYGOLD procura condenar el pesimismo desde el punto de vista en que se colocan las ciencias profanas, recordando en particular que el placer y el dolor, conceptos que hacen el papel principal en los argumentos de HARTMANN, no representan de ningún modo el estado normal y constante de la vida de los afectos, sino solamente modificaciones transitorias de la misma, comparables á las elevacio-

[1] *La concepción triste del mundo, y su razón de ser*, pág. 50. Leipzig, 187.

nes y depresiones de las olas que interrumpen la normal lisura de la superficie plana del mar; de suerte que el estado de la satisfacción más ó menos consciente llena una parte grande, y en hombres laboriosos tal vez la mayor parte de la vida [1].

JULIO DUBOC ha recordado al pensador berlinés cuántas veces la anticipación del placer abrevia el disgusto y constituye otro placer intenso siempre que el hombre tiene la seguridad de satisfacer en no lejano plazo un apetito vivo, y cuán grande es el gozo simple de la existencia, que se encuentra hasta en los enfermos. "La argumentación de Hartmann, observa este autor, se extravía entrando en el terreno de lo individual, que no tiene ninguna fuerza demostrativa, y por otro lado procura demostrar la tesis pesimista con generalidades vagas y aun desfiguradas. El conjunto es un juego de sombras para niños grandes. „

El hegeliano JUAN VOLKELT ha sostenido frente al pesimismo que el dolor mismo, cuando sirve de estímulo y acicate, comunica al ánimo la alegría del soldado que entra en la pelea brioso y seguro de salir de ella triunfante [2]. Esto será un poco recio; pero de todos modos, HARTMANN no ha sabido estimar en todo lo que vale la satisfacción que es compañera de todo trabajo conforme á la naturaleza del que lo ejecuta. Tampoco hemos de insistir mucho en la observación hecha por MAURICIO CARRIÈRE, de que el cansancio de los nervios disminuye no solamente el placer, como sostiene HARTMANN, sino también el dolor, haciéndolos menos sensibles; ni en la de R. HAYM, según la cual aquel mismo cansancio no aumenta en nada el pesar, y la relajación de la tensión de los nervios aún permite sentir siempre el placer de modo que retiñe, mientras que la vehemencia del dolor se mitiga [3]. No obstante, es cierto que los combates morales que se sostienen contra el pesar que trata de rendir nuestra energía produce por sí solo un sentimiento de alegría; esto sin tener en cuenta el gozo de la empresa atrevida y de la investigación trabajosa, el cual á menudo se experimenta aun bajo la presión de esfuerzos capaces de agobiar el cuerpo y el alma.

Bien que con estas y semejantes reflexiones tal vez no sea posible demostrar con evidencia que la suma del placer excede generalmente á la del pesar, por lo menos prueban que el cómputo de los pesimistas no descansa en ningún fundamento sólido. "No hay en esta tierra, dice LUIS SCHMID [4], vista que abarque con

[1] *Crítica del pesimismo filosófico*. Leyden, 1873.
[2] *Lo inconsciente y el pesimismo*, 1873, pág. 27 y siguientes.
[3] *Anales prusianos*, 1873, tomo XXXI, pág. 264 y siguientes.
[4] *Revista literar. c.* 1876, pág. 390.

una sola mirada la totalidad de los hombres, tiempos y países para poderse establecer un balance, no ya exacto, sino aproximado, entre la suma del placer y la del dolor, siendo tan diversas, tan intrincadas y tan mudables las dichas y desdichas humanas; ni para conseguirse mediante la observación y el cálculo, como exige el método científico de inducción, el conocimiento seguro y preciso de la relación que entre ambas sumas existe. En más dificultades tropezaría quien intentase descifrar el mismo problema con respecto al reino de los animales.„ En el terreno de la experiencia no es posible demostrar el pesimismo; pero tampoco será dado refutarlo con certeza absoluta mediante razones empíricas.

Hay otra cuestión que enfrente del pesimismo debe ser suscitada y discutida. ¿Es, en efecto, el criterio *eudemonológico* [1] el más alto á que puede ajustarse la estimación de lo que vale ó no vale la vida en el mundo? En otros términos: ¿Consiste el fin principal del mundo en despertar un sentimiento de placer en los hombres? Dios creó el mundo porque quiso manifestarse fuera de sí. El primer fin de la creación, el cual debe ser conseguido siempre y en todas partes, es la manifestación de las perfecciones divinas en cierto grado. Además, la criatura dotada de conciencia está destinada á encontrar su satisfacción en el cumplimiento de aquel fin primario. De ahí la voz de la naturaleza, aquel instinto interno que impulsa al hombre sin cesar á buscar su felicidad. La felicidad es un elemento *secundario*, aunque naturalmente ligado á la consecución de aquel destino del hombre. Esto es lo que nuestros adversarios no tienen en cuenta, contentándose, para medir el grado de satisfacción que á su juicio el hombre alcanza, con comparar entre sí las sumas de placer y dolor que pretenden haber calculado. Con verdadero acierto J. H. Fichte insiste en la verdad de que solamente por una norma ético-metafísica, que es la única objetiva y universal, puede determinarse cuanto bien y cuanto mal haya en el mundo [2]; que la actividad harmónica, la virtud y la religión son los bienes que satisfacen siempre y en todas partes, constituyendo una fuente perenne de contento y felicidad para todo hombre [3]; que en realidad de verdad la existencia finita como tal no es reprobable ni digna de lágrimas y maldiciones, sino su evolución perversa y contraria á las intenciones del Criador, causada libremente por las criaturas. Ciertamente, la condición inmediata sensitiva del hombre es un estado imperfecto que debe ser superado en combate varonil; pero *puede* ser dominado, y en

[1] *Eudemonía*, palabra griega, significa *felicidad*.
[2] *La concepción teísta del mundo*, pág. 194 y siguientes; pág. 257.
[3] *Loc. cit.*, pág. 264 y siguientes.

siéndolo tornarse para el hombre en manantial de dicha lo que hubiera podido hundirle en el abismo de la desgracia [1].

Edmundo Pfleidner es del mismo parecer, pues opina que tanto enfrente de la deificación optimista como de la satanificación pesimista del mundo debe tomarse al hombre como *hombre;* esto es, no solamente como ser *sensitivo*, sino también como ser á quien incumbe el cumplimiento de *deberes;* que el pesimismo podrá tener aplicación al hombre puramente sensual, sí, pero no al hombre ideal, iluminado y dominado por la noción del bien y la religión [2].

E. von Hartmann hace, naturalmente, también la tentativa de mostrar que una vida ajustada á los preceptos de la religión cristiana no lleva consigo más que desdicha y descontento. Mas en esto juzga como un salvaje que viene desde su selva por vez primera á una ciudad moderna. Donde habla del desasosiego y la desdicha que van en compañía del vicio, sus palabras son conmovedoras, porque parece hablar por experiencia, y nos inclinamos á creer lo que afirma; pero cuando discurre sobre la desdicha de la virtud y resignación cristiana, quisiéramos invitarle á hacer una prueba antes de pronunciar su fallo. Si no se atreve á tanto, á lo menos nos permitirá que le invitemos á callar, y que demos más crédito á los que hablan de estas cosas después de haberlas experimentado. Estos declaran con la mayor unanimidad que aun el cumplimiento de los deberes más graves de la vida cristiana dejan el ánimo consolado y contento. "Nuestro filósofo pesimista, dice Luis Schmid, rebaja demasiado el valor de una buena conciencia y del consuelo religioso. No son estrellas que alumbren pasajeras la noche de las desdichas humanas, sino bienes *duraderos*, y más duraderos que otro alguno. Los placeres sensibles desaparecen con el día y la hora que los trajo. Hasta los poderes ideales del arte y de la ciencia pierden su virtud de procurarnos momentos dichosos cuando nuestra salud física y espiritual está quebrantada; el poder de la buena conciencia y de las ideas religiosas consuelan aun cuando es ineficaz todo otro consuelo [3].„

No resta, pues, de todo el pesimismo más que una verdad que podemos enunciar empleando palabras de R. Haym en un sentido muy distinto, ó sea diciendo que "la vanidad de todos los bienes mudables excita en el hombre el deseo de un bien inmutable„. "El pesimismo, dice Hettinger, es una protesta horrorosa contra el epicureísmo de nuestros libertinos, una prueba de la miseria

[1] *La concepción teísta del mundo*, págs. 200, 229 y siguientes.
[2] *Revista literaria*, tomo II, 1876, pág. 389.
[3] *Loc. cit.*, tomo I, 1876, pág. 389.

de aquellos que "son sin Dios en este mundo„ (Ephes., II, 12), y por tanto, "sin esperanza„ (Tesal., IV, 12), y un testimonio de la seriedad de la concepción cristiana del mundo, siquiera con sus máximas no pueda el pesimista dar consejo ni auxilio á los desgraciados.„ Y un poco más adelante: "Lo que hay de verdad en la Filosofía de lo inconsciente está desfigurado, exagerado y convertido en caricatura horriblemente blasfema. A podredumbre huele aquel libro, en el cual la razón enajenada perora delirando; el pensamiento, puesto al servicio de inauditos sofismas, prepara su propia sepultura, y desvanecidas todas las esperanzas, la desesperación apaga el hacha, maldiciendo á Dios y á toda existencia [1].„ Cierto los pensadores cristianos tienen los ojos abiertos para ver los males y desdichas del mundo, y colocados en la atalaya de la revelación cristiana hasta aciertan mejor á verlos y medir toda su profundidad que aquellos que allá abajo son arrastrados por la corriente del mundo. Con lamentaciones conmovedoras lloran la miseria del mundo; pero nunca olvidan que es obra del poder y amor de Dios, que no ha consentido el mal sino porque su sabiduría infinita sabe sacar bien de él. "Si los Santos lo llaman todo vanidad, se refieren solamente al polvo que la debilidad é imprudencia de los hombres ha esparcido sobre las obras de Dios; pero en medio de sus lamentaciones reconocen como buenos é indestructibles en su bondad el cielo y la tierra, y el propio ser del hombre y el mundo entero. Hasta en toda acción mala encuentran algo que no está del todo sujeto al dominio del pecado. Creen en un Criador y gobernador del mundo, y seguros de su sabiduría y omnipotencia, creen que no consentirá nunca que el mal establezca en él un imperio absoluto. No pierden siquiera la fe en los hombres, pues confían que el poder de Dios es poderoso á transformar aun al más perverso en hijo de su amor [2].„

508. Por lo que atañe en último lugar á aquel punto que es como el nudo de la discusión, á saber, el *monismo* ó la afirmación de que todo es uno, debemos decir unas cuantas palabras sobre la vanidad del argumento con que el filósofo de lo inconsciente procura sustentar la absoluta identidad de todo lo existente. Podemos ser muy breves, porque la idea de HARTMANN es todo menos que nueva, siquiera la forma que para expresarla emplee tenga cierta apariencia de novedad.

Como muchos lo hicieron antes que él, HARTMANN distingue el aparecer y el ser diciendo que la conciencia no tiene que ver nada con el ser, sino aplicarse solamente á la apariencia superficial ó no

[1] *Apologia*, 5.ª edic., pág. 486 y siguientes.

[2] P. A. M. WEISS, O. P., *Humanidad y humanismo*, pág. 570. Friburgo, 1899.

substancial; el ser, empero, pertenece todo entero á lo inconsciente. Ya se ve que no se maneja mal que digamos, puesto que los adversarios de la doctrina del todo-uno suelen tomar su más fuerte argumento de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, según la cual consta en primer lugar que en los diferentes hombres existen muchos y diversos seres (agentes), y que, de ser así, el Goliat monista ya estaría derribado por tierra. Que hay muchas conciencias, es demasiado claro para que ni el inconsciente berlinés se atreva á negarlo. "En cuanto á las conciencias, dice, hemos contestado á la pregunta de si nos las habemos efectivamente con *varias* cosas y no con una, en conformidad con la experiencia interna (pase por *lapsus calami* lo de las *cosas*, porque, de entenderlo así como lo dice, el filósofo mismo hubiera cortado la rama en que estaba sentado), la cual nos enseña que la conciencia de Pedro y de Pablo, de los ganglios cerebrales y de los del bajo vientre, no son una, sino varias y diversas [1].„ Está bien, aunque debería el señor HARTMANN haber dejado de aludir á los ganglios de su cerebro y bajo vientre, por si está convencido de que en esos sus importantes órganos no hay otra conciencia que la única de que dispone (á no ser que sea la de una tenia ú otro huésped cariñoso del organismo humano). Ahora, si pudiéramos atrevernos á afirmar que todas las conciencias se hallan totalmente fuera del ser verdadero, al modo de los muñecos de un organillo que bailan fuera de la caja que encierra las cuerdas, habría lugar para el todo-uno. Y así lo hace nuestro organillista. Lo inconsciente que él toca está, como verdadero, muy por debajo de todas las conciencias. Por supuesto la experiencia interna de ninguna conciencia sabe decir nada sobre lo inconsciente. "Nadie conoce por medio directo el sujeto inconsciente de su propia conciencia; todos le conocen únicamente como causa psíquica, por sí desconocida, de su conciencia. ¿Qué razón puede tener para afirmar que esta causa desconocida de su conciencia sea otra que la de su vecino, quien tampoco conoce lo que es en sí la suya? En una palabra, ni la experiencia interna ni la externa nos suministran ningún indicio que pueda auxiliarnos en decidir esta importante alternativa, la cual sigue, por lo tanto, siendo cuestión abierta.„ ¿Hay lugar para el todo-uno? Escuchemos ahora de qué manera es introducido en él: "En tal caso empieza á regir primero la máxima de que los principios no deben ser multiplicados sin necesidad, y de que, á falta de experiencia inmediata, hay que atenerse á las suposiciones más sencillas.„ Si contasen al Estagirita con qué audacia se osa utilizar á favor del monismo aquel prin-

[1] *Filosofía de lo inconsciente*, pág. 525.

cipio por él establecido (de que no se deben multiplicar las cosas sin razón), el sabio viejo se volvería enojado del otro lado en su tumba, ó por lo menos haría un gesto enérgico de indignación. Encontrámonos aquí otra vez con las famosas "tendencias á la unidad de la razón humana„, el *simplex sigillum veri*, del cual nos hemos ocupado arriba (núm. 478) con harto detenimiento. Pero sigamos acompañando al inconsciente. "Conforme á esta máxima, deberá suponerse la *unidad* de lo inconsciente mientras los adversarios de esta suposición más sencilla no hayan cumplido con su deber de probar la verdad de la aserción contraria. Pero todavía no conocemos ninguna tentativa hecha en este sentido.„ Si el señor de HARTMANN nos dijese la verdad en lo que dice en la última frase, le aconsejaríamos se dejase de filosofías. Porque los ensayos de refutación del monismo son tan antiguos en la historia de la Filosofía como el monismo mismo. Mas eso no fué sino hablar por hablar. Como tesis contraria á la suya pretende reconocer únicamente aquella de HERBART: "Cuanto es la apariencia, tanto es el indicio de ser.„ la cual desecha él observando: "eso no demuestra más que la *variedad*, pero no la *pluralidad* del ser, puesto que es sabido que una misma cosa se presenta las más veces de modo muy diverso vista por distintos lados.„ Luego, así como un mismo paisaje ofrece distintos aspectos, según la diferencia del punto desde el cual se le mire, así los diferentes hombres no son más que muchos lados del mismo ser. Otro ejemplo es éste de la increíble ligereza con que la ciencia criminal de nuestros días rechaza las más graves verdades. El sentido de la verdad y de la virtud lo han proscrito... Mas no perdamos nosotros la tranquilidad de ánimo que exigen las discusiones científicas. Tenemos, pues, que no hay muchos seres, sino solamente muchos lados del ser uno. "Que es efectivamente mucho más sencillo admitir la unidad inmediata del ser, apenas es menester demostrarlo, puesto que entonces tenemos que tratar solamente de las relaciones del agente á sus operaciones y de la acción recíproca de las operaciones de *un mismo agente*, mientras que la suposición opuesta nos precisaría á discutir las relaciones de diferentes agentes á sus operaciones respectivas, y además las que tienen *entre sí* los agentes y sus operaciones, reconociendo esta última clase de relaciones como totalmente inexplicable, ó explicándolas mediante el recurso á relaciones totalmente inaccesibles á nuestra inteligencia, y por tanto, indiscutibles, que pudieran existir entre esa pluralidad de agentes y lo absoluto, que está por encima de ellos y en sí los comprende á todos.„ Y nada más apurada está la argumentación de HARTMANN. ¿Qué habremos de decir?

Primero debemos protestar contra semejante modo de sustituir

el punto en cuestión con otro de alcance harto diverso. No se trata de averiguar qué sea lo más sencillo, sino lo que es real y verdadero.

Además, nuestro moderno enderezador de entuertos saca de esa premisa con tanto denuedo sentada que cuando él escribe sus blasfemias, y cuando algún malvado atenta contra la vida de S. M. I., y la *casta diva* se pasea por las nubes, y el hombre de sangre y hierro [1] truena en el Parlamento, y el bonzo japonés se abre las tripas, y el pensador taciturno [2] traza sus planes de guerra, y los socialistas cierran los puños en los bolsillos, y STOECKER [3] va á Londres para asistir al centenario de Lutero, y un nuevo cometa aparece en el firmamento, estas acciones no son de agentes *distintos*, sino acciones distintas de un mismo *agente*. ¡Ateos y devotos, locos y filósofos, bribones y gente honrada, no son *muchos* agentes, sino muchas acciones de *un mismo agente*, un mismo ser visto por diferentes lados! No hay más que coger bien de los cabellos á esta idea para convencerse, efectivamente, de que es inútil mirar al monista que produce semejante resultado haciendo sus manipulaciones en los dedos. Cuando un matemático, cuyas exposiciones deslumbran por lo metódicas, saque de ellas un resultado que da al traste con la tabla pitagórica, exigiendo seriamente que se lo demos por bueno, le suplicamos se sirva revisar su cálculo; y si se niega, ya sabemos qué pensar cómo está de salud. Y cuando un filósofo pretende hacernos creer que es engañosa la intuición inmediata, y falaz el juicio evidente con que todo hombre que usa de su razón atribuye las obras, pensamientos y voliciones de diferentes hombres á éstos mismos como agentes distintos unos de otros; que los diferentes hombres no forman más que los muchos lados de un mismo ser, al modo de los lados de delante y de detrás, y de la izquierda y de la derecha de un *mismo* hombre; que no son más que diversos fenómenos de un ser todo-uno, al que todo lo que sucede debe imputarse, y no á aquéllos, porque el todo-uno es sólo el que obra, piensa y quiere, á ese filósofo le rogamos igualmente que someta las operaciones de su inteligencia á una revisión, ó mejor á una corrección radical.

Que en la idea monista ha sido utilizado un fragmento de verdad, ya lo hemos dicho en más de un lugar. La verdad es que las cosas creadas se hallan en transcendental dependencia respecto de Dios, causa primordial de todas las cosas. Esta dependencia es grande, en cierto sentido más grande que la dependencia de una

1 Bismarck.
2 Moltke.
3 Agitador antisemita, antiguo predicador de la Corte de Berlín.

acción, ó en general de un accidente, respecto de la substancia activa.

No obstante, es una dependencia *de índole muy distinta*. El accidente no posee ser propio (*esse accidentis est in esse*), pues no es sino porque es inherente á la substancia. Las cosas creadas, empero, poseen actividad propia (por lo cual, entre sabios é ignorantes, los hombres son considerados como "autores„ de ciertas acciones buenas ó malas), y, por lo tanto, un ser propio; Dios se lo ha dado y se lo conserva. El accidente no es en sí sino *en* la substancia; las cosas creadas, empero, son *en* sí mismas, aunque son hechas *por Dios*. De creer á HARTMANN, todas las cosas, animales y hombres, serían en la causa primordial del mismo modo que las acciones, operaciones ó funciones son en la causa agente, ó, en general, como los accidentes son en la substancia. Ahí está el error. Desde luego es risible que el filósofo de lo inconsciente afirme que obtendríamos una idea más sencilla de las cosas admitiendo que no son más que acciones de un mismo agente el ladrón y el polizonte, el asesino y el príncipe contra cuya vida atenta el malvado. A los problemas que la contemplación del material científico efectivo arroja, se juntaría entonces otro nuevo y absolutamente irresoluble, y sería éste: ¿cómo es posible que lo inconsciente se tire de sus propias narices de manera tan loca y horrible? ¿Quién puede creer que muchos hombres no sean más que muchas operaciones de una sola cosa? Si no he de fiarme de la experiencia, que me dice con evidencia forzosa que yo soy un agente distinto de mi amigo y de mi enemigo, ¿cómo habré de dar crédito á la facilidad con que me persuado que dos y dos son cuatro, y no cinco?

509. Bastaría ya de observaciones críticas si no asaltase ahora á nuestra mente otra duda harto grave. Pasmados de la inaudita rapidez con que la Filosofía de lo inconsciente se ha difundido en nuestros esclarecidos tiempos, ¿no hemos de creer que, dada la perfección de nuestra cultura material y el desarrollo grandioso de la ciencia moderna, esta circunstancia es un testimonio de los más serios é importantes á favor de la verdad de aquella Filosofía? ¡A fe que éste es un fenómeno sorprendente! ¡En medio de nuestra época, desvanecida con sus adelantos, en el centro de la admirada ciencia alemana, surge la sombra lóbrega de un mundo subterráneo y os revestida de honores divinos! Aquello que ha dicho HARTMANN, "que el reflexionar sobre las razones por las que hombres ingeniosos han sido inducidos á establecer teorías erróneas es más fecundo que la crítica„, puede alentarnos solamente á indagar las causas del fenómeno que nos maravilla, porque esperamos hallar nuevos puntos de vista desde los cuales podremos juzgar con más acierto á esta Filosofía.

Un escritor francés [1] opina que la culpa de la rápida propagación del pesimismo la tiene el estado de desesperación á que ha llegado en precipitada carrera la filosofía idealista, hija de la *Crítica de la razón pura*. Pero es el caso que el pesimismo ha avasallado los ánimos aun en clases muy diversas de aquellas donde hace sus estragos la filosofía alemana.

Acaso el monismo de HARTMANN es deudor de su asombroso éxito al "método científico natural„ que emplea. Cierto es que nuestro pensador ha utilizado en su construcción filosófica mayor riqueza de interesantes hechos naturales y atinadas observaciones que ningún otro filósofo entre los alemanes. Como eligiese lo inconsciente (y no, como sus predecesores alemanes, la esfera estrecha de lo consciente) por material de que elaborar su sistema, se vió en el caso afortunado de interesar al *dilettantismo* científico natural, puesto en moda hacía poco. Muchos lectores, pobres de ideas ó demasiado perezosos para reflexionar, pero que al fin se pagaban de ilustrados, se dejarían aturdir por el aparato científico lo bastante para tragar las ruedas de molino del inconsciente. En realidad, HARTMANN no ha demostrado con su método científico más que esto: *En todo el imperio de la naturaleza todas las cosas y todos los sucesos tienden inconscientes á un fin, y el hombre padece un desengaño amargo si busca su satisfacción en las cosas de esta tierra;* verdades ambas que pertenecen á las tesis capitales de la filosofía antigua. Volvemos, pues, á preguntar: ¿De dónde el grandioso culto á lo inconsciente?

Caeríamos en un error si no buscásemos las razones más profundas y decisivas de las aberraciones del espíritu humano en el *pensamiento*, y no en la *vida*. Aquello que FICHTE decía de sí mismo: "todas mis convicciones han nacido de mi corazón, y no de mi entendimiento„, puede aplicarse con el mismo derecho á todos los que intentan "fundar„ nuevas filosofías. Nada hay que justifique el hacer una excepción de esta regla en favor de HARTMANN y de sus secuaces. Según hemos visto, los dos rasgos principales de su fisonomía filosófica son la *adoración panteísta de sí mismo* y la *desesperación pesimista de sí mismo*. No es nada difícil descubrir las raíces de semejantes frutos. Cuando pensadores que se elevan sobre el nivel del vulgo buscan la satisfacción de su anhelo de felicidad en los goces rastreros de esta tierra, por no tener valor y humildad suficientes para aceptar los sacrificios y las mortificaciones inseparables de todo intento de entrar en posesión de la verdad, todo se junta para arrastrar los orgullosos al panteísmo. No debiendo esperar nada del Dios de los cristianos, piden una res-

1. TH. RIBOT, en un libro que intitula *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, 1874.

puesta á las preguntas que les proponen su razón y su conciencia. El ateísmo vulgar y el materialismo estúpido no satisfacen sino á quien no siente necesidad de especulaciones. El monismo es el que más eficazmente ayuda. Cuando uno cree poder decirse á sí mismo que es un fragmento ó un fenómeno de la Divinidad, enmudecen las acusaciones que su conciencia levanta contra él por lo pasado, y se goza en la ilimitada franquicia para lo por venir; una provisión de ideas deslumbradoras viene á ocultar á ojos propios y ajenos el pantano cenagoso de la vida real. Esta es la razón por la que el monismo panteizante ha sido siempre la filosofía predilecta de libertinos "ingeniosos„. La filosofía de HARTMANN es sumamente favorable á las tendencias del monismo. En lugar de romperse los dientes al tratar de hincarlos, como los demás panteístas alemanes, en la *conciencia*, se llega á lo inconsciente. Allí tiene un escondrijo de suyo bastante espacioso y aun obscuro para dar cabida y albergue á todo lo que se ofrece, pero también muy á propósito para ser ampliado hasta alcanzar las proporciones panteísticas del todo-uno; de suerte que la conciencia es reducida á la condición de mera apariencia. Este es el modo más cómodo de librarse de la enojosa responsabilidad moral de sus obras y omisiones. No hay libre albedrío, porque "el taller de la *voluntad* está en lo inconsciente„ (pág. 227). Acabóse la libertad, acabóse todo; porque "el elemento ético del hombre está anegado entonces también en la tenebrosa noche de lo inconsciente„; la moralidad y la justicia pertenecen solamente al mundo de los fenómenos, no al de la realidad esencial (págs. 639 y 331). "La injusticia, el mal, la inmoralidad, etc., todo esto es un mal necesario é inevitable á causa de la individuación.„ "La moralidad y la justicia no son ni serán jamás otra cosa que ideas que tienen importancia únicamente con respecto á la conducta de los individuos, esto es, que dejan de tener significación no bien se las aplica al todo-uno inconsciente.„ "Y pues la inmoralidad es un mal inevitable, pedir que Dios mismo administre por modo directo la justicia es un desatino de los teólogos„ (pág. 164). ¿Qué más hemos de pedir, amigos?

510. Esta, pues, es la *primera* razón que explica el origen y posperidad de lo "inconsciente„. Pero hay otra. Las gentes que del modo predicho tienen amoldada su filosofía á su vida, no absteniéndose de ningún goce terrenal por respetos morales, es fuerza que algún día sean presa del más acerbo desengaño, y su ánimo sea invadido de aquella *honda melancolía* que tantos espíritus "fuertes„ desahogan en lamentos conmovedores y desesperados. "No hay don más funesto para los individuos que el de la ingeniosidad, puede decirse entonces con las palabras de HARTMANN, porque los ingenios, no por gozar de cierta dicha externa, dejan de ser

jamás los que sienten la miseria de la existencia más profunda y fatalmente.„ Hoy día la melancolía no está ya circunscrita á los ingenios, sino que es una epidemia que se ceba en los hombres de ilustración algún tanto "profunda„, y en las obras de HARTMANN se presenta con los síntomas de paroxismo verdaderamente demoníaco, porque la suerte que corre su Dios sería por demás trágica si no fuese tan horrorosamente infernal. Aquel no es ningún Ayax luchando con el hado, sino la imagen de un Lucifer crujiendo los dientes. ¿Tendrá aplicación á HARTMANN y sus adeptos el proverbio *cual uno es, tal es su Dios?* Sabido es que, según otro apotegma procedente de la esfera cristiana de ideas, el impío es una imagen de Satanás en miniatura, y lleva ya aquí abajo un infierno en el pecho. Resistímonos á aplicar esta palabra muy dura á nuestro filósofo—aun al impreso y colmado de alabanzas, único de quien nosotros nos ocupamos. Pero él mismo nos alienta á ello diciendo (pág. 750) que profesa una filosofía ó modo de ver las cosas del mundo "que al corazón contraído de congoja le hace helarse de terror, romperse de desesperación ó derretirse reblandecido de melancolía„; "en el alma, empero, susceptible de sentimientos humanos, de una naturaleza templada más varonilmente„—y al escribir esto el autor pensaría ante todo en sí mismo—"causa una indignación santa (?), un coraje que aprieta los dientes, un severo y desapasionado enojo del Carnaval de locos de la existencia; enojo que, andando el tiempo, se convierte en un humor mefistofélico, como el que alguna vez tienen los reos en capilla, el cual, con compasión medio reprimida y burla medio desatada, pero con igual ironía soberana, mira así á los que padecen la obsesión de la felicidad como á los que se derriten en llanto á la vista de propias y ajenas miserias„; filosofía que hace, por fin, "que el ánimo, cansado de la lucha con el hado, trate de atisbar una salida por donde escaparse para siempre de este infierno, recuperando la libertad perdida„. HARTMANN no quiso describir con estas palabras sino el *fruto* de su filosofía; pero el que quiere recoger tempestad siembra por lo menos viento: podemos, por tanto, tomar las palabras transcritas como eco de los sentimientos que han alimentado esta filosofía. "Cada uno ve lo que lleva en el corazón.„

511. Otra tercera razón que explica la predilección del público ilustrado por el pesimismo, la hallamos en el *fundamento positivo* que la filosofía de HARTMANN suministra á la vida práctica, confirmando y sancionando la que suelen llevar los hombres de la civilización moderna; y cuenta que es inmenso el número de aquellos á quienes viene tal confirmación y sanción á pedir de boca. Si el hombre es una manifestación malograda de Dios, el cual se atormenta porque por ahí le da, parece que lo mejor sería pegar-

se un tiro, ó bien, en caso de que sea más del gusto de alguno, "negarse á sí mismo, conforme al consejo de SCHOPENHAUER, muriendose voluntariamente de hambre„. Pero no es así: HARTMANN ha sabido sacar en limpio que, de ordinario, es deber rigoroso "entregarse á la vida„ sin menoscabo de aquel humor de reo puesto en capilla. Pues conviene recordar que la vida consciente tiene por objeto el llevar á su término al mundo, que es el "infierno„, sirviendo para acumular tal cantidad de conciencia, á modo de materia explosiva, en el género humano, que con ella todo el mundo, esa evolución tristísima de "Dios„, pueda ser arrojado otra vez á la nada. Así como en el momento que la tripulación de un buque resolviese desesperada hacerlo volar al aire no sería laudable que alguno se ahorcase aparte, antes sería deber de todos preparar la muerte común por trabajo común, así la "redención futura„ del mundo no debe buscarse en la abstención de la vida, sino en la *entrega á la vida* (pág. 727). ¡Desesperad de la tierra, desesperad del cielo, pero á la vez entregaos con cuerpo y alma al proceso del mundo!

Con esta consigna el *instinto* (y todo lo que se sigue de él) está reintegrado en sus derechos, y proclamada como *táctica, la única acertada por ahora, la afirmación de la voluntad de vivir*, pues que no es posible prestar ningún servicio á la causa común del proceso universal absteniéndose y retrayéndose de él cobardemente, sino entregándose con todos sus afectos y potencias á la vida y sus dolores (pág. 765). Esto quiere decir: á pesar del desquiciamiento moral, á pesar del tedio y empacho, á pesar del amargo desengaño que se haya experimentado por centésima vez al apurar la copa del placer mundanal, habrá que volver á levantarla á los labios, así como el mosquito no deja de volver á la llama que tantas veces le ha chamuscado las alas. ¡Reconciliación completa con la vida! El fin á que aspira el suicida es bueno, pero éste yerra el camino. La regla debe ser que se fomente la conciencia universal viviendo como viven los demás. No obstante, dado que el proceso del mundo, esto es, la acumulación de conciencia que sirva de dinamita en el gran acto de la "redención universal„, requiere probablemente todavía muchos años para llevarse á cabo, el suicidio no deja de tener alto valor como *ejemplo raro* que, saludando al mundo con un *memento mori*, le haga presentir el término final de sus aspiraciones.

Más, generalmente hablando, la filosofía de HARTMANN es tal que, según ella, se puede "vivir„. Su *facit* práctico consiste en acomodar á las grandes proporciones de la existencia y de nuestra conducta general aquella socorrida treta que usan no pocos, de lamentarse de los malos tiempos y acariciar á hurtadillas el dinero

en el bolsillo. No tener que privarse de nada y establecerse con comodidad para fomentar en este valle de lágrimas el proceso del mundo; aceptar todo placer de manos de la naturaleza con el gesto desdeñoso de aquel que lo declara todo por miserable bagatela, y la vida por una estafa, y preciarse uno á la vez, sobre la palabra de HARTMANN, de muy sabio y muy sublime, ¿no ha de gustar semejante pesimismo á los vividores? Y cuando muchos hacen coro á esta música alegre del pesimismo, que anda cantando: *tres damas, madre*, se dice que "la filosofía pesimista se ha ido haciendo, en escala cada vez más extensa, propiedad común de las clases ilustradas de la nación alemana„ [1].

Si la Filosofía lograse todavía concebir como *sinrazón personificada* al principio primordial del mundo, contra el cual cierra su impotente puño el hombre engañado por los placeres del mundo y entregado á una desesperación diabólico-trágica, entonces habrían acabado de cristalizar en semejante filosofía el "enojo que aprieta los dientes„ y el "humor de reo de capilla„ lleno de rencor hacia Dios, que caracteriza las actuales corrientes del espíritu humano. Esto es lo que hace la filosofía de HARTMANN representando como "inconsciente„ aquel principio primordial, el todo-uno, vulgarmente llamado Dios, y ésta será la cuarta razón que explique la existencia ufana de la filosofía del pesimismo: es el espíritu antiteísta que domina en el mundo, el odio á Dios que en estos momentos revuelve á todos los elementos de la sociedad humana para rebelarlos y llevarlos á la guerra contra Dios y su obra, la Iglesia. Dios tiene de ser *irracional* ("desarrollándose ilógicamente, y en una fase posterior de su evolución, antilógicamente„); hay, pues, que negarle la conciencia. Pronto está el "dios„ que satisface las necesidades especulativas y prácticas del tiempo moderno: él es la *antítesis más radical* del Dios que enseña el Cristianismo.

El que estudie la Filosofía de lo inconsciente teniendo siempre presente la idea fundamental del autor, es difícil que contenga la risa á vista de la figura burlesca y aun chusca del dichoso ó desdichado inconsciente. Pero la cosa no deja de tener un lado harto serio. Cuando á un absurdo como la Filosofía de lo inconsciente se le pone en las nubes, es hora de reflexionar. También los tiempos pasados han visto aberraciones de la inteligencia, pero difícilmente ninguna que pueda compararse por algún concepto á la de HARTMANN. ¡Cómo debe andar en punto á verdades la moderna ciencia, y hasta dónde debe de haber bajado el pundonor moral en las clases que la cultivan, cuando rinde homenaje á una blasfemia

[1] Así lo dice DUBOC, *El Optimismo*, pág. 168.

tan horrenda que provoca las iras del Altísimo, como la Filosofía de lo inconsciente! No sería mucho que los amigos de la Ciencia desesperasen de sacar algún bien de su cultivo cuando observan que á pesar de los esfuerzos más heroicos y de los trabajos más serios, y á pesar de los resultados más brillantes de la investigación especial, poco más que nada aprovechan las verdades más importantes, y cuando ven cómo se glorifica á la naturaleza para recordar con HARTMANN que toda la existencia es una desgracia.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPITULO III

El monismo de la naturaleza.

§ I

La mónada naturaleza y el fundamento que se le da.

512. Incúmbenos todavía examinar una forma moderada del monismo que por su moderación misma no se opone tan de frente á la verdad como las formas hasta aquí discutidas. La doctrina á que nos referimos es aquella que renuncia á identificar la razón primordial de todas las cosas con el mundo, ó cuando menos no insiste con interés particular en semejante unidad panteísta, ó sea ateísta, sino que solamente sustenta la unidad substancial de todo el universo. Los pensadores que siguen esta tendencia no investigan especialmente si la mónada naturaleza comprende á Dios ó no. Mientras que algunos entre ellos se inclinan del lado del panteísmo, hay otros que reconocen explícitamente la substancia del mundo como esencia distinta y dependiente de Dios. Todos ellos, empero, están contentos con una substancia de la naturaleza con tal que sea una en esencia. Cuesta trabajo, y, digámoslo desde luego, es cuestión de exiguo alcance, el deslindar el monismo de la naturaleza del monismo absoluto, pues ya hemos dicho que algunos de sus representantes han insinuado en sus sistemas el panteísmo casi sin advertirlo; pero no sale éste á la escena, ni constituye un principio *esencial* del sistema.

¿Es cierto que la naturaleza de las cosas, tal como en realidad se observa, muestra propiedades que nos precisan, ó siquiera nos autorizan, á concebir á toda la naturaleza como un ser, una substancia, un organismo, de suerte que las substancias singulares,

tan horrenda que provoca las iras del Altísimo, como la Filosofía de lo inconsciente! No sería mucho que los amigos de la Ciencia desesperasen de sacar algún bien de su cultivo cuando observan que á pesar de los esfuerzos más heroicos y de los trabajos más serios, y á pesar de los resultados más brillantes de la investigación especial, poco más que nada aprovechan las verdades más importantes, y cuando ven cómo se glorifica á la naturaleza para recordar con HARTMANN que toda la existencia es una desgracia.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPITULO III

El monismo de la naturaleza.

§ I

La mónada naturaleza y el fundamento que se le da.

512. Incúmbenos todavía examinar una forma moderada del monismo que por su moderación misma no se opone tan de frente á la verdad como las formas hasta aquí discutidas. La doctrina á que nos referimos es aquella que renuncia á identificar la razón primordial de todas las cosas con el mundo, ó cuando menos no insiste con interés particular en semejante unidad panteísta, ó sea ateísta, sino que solamente sustenta la unidad substancial de todo el universo. Los pensadores que siguen esta tendencia no investigan especialmente si la mónada naturaleza comprende á Dios ó no. Mientras que algunos entre ellos se inclinan del lado del panteísmo, hay otros que reconocen explícitamente la substancia del mundo como esencia distinta y dependiente de Dios. Todos ellos, empero, están contentos con una substancia de la naturaleza con tal que sea una en esencia. Cuesta trabajo, y, digámoslo desde luego, es cuestión de exiguo alcance, el deslindar el monismo de la naturaleza del monismo absoluto, pues ya hemos dicho que algunos de sus representantes han insinuado en sus sistemas el panteísmo casi sin advertirlo; pero no sale éste á la escena, ni constituye un principio *esencial* del sistema.

¿Es cierto que la naturaleza de las cosas, tal como en realidad se observa, muestra propiedades que nos precisan, ó siquiera nos autorizan, á concebir á toda la naturaleza como un ser, una substancia, un organismo, de suerte que las substancias singulares,

los hombres, animales, plantas, piedras, deban ser considerados como partes de una sola cosa?

513. Hasta el antiguo milesio TALES han querido remontar algunos la doctrina de la mónada naturaleza, por cuanto enseñó que todo estaba lleno de dioses, debiendo de haber pensado, al decir esto, en la difusión de una alma universal por el mundo entero. Mas es probable que tenga razón ZELLER al expresarse acerca del particular de la manera siguiente: "Que Tales haya comprendido las fuerzas aisladas de la naturaleza y las almas de los seres individuales en la idea del alma universal, no puede presumirse, porque esta idea presupone que la infinita multiplicidad de los fenómenos sea reducida en la unidad en la noción del mundo, y que la fuerza eficiente sea distinguida de la materia y pensada de modo análogo al concepto del espíritu humano, no solamente en los seres individuales, lo cual no habría estado fuera del alcance siquiera de un modo tan sencillo de ver las cosas, sino también en todo el universo: determinaciones ambas que parecen salirse del horizonte estrecho de aquella filosofía primitiva [1]."

Algunos más visos de verosimilitud tiene el pensar que el obscuro HERÁCLITO haya llevado en su mente, aunque de modo vago, la idea de una mónada naturaleza. HERÁCLITO enseña que todo el mundo está dominado por la ley única de lo contrario; de suerte que toda la trabazón cósmica descansa sobre una tensión antitética, como sucede con las harmonías que brotan de las cuerdas tendidas en el arpa cuando las tocan las hebras tendidas á su vez en el arco; que lo concorde y lo discorde deben juntarse para que de todo se haga uno así como todo de uno. Lo divino es lo que engendra y quita los contrarios en la serie de sus mutaciones. Todo se une la Divinidad en la harmonía del conjunto; aun lo desemejante se junta con ella para la unidad; aun lo que á los hombres parece un mal es un bien para ella, y de todo se origina aquella harmonía oculta del mundo con la cual la belleza de las cosas visibles no puede compararse. Todo esto es la ley divina, á la cual todo está sujeto; la δίκη (justicia), cuyo estatuto nada en el mundo puede traspasar; la necesidad que domina en todo. El mismo orden del mundo, pensado como fuerza activa, se apellida la sabiduría gobernadora del mundo [2]. Empero la doctrina de HERÁCLITO justifica, por lo obscura que es, el sobrenombre que lleva su autor, particularmente si se considera que este filósofo suele expresar sus conceptos en giros poéticos.

---

[1] *Historia de la filosofía de los griegos*, tercera edición, tomo I, pág. 176.

[2] ZELLER, *loc. cit.*, pág. 546 y siguientes.

514. Con toda claridad aparece el monismo de la naturaleza en PLATÓN. Apoyándose en consideraciones de diferentes clases, PLATÓN cree descubrir desde su altura de águila un ser viviente y animado en la totalidad del mundo. A las siguientes líneas generales puede reducirse su raciocinio monista. Toda vez que el mundo había de ser sumamente perfecto según su idea, debió manifestar razón, lo cual no habría podido ser sin alma. Además, aquello que se mueve á sí mismo debe haber sido producido por Dios antes que lo que es movido por otro; por donde lo psíquico debe ser primero que lo corpóreo. Como en el hombre, también en el edificio del mundo el alma debe ser el elemento primero y dominante; la materia empero, el elemento posterior y sirviente. Cuando entonces contemplamos el mundo, se manifiesta en toda su disposición una finalidad tan sin excepción, y sobre todo una regularidad tan admirable en el movimiento de los astros, que no podemos dudar ya de la existencia de la razón gobernadora del mundo. ¿Y dónde habríamos de poner esta razón sino en un alma del mundo? Esta misma razón universal se manifiesta, por último, en nuestro propio espíritu; porque así como en nuestro cuerpo no hay nada que no proceda del mundo de los cuerpos, tampoco podría haber alma en nosotros si no la tuviéramos de un alma del mundo. El alma del mundo es necesaria para unir las ideas universales con los fenómenos sensibles, siendo como tal mediadora incorpórea como la idea, aunque se refiera á lo corpóreo; enfrente de la mutación regulada de los fenómenos del mundo ella representa lo estable, que introduce en el mundo medidas y leyes inconmovibles; no está por encima del mundo, antes habita como *alma*, como principio de unidad, en la inmensidad de los espacios, estando enlazada, como causa del movimiento universal, en este movimiento mismo. El alma universal es la fuente de todas las relaciones de número y medida; de ella procede toda harmonía en el mundo, así en la música como en el sistema de los cuerpos celestes [1].

En el sistema de ARISTÓTELES, el alma universal de PLATÓN queda reducida á "matemática." [2]. La mediación entre lo formal y lo material pierde unidad, vida, substancialidad, y ya no es más que la determinación de las cosas, ordenada según número y medida, la consonancia de las leyes bien definidas que están impresas

---

[1] Para más detalles consúltese á ZELLER, *Historia de la filosofía de los griegos*, tomo I, págs. 648-661. También en SAN AGUSTÍN encontramos la teoría del alma universal en algunos pasajes (lib. I *De consensu Evangel.*, cap. XXIII, núm. 35; *De Genes. ad lit. imperf.*, cap. IV, núm. 17; lib. I *Retract.*, cap. XI, núm. 4). A propósito de esto conviene recordar esta observación de SANTO TOMÁS: *In multis quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando.* (*Summ. Theol.*, I. q. 77, a. 5.)

[2] ZELLER, *loc. cit.*, II. a. pág. 630.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

en las cosas naturales. Contentóse por otro lado el Estagirita con haber encontrado en la *divinidad* distinta del mundo la razón de todo el orden y racionalidad que aquél revela.

Haciendo los *estoicos*, por su parte, morar á Dios en el mundo, resucitaron el alma universal, pero en forma panteística muy marcada. Dios es, según ellos, la fuerza activa y plástica de la materia, habitando en ella y unida á ella por unión esencial; el mundo es el cuerpo de Dios, y Dios es el alma, la ley universal del mundo, el cual forma un viviente inmenso, pero uno en sí, cuya alma racional es la Divinidad. En cuanto este alma ó fuerza es también corpórea, el estoicismo es materialista. Dios hizo salir de sí á la materia con necesidad forzosa en el principio del mundo, y volverá á incorporársela del modo como se traga uno un manjar.

515. No entra en nuestro plan el pasar revista á todas las ulteriores vicisitudes filosóficas del "alma universal". Dirijamos, pues, en seguida nuestra mirada á los tiempos modernos.

RALPH CUDWORTH († 1688) trató de defender las verdades fundamentales de la Filosofía cristiana, entre otras la Teología, contra los ataques de los sensualistas con erudición brillante. Interpretó la "entelequia", de ARISTÓTELES diciendo que por ella, ó bien por "naturaleza", había entendido un principio de unidad que anima á todas las cosas *(natura genitrix)*. En este sentido intentó también entablar ciertas relaciones con la teoría estoica de la naturaleza plástica con sus ideas prolíficas, apoyándose en la harmonía que reina en toda la naturaleza *(constantia, ornatus, aequabiles naturae cursus)*, lo cual pide un principio interno de dirección con la misma necesidad que el organismo ordinario [1].

Debemos hacer breve mención también de ANTONIO GÜNTHER. Según la teoría de este autor, como según la de HEGEL, todo el ser está destinado á llegar á ser pensante y esciente, de suerte que la conciencia de sí mismo sería la forma esencial de vida de todo ser. A la vez que el espíritu humano advierte en la conciencia de sí mismo que su ser vive sujeto á condiciones y límites, aprehende por consecuencia inmediata lo incondicionado, lo ilimitado, ó sea á *Dios*. Después se ve precisado á presuponer una causa real de muchas clases de fenómenos que sea distinta de Dios y del espíritu; tal es el *principio naturaleza*. Lo que HEGEL enseña de todo ser, lo afirma GÜNTHER respecto de este principio, del cual dice que es *un* principio, *una* substancia, con relación á la cual todas las producciones de la naturaleza sean como meros fenómenos. No obstante, el ser de la naturaleza, uno en cuanto al número, tiene al mismo tiempo el carácter de ser universal, y así vuelve á encontrarse todo en los diferentes sujetos, del mismo modo que el ser de hombre (la humanidad) es todo en cada individuo humano y puede ser predicado de todo individuo. Luchando por adquirir conciencia de sí misma, la mónada naturaleza se exterioriza, anegándose, sin menoscabo de su unidad numérica (!), en la pluralidad real, y desde este momento es unidad real en la pluralidad real. HEGEL tuvo razón, dice GÜNTHER, en hipostasiar el concepto lógico; sólo que debió haber limitado el concepto lógico hipostasiado á la substancia de la naturaleza con exclusión del ser divino y del ser espiritual. La naturaleza no es otra cosa que el concepto vivificado; este fundamento uno de la vida, el cual abraza los astros del cielo y las piedras de la tierra, las plantas y los animales, no es un todo acabado, sino naciente, *in fieri*, y que pugna por lograr conciencia de sí mismo, en un principio en estado de ebullición y ascensión de todos sus elementos, el cual alcanza en el hombre, donde es *psique*, la cima más alta á que le es dable llegar. A la *psique* desciende entonces desde otro mundo más elevado, el espíritu. Como el animal, el vegetal y el mineral, también cada *psique* humana, á la vez fracción, fenómeno y sujeto, no lleva en sí más que un fragmento de todo el fundamento de la vida de la naturaleza; en cuanto fenómeno, es un accidente de este fundamento de la vida; y en cuanto sujeto, lo lleva en sí todo entero é indiviso.

[1] *Systema intellectuale*, edit. Mosh., pág. 148 y siguientes.

GÜNTHER estuvo, sin duda, animado de las mejores intenciones cuando pretendió neutralizar el veneno del monismo proclamado por la filosofía alemana, combinándolo con la tradicional Filosofía cristiana. Su error consistió en creer que la verdad se hallaba en medio de la verdad y del error. A poco que se medite sobre las ideas del ingenioso pensador, se echará de ver que su sistema es una amalgama de palabras huecas y contradicciones inconciliables. ¿Cómo hubo de demostrar GÜNTHER que toda la naturaleza pugna por adquirir conciencia de sí misma? Antes de ponerse en camino la mónada de GÜNTHER, toma al mismo tiempo el carácter de abstracta indeterminación y de individualidad concreta. ¡Careciendo de partes, se extiende en partes sin perder su perfecta unidad!

516. Volvamos ahora á la contemplación de aquel monismo de naturaleza que trata de asentar sus cimientos, no en vanas especulaciones, sino en la observación y el estudio de la naturaleza real, pasando en silencio las descripciones de aquellos visionarios naturalistas que creyeron ver en la naturaleza un animal, de manera que las cordilleras se equiparan á los huesos, los ríos á las venas y arterias, la vegetación á la pelambre. Sabido es que la filosofía de SCHELLING fué muy fecunda en semejantes mitos en las cabezas de algunos naturalistas alemanes (entre los cuales se en-

cuentra LORENZO OKEN, que, por otra parte, tanto bien mereció de las ciencias naturales).

Cuando los físicos y químicos modernos, limitándose á la estera de su ciencia, tratan de explicar y calcular el modo de verificarse los fenómenos naturales, se figuran cada cosa como una multitud de moléculas, y cada molécula como una multitud inmensa de seres diminutos y separados entre sí; á éstos los pertrechan de diferentes propiedades con denominaciones fijas, según que las necesitan, y dejan también en los intersticios vacíos tomar residencia á no se sabe qué, lo cual no impide el movimiento de los átomos, antes debe considerarse como mediador principal de cuantos movimientos se efectúan en el universo mundo. He aquí la "fuerza„. En cuanto se suscita la ulterior cuestión filosófica del *quid* de las cosas, ó sea cuando se trata de elevarse sobre el respecto químico y físico de las cosas, pocos sabios hay que se contenten con la pluralidad atomística de él las con la fuerza que las impulsa, sino los más se acogen á su monismo, creyendo deber admitir un lazo más profundo que las una y contenga todas en una sola unidad. Opinan que una *pluralidad* absoluta de átomos no puede de ningún modo ser el sujeto de la determinada é indivisa regularidad, y del plan y designio que se manifiesta en todas las cosas naturales, y tienen ésta por la razón más excelente, ya para identificarlo todo con un ser uno, que llaman "Dios„ en sentido panteísta, ó "naturaleza„ en sentido monista, ya para considerar, á manera de HEGEL, á la "idea„ como lo único que tiene ser verdadero y real; á la naturaleza, empero, á causa de su dispersión "desenfrenada„, la tienen por apariencia fútil y vana, siquiera no atribuyan singular importancia á estas locuciones.

En vano buscaríamos entre los monistas de fecha reciente una exposición algún tanto detallada de su sistema del mundo, porque se contentan con desenvolver todos los seres vivientes, incluso el hombre, de una misma substancia viscosa protoplástica, apelando para encubrir lo irracional de este procedimiento al monismo como si éste fuera una cosa probada ó evidente. Tenemos que partir de un poco más atrás. Los dos conocidos físicos GUSTAVO TEODORO FECHNER y JUAN CRISTIÁN OERSTED, como representantes eminentes de las dos explicaciones que de la construcción del mundo suelen darse actualmente en las ciencias naturales, á saber, la atomística ó minimal, y la dinamística ó de continuidad, serán los más á propósito para darnos á conocer tan profundamente como deseamos el monismo particular que aquéllas enseñan.

512. FECHNER ha reunido, con más exactitud que ningún otro antes y después de él, las razones que pueden alegarse á favor de la teoría atómica tal como la sostienen los físicos; pero es demasiado pensador para buscar en semejante pluralidad una explicación filosófica de la naturaleza.

"La atomística moderna, dice, no halla vínculo en la materia ni lo busca en ella, pero sí *por encima* de la materia, en una ley que domina en toda materia, que rige sus movimientos y constituye la unidad de sus fuerzas, sin impedir que se reconozca el punto de vista superior del enlace de la existencia en una unidad *espiritual* [1].„ "Aunque muchas cosas se ligan mutuamente en el mundo, *Dios* es el que lo junta absolutamente todo en su lazo [2].„ "Indudablemente la atomística, como las ciencias físicas en general, de las cuales es una rama, lleva consigo el peligro de perder de vista á Dios y á lo que tiene relación con Dios, en aquel que olvida que la atomística y la última trabazón del mundo *material* no toca á la *unidad ideal*, al *remate* ni á la *esencia de las cosas*, ó bien en el que descuida ó cree excluído uno por lo otro [3].„ "Aquello que existe por sí sólo no es nada que tenga existencia *fuera* de toda esta apariencia, sino que es la totalidad que encierra toda esta apariencia en sí misma, y no lleva ni prueba su existencia sino en la conexión de los fenómenos [4].„

Partiendo del concepto de *fuerza*, FECHNER llega al mismo resultado. Encuentra que la fuerza tiene por fundamento una ley, y más profundamente una razón de la ley, esto es, un elemento determinante (al modo de aquel que los peripatéticos llamaban forma). "Si en alguna parte reside la fuerza, es en la ley [5].„ "La teleología es inmanente en el sistema de las fuerzas ó leyes del mundo [6].„ Juzga que no tiene importancia ninguna la distinción establecida entre el mundo orgánico y el inorgánico, "por cuanto se puede concebir el mundo entero como relacionado con un Dios consciente, y las ideas teleológicas, en cuanto pueden considerarse como eficaces, no pueden llegar á serlo sino en el sentido de la legalidad vigente„ [7]. En todo el mundo cree descubrir una tendencia eficaz en dirección á lo mejor, para lo cual "las fuerzas materiales sujetas á la voluntad han de entrar en juego, por cuanto tienen que modificar las condiciones de las bases materiales de la fuerza espiritual en el sentido de las tendencias que ésta les imprime, con atención á la índole teleológica de las fuerzas naturales„ [8].

---

1 *La atomística física y filosófica*, tercera edición, pág. 83.
2 *Loc. cit.*, pág. 83.
3 *Loc. cit.*, pág. 92.
4 *Loc. cit.*, pág. 122.
5 *Loc. cit.*, pág. 121.
6 *Loc. cit.*, pág. 218.
7 *Loc. cit.*, pág. 130.
8 *Loc. cit.*, pág. 234.

"Nada impide poner la totalidad de todo cuanto acaece, y por consiguiente la causa real de todas las cosas y de todos los sucesos, en una conciencia única, eterna, ilimitada, la cual engendra de sí y vuelve á acoger en sí todo lo que aparece en el tiempo, y cuya unidad es el sostén, centro y nudo vital de todas las cosas [1]."

Exactamente las mismas ideas había manifestado FECHNER en su obra más extensa, que intituló *Zend-Avesta*. "Debemos atribuir, no á la profundidad de las cosas, sino á la superficialidad de nuestras miradas, el que algo no nos parezca bien acorde ni unido en el mundo [2]." Recuerda la ley universal de gravitación que abarca todos los cuerpos celestes aquí y á millones de leguas lejos de nuestro globo, así hoy como antes y después de millares de años, de manera que se mueven y giran siempre y en todos los lugares con arreglo á determinadas relaciones. "El acuerdo de la ley consigo misma no se rompe en la multiplicidad y variedad de las circunstancias y sucesos en que domina; no se desquicia ni se dispersa al singularizarse y concretarse de mil diversas maneras, como una planta no se fracciona al desplegar variedad lozana de hojas y flores." "La fuerza no obra sino en el sentido de esta ley." Después el investigador filósofo se eleva al establecimiento de una ley *suprema*, reconociendo en el dominio que ésta ejerce "un ser uno en sí, eterno, omnipresente y autor de toda realidad".

En resumen: el resultado de la expresión de FECHNER puede formularse diciendo: todas las cosas son contenidas en la unidad de una esencia por un solo ser, por una sola forma; la naturaleza es un cuerpo animado por el espíritu de Dios. "No hay ni en la naturaleza ni en nuestro cuerpo ningún intersticio en donde entre el espíritu de Dios para impulsar el movimiento de las palancas corpóreas de la naturaleza; nada hay, por mínimo que sea, cuyas veces pueda hacer el espíritu; pero todo el mecanismo corpóreo no tiene vida sin el espíritu, ni el mecanismo de nuestro cuerpo ni el de naturaleza; cada palanca baja y sube únicamente por ser una parte de toda la máquina animada. El espíritu no tira del carro de la naturaleza como caballo que va delante del vehículo que arrastra, ni lo empuja como un bulto de mercancías; si no hubiese alma, tendríamos una mole inerte que se descompondría como un caballo muerto [3]."

Podemos hacer abstracción en este lugar del sabor panteístico de la teoría de FECHNER, que lo que nos interesa es su modo de construir un monismo de la naturaleza partiendo de los hechos que ésta le suministra. También merece nuestra atención

1 *La atomística física y filosófica*, pág. 143.
2 *Zend-Avesta*, tomo I, pág. 358.
3 *Loc. cit.*, pág. 441.

—de paso sea dicho—el que el célebre físico se figura la relación entre su alma universal y el cuerpo del mundo casi del mismo modo que los peripatéticos concebían y representaban la que existe entre el cuerpo y el alma, la materia y la forma, en todo organismo.

318. Los naturalistas que no conciben, como FECHNER, el mundo de los cuerpos como compuesto de átomos discontinuos, sino, en el sentido de KANT, como un sistema dinámico uno y continuo, no se afanan por establecer la unidad del mundo. Representante insigne de esta tendencia es OERSTED.

Este sabio, que goza de reputación universal merced á sus numerosos descubrimientos (relativos á la pila termoeléctrica, al electromagnetismo, á la luz, etc.), hace descansar la esencia de las cosas exclusivamente en "las *ideas naturales* que en ellas se expresan y manifiestan, porque ninguna puede tener una esencia concluída y una en sí sino á condición de que todas las notas naturales en ella expresadas vengan á reunirse en un concepto esencial que llamamos su *idea*". La esencia de una cosa es, por lo tanto, su idea viviente; en las cosas sumamente diversas encontramos los mismos elementos; por ejemplo, la Ciencia ha demostrado que ciertas plantas venenosas y las que sirven de alimento sano no se diferencian muy mucho en cuanto á las substancias elementales de que están formadas, pero sí por el modo como éstas se han combinado en las unas y las otras, esto es, por las ideas naturales realizadas en ellas [1]. "Las cosas se encuentran en una transición continua de un estado á otro, en un génesis incesante, naciendo de las mismas substancias con auxilio de las mismas fuerzas; la materia misma no es otra cosa que el *espacio llenado mediante las fuerzas elementales*, lo que confiere á las cosas sus peculiaridades inalterables, y por lo tanto, las leyes conforme á las que son producidas; y como quiera que todas las leyes que rigen en la naturaleza constituyen é integran una unidad, todo el mundo viene á ser la expresión de una idea infinita y que lo abarca todo, la cual se identifica con una razón infinita que vive y obra en todo lo que existe [2]."

1 *El espíritu en la naturaleza*. Traducción alemana por Kannegiesser, pág. 23.
2 «Las ciencias naturales y la educación del espíritu» (*Naturwissenschaft und Geistesbildung*), pág. 8.—Para que se entiendan mejor los pasajes arriba transcritos, vamos á copiar algunos más de las obras de OERSTED. «Figúrome la razón eterna, infinita, en la cual están contenidas todas las leyes de la existencia; gracias á ella cada cosa tiene todo su carácter peculiar, su forma entera; pero aquello que da al ser á las cosas es la fuerza creadora; no por eso la razón y la fuerza, potencias creadoras ambas, son dos cosas distintas.» (*Las ciencias naturales y el arte poético y la religión*, página 64.) «Toda la naturaleza, con todo lo que en ella podiera parecer muerto ó mole inalterable, se revela como actividad á quien la estudia más profundamente.» (*Nuevas consideraciones sobre el espíritu en la naturaleza*, pág. 104). «Las leyes naturales son lo mismo que la razón en la naturaleza;

§ II

Refutación de los argumentos aducidos.

519. En el párrafo antecedente hemos explanado la significación del monismo científico-natural, y expuesto las razones con las que se le ha pretendido demostrar, y ya hemos advertido que encierra no pocas y valiosas verdades; pero, por más que reconozcamos éstas, no dejamos de desecharlo en cuanto sistema. Comencemos, pues, por extraer de él las afirmaciones que sin recelo podemos hacer nuestras.

Si estos expertos naturalistas no han perdido, á fuerza de hacer exactas observaciones relativas á los procesos materiales, la capacidad de apreciar la importancia del papel que hacen en la naturaleza *el orden, la ley* y *el fin*, demuestran que no se parecen á aquel matemático francés de quien cuentan que, después de haber leído una de las obras maestras de Racine, preguntó con un gesto despreciativo: *¿Qu'est-ce que cela prouve?* ¿Qué prueba eso? Están en lo cierto si les parece haber en el mundo todavía otra cosa que mutaciones materiales accesibles al cálculo. ¿O hemos de negar á aquellos elementos ideales y formales la realidad externa que no vacilamos en reconocer á la materia? ¿Hemos de concebirlos á lo KANT, como formas puramente subjetivas? ¿No debemos, por el contrario, reconocer que aquel determinado *así y no de otra manera*, sin el cual no se verificaría nada como debe, ni se alcanzaría ningún fin, tiene un fundamento real en la naturaleza lo mismo que el cambio de lugar y movimiento ligado con cierto ruido? Merece, pues, aplausos sinceros quien, contemplando la naturaleza con espíritu verdaderamente filosófico, no emplea la agudeza de su entendimiento solamente en calcular lo que está al alcance de los sentidos, sino que fija la vista del espíritu también en lo εὖ καὶ καλῶς, en la bondad y la belleza, según decían los griegos, ó

las leyes naturales del movimiento son verdaderas leyes de la razón; toda colección de leyes naturales nos parece tanto más ser una cadena de leyes de la razón, cuanto más perfectamente hemos acertado á penetrar en la naturaleza respecto de las mismas. Toda vez que la esencia de toda cosa consiste en el modo como se producen en ella los efectos, la esencia de toda cosa descansa en la razón que en ella se manifiesta, y como todas las leyes de la naturaleza juntas constituyen una unidad, el mundo es una unidad que abarca todas las cosas y las tiene necesariamente unidas entre sí. La razón es la esencia intrínseca del mundo. Lo que hemos llamado esencia de la naturaleza es un ser infinito, siempre presente y eterno, una razón omnipotente, autora y conservadora del mundo, el misterio grande de la existencia» (*Loc. cit.*, pág. 111.)—Téngase presente que estos pasajes son la versión española de la versión alemana del original de ÖRSTED.—(*Advertencia de la Traducción.*)

bien en la harmonía que realiza la naturaleza, sujetando todos sus recursos y fuerzas á un plan ideal. Este fué también el proceder de los pensadores antiguos.

Muy bien, además, que los beneméritos naturalistas en quienes aquí nos ocupamos traten de meditar en *las cosas mismas* la causa próxima y el sujeto inmediato de la conveniencia y del orden teleológico. Aun el pensador menos versado en este género de cuestiones debe convencerse, á poco que se entere de lo que pasa en ésta, de que las cosas mismas poseen una "naturaleza„, esto es, que tienen por razón de su propio ser una propiedad que las determina á ser así, y no de otra manera. Es posible que aun el hombre pensador no *repare* en esto; pero no lo es que con algún viso de razón *niegue* que el orden que reina en la naturaleza procede, al menos en parte, del seno más profundo de las cosas. Por cuanto reconocen este hecho, el grupo de naturalistas filósofos en cuya representación hemos hecho hablar á FECHNER y ÖRSTED defiende ideas perfectamente peripatéticas.

Hay aún más. Estos mismos sabios se han colocado también en una posición que impone respeto enfrente del materialismo, declarando que consideran la razón de la ley y del orden á que se ajustan las cosas como el elemento *esencial y principal;* la ejecución, empero, ó bien el lado *material*, como elemento *subordinado* á aquel otro. La razón de la disposición ideal domina á la razón de la ejecución mecánica. Así sucede donde quiera que hay ley y orden. No son el peón ni el albañil, en primer término, los que construyen la casa, sino aquel que les facilita los diseños conforme á los que han de edificar. La única diferencia que hay entre este símil y lo que con él queremos ilustrar, es que las obras de los artes y oficios reciben *de fuera* la forma adecuada á su fin, mientras que las cosas naturales llevan *en su ser más profundo* la razón de la ley y del orden á que se sujetan. Por lo demás, tanto en las obras de la naturaleza como en las de la mano ó del ingenio humano, la *forma* directiva es la que domina en la razón por la cual son lo que han de ser según su fin. Si SCHOPENHAUER no hubiese abusado tanto de la palabra "voluntad„, y si HARTMANN no hubiese escrito sus fantasías sobre la "idea„, sería lícito decir que los dos se habían aproximado á una verdad legítima al enseñar que la tendencia ó propensión á un fin constituye el carácter fundamental de las cosas naturales.

520. Después de esta observación preliminar, vamos á preguntar: ¿Qué tal nos parece la *unidad* en que los sabios á quienes nos referimos cifran el más precioso resultado de sus vigilias?

Que en la naturaleza ciertas cantidades de partículas de volumen están unidas en unidades de esencia, no es dudoso; antes es

un punto á que daba mucha importancia la filosofía peripatética, acentuándolo mucho en todo tiempo enfrente del atomismo y de otras teorías minimalistas. Unidad de esencia de esta índole debe haber siempre primero allí donde hay conocimiento, ó sea en el hombre y en el animal, porque un ser cognoscitivo es necesariamente uno (núm. 326). Además se supone con justicia en todo organismo una unidad de esencia. Porque aquella tendencia fundamental con la que, á pesar de los azares más diversos y de los obstáculos más variados, un organismo *se busca á sí mismo como uno* en todas sus partes y con todos los procesos químicos y físicos que en ellas se verifican; esta tendencia, que va mucho más allá del simple establecimiento del equilibrio á que aspira la molécula, no puede de ningún modo tener por sujeto una verdadera pluralidad de cosas; antes debemos presuponer en el fondo de todo organismo una unidad que traza su plan, que determina el orden de su desarrollo y domina como un todo en todas sus partes y en todas las funciones de sus partes.

Igualmente las ideas expuestas por los citados naturalistas conducen con necesidad á que debe reconocerse una unidad de esencia en el cuerpo químicamente compuesto (núm. 327). Es verdad que la Química se esfuerza, con celo laudable y éxito grandioso, á demostrarnos que la acción de las substancias compuestas se deriva de la acción de los elementos en ellas contenidos. Pero no es menos cierto que semejantes substancias ostentan un tipo natural con la misma constancia y del mismo modo que las substancias químicamente simples y específicamente distintas entre sí. ¿A qué deben esta peculiaridad típica? No basta para explicarla la simple reunión de las cualidades de los elementos. Con FECHNER debemos buscar la razón de aquel carácter peculiar de la molécula compuesta *por cima de* la materia en una ley que domina en toda la materia rigiendo sus movimientos y centralizando la acción de sus fuerzas en una unidad "ideal„, en una *forma* esencial que hace que *lo mucho* esté unido en *un ser*. Con ÖRSTED podemos hablar de una nueva "idea natural„, por ejemplo, cuando comparamos la naturaleza del agua ó de la sal común con la naturaleza del oxígeno y del hidrógeno, del calcio y del cloro. Hasta aquí la concepción monista de la naturaleza no discrepa en nada de la doctrina aristotélica de materia y forma.

Pero ya hemos llegado también al límite de las concesiones. Cuando los partidarios del monismo de la naturaleza pretenden concebir como partes de *un ser uno* todos los seres naturales, ó sea todos los hombres, animales, plantas, y todas las moles, desde el polvo que piso hasta el astro más grande, diciendo como BYRON: "¿No son los montes, olas, cielos, una parte de mí y de mi alma, y yo una parte de ellos?„, no solamente van más allá de la experiencia, sino que, con ser tan elocuentes encomiastas de la experiencia, la desmienten del modo más rotundo.

321. Los naturalistas defensores del monismo no se cansan de ponderar la comunidad del ser, de la substancia, de las fuerzas y leyes que se encuentran en todas las cosas naturales, y la cooperación de todas las cosas á un plan común, descubriendo, según dicen, en todo una consonancia y conexión que les parecen ser indicios irrecusables de una unidad real y efectiva.

Bien está todo eso. Aun los pensadores antiguos fueron inducidos por aquellas consideraciones á reconocer cierta unidad. Pero la cuestión es saber si debemos, ó si nos es siquiera lícito, poner esta unidad *en el universo mismo*. Para resolver esta cuestión será suficiente examinar brevemente los diferentes argumentos de los adversarios de la doctrina escolástica relativa á este extremo.

El "ser„ común es, sin duda, uno mismo en todas las cosas. El arrogante corcel es un "ser„, el bizarro general que lo monta es un "ser„, y no menos el enemigo que le acomete; pero, ¿son por eso estos tres un solo ser? ¿Puede decirse por eso que es *un* agente el que manda en el general, relincha en el caballo y ataca en el enemigo? De ser así, tendríamos que sostener también que por ser árbol todo árbol, y hombre todo hombre, todos los árboles son un árbol, y todos los hombres un solo hombre [1]. Es innegable que la conveniencia de todas las cosas en el ser, como lo explica con profundo raciocinio SANTO TOMÁS, es indicio de la unidad de la causa que las produjo; la distinción, empero, y aun la división en el ser, que no es menos manifiesta que la conveniencia, indica con igual energía que la primitiva causa *una* del ser debe buscarse fuera de las cosas singulares.

Apelando al hecho de que una misma "materia„ constituye la base de todas las cosas naturales, se afirma la unidad de toda la naturaleza. Mas esta identidad de la materia no demuestra más que una *conexión* física, cierta *concordancia*, pero ninguna *unidad*. La inmensa importancia de la teoría atómica, tal como la establecen las ciencias Física y Química, consiste en que, en contraposición al dinamismo de KANT, señala con irrebatible certeza *partes* efectivas en la materia, cuyo ser material es siempre *distinto*, por consiguiente separable, y muy á menudo es separado y diviso. Por esta razón la materia no es, á pesar de su homogeneidad, ningún principio que congregue y una, sino más bien, por ser compuesta, extensa y divisa, principio que divide, disgrega y *multiplica*.

[1] KLEUTGEN, *Filosofía de la antigüedad*, números 638, 769.

¿Acaso puede invocarse con más razón la unidad de la *fuerza*, cuya acción abarca todo el universo, en favor de la unidad del mundo? No se olvide por de pronto que "la fuerza„ es una abstracción, ya que la realidad externa posee solamente fuerzas. Lejos de que la experiencia suministre dato alguno que favorezca la suposición de una fuerza como realidad una en sí, prueba más bien que la fuerza es tan individualmente distinta, ó al menos tan divisible como la substancia en la cual se manifiesta. "Ciertas locuciones algo usuales, observa WIGAND, sugieren la ilusión de que haya en la naturaleza una ó más fuentes universales de fuerza (atracción, electricidad, calor), de las cuales los diferentes seres naturales toman su fuerza impulsiva, del modo como los diferentes aparatos de una fábrica son movidos por una común máquina ó vapor. Pero no es así; antes todo cuerpo natural, y hasta todo átomo de la materia, tiene en su propia individualidad su manantial de fuerza [1]„. El ensayo de reducir todas las fuerzas á *movimiento* ó á un *equivalente* de movimiento, no altera en nada la significación de este hecho. Porque aunque concedamos que existe en el mundo una cantidad determinada de movimiento como razón próxima de los fenómenos de la naturaleza, por medio de cuya aplicación ó modificación acaecen estos fenómenos, este movimiento es tan *variado* como la materia que mueve ó es movida.

No menos desdichada es la apelación á la "ley„ una. Ley no dice por de pronto más que uniformidad con que las cosas obran, y así no puede ser el fundamento de ninguna unidad de esencia. ¿Por ventura son una misma cosa el satélite de Sirio y la piedra que desciende, por estar ambos sujetos á la misma ley? ¿Acaso debe existir *una* realidad idéntica que sea la razón *próxima* por la cual la piedra cae del tejado, y nuestro sol gira tal vez, con muchas otras estrellas fijas, alrededor de un sol central? ¿O no se encuentra más bien la razón efectiva de estos fenómenos en los cuerpos mismos separados? Lo cierto es—y harto han insistido en esto los pensadores de la escuela antigua—que la grandiosa harmonía de las leyes que abarcan todo el mundo es uno de los indicios de la unidad del autor del mundo. La ley no es ninguna guía que conduzca al monismo. En cuanto unidad, es una abstracción; en la realidad existe como *pluralidad*, fundada en la naturaleza de las cosas, que son muchas (núm. 158). Si logramos reunir más y más efectos heterogéneos bajo *una* ley, reducimos la ley á un término cada vez más general; esto es todo, y nada se tiene adelantado con ello en el empeño de juntar todas las cosas en una unidad real.

[1] *El darwinismo y la ciencia natural*, tomo II, pág. 175.

522. Con mayor apariencia de razón se alega, por último, para demostrar la unidad esencial y substancial del universo, *la unidad del plan y fin*, á cuya realización concurren todas las partes del mundo en harmonioso concierto. Recuérdase cómo la tierra se encuentra en estado de mudanza continua, y el agua recorre un círculo á través de fases constantes, y se dice que esta permanencia en la mudanza y esta periodicidad constituyen el tipo general de la vida [1]; llámase la atención sobre la "conservación y perfección de la forma, mediante la mutación de las substancias„, que se verifica, dicen, en todo el mundo, lo mismo que en el organismo animal y vegetal, y se encuentra en esto lo que llaman "el régimen de lo orgánico„ [2]. ¿Qué hemos de replicar á esto? No se niega que el fin *uno* á que tiende todo el mundo con la harmonía más admirable hace de él una sola máquina inmensa, cuyas diferentes partes están ordenadas la una á la otra para la ejecución de un trabajo común. Cierto es también que los movimientos en el mundo no se efectúan exclusivamente por impulso ajeno, como si el dedo de Dios lo hiciera girar de la manera que la mano del astrónomo mueve el planetario, sino que las causas de los movimientos están ingénitas en las cosas mismas; de suerte que, permaneciendo por cooperación *propia* y leyes *propias* en los derroteros que la mano del Omnipotente los señaló en el principio del mundo, despliegan ahora por movimiento *propio* el grandioso orden del universo.

Mas todavía no hemos dicho bastante, pues la unidad del mundo es más intrínseca que la de una máquina. La unidad de la máquina es artificial; la del mundo es natural, y á causa de esta naturalidad de la conspiración de todos los movimientos del mundo que no tiene nada de forzada, podemos hablar en cierto sentido de una unidad *orgánica*. En la máquina, el orden con el cual trabaja es impuesto á las cosas, que por sí solas no lo producirían; cuando á personas aficionadas á la Poesía les da por hablar de la disposición del hierro para la máquina, esta disposición no es de todos modos más que negativa, á saber, por cuanto esta materia no es refractaria á la construcción de un aparato mecánico. La forma de la máquina es completamente ajena á la materia, y ésta es del todo indiferente con respecto á aquélla. Muy de otra manera se han las cosas en la naturaleza. Todas las substancias de la naturaleza están dispuestas positivamente para la constitución del universo; las diferentes cosas existen *por sí* una para otra, com-

[1] Así se lee en C. F. BURDACH, *El hombre según los diferentes aspectos de su naturaleza*. Nueva edición, 1854, pág. 157.

[2] *Filosofía de lo inconsciente*, pág. 508.

pletándose mutuamente. Por esto la forma del universo no es indiferente á las partes de que se compone; antes la naturaleza íntima, la esencia más profunda de las cosas naturales, se refieren al universo al modo como el pie y la mano indican el organismo uno de que son partes. Así como la forma y llama de la rosa resultan tan naturalmente de la actividad del rosal, el encanto de un paisaje que luce sus hermosas galas de primavera, la majestad harmoniosa del cielo sembrado de estrellas y la del universo todo se originan, por modo espontáneo y natural, de la concertada acción de las cosas del mundo, desde la estrella hasta el átomo. Y por la razón misma de que la unidad cósmica, con sus maravillas sin cuento, brota, por decirlo así, como el agua de la fuente, de la esencia y acción de las cosas singulares, el universo tiene, en efecto, cierta analogía con las cosas vivientes que echamos de menos en la máquina. *Esta* unidad orgánica fué explícitamente reconocida por los pensadores de la Edad Media [1].

523. No obstante, ¿justifican los hechos indicados el aserto de que el mundo es realmente *un* ser, *una* substancia, *un* organismo? Nada de eso. Semejante unidad no debe afirmarse sino allí donde la aspiración indivisa y concorde á un fin parte, como unidad indivisa, de la realidad en que se muestra. Tal es el caso en la planta y el animal, donde todo indica que la tendencia una dominante en los diversos procesos, y el plan que abraza la totalidad, tienen su razón de ser en el *substratum* animal y vegetal *mismo*. Tenemos que reconocer al organismo un principio inmanente en él, puesto que vemos que posee, no solamente un desarrollo interno ó crecimiento, sino también una capacidad ilimitada de propagarse y de reparar del modo más conveniente los más diversos desórdenes casuales que en él ocurren. No sucede así en el universo. Tampoco aquí es imposible desconocer que los diferentes procesos están ordenados con arreglo á un plan común; pero todo indica también, sin necesidad de interpretaciones violentas, que no es el mundo el principio de donde parte la tendencia á la ordenada síntesis del universo, sino que, así como en los fuegos artificiales las diferentes piezas despliegan un efecto harmónico conforme á la disposición del pirotécnico que las combina y enciende, así resulta en la evolución cósmica el orden indiviso del universo de manera parecida, ó sea sin que las substancias, como seres parciales de *un* ser universal, lleven en sí mismas la tendencia á este orden y á aquella unidad.

[1] «Universi partes, dice el Aquinatense, invenientur ad invicem ordinatæ esse quasi partes animalis in toto, quæ sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum, et hoc est primum principium.» (Cf., 2, dist. 1, q. 1, a. 2.)

Háse dicho que el hombre es la piedra de toque para conocer si una filosofía es verdadera ó falsa. Ea, pues; hagamos aquí uso de esta piedra de toque. ¿Quiere verse un ser uno con unidad de esencia, ó sea un organismo solo, en todo el universo? Pues en tal caso cada hombre, como cada animal ó piedra, viene á ser un fragmento del mundo, guardando la misma relación con éste que la de un hueso ó una uña del dedo con el cuerpo entero: sería, pues, un pedazo, un ente parcial. Pero la experiencia, tanto externa como interna, prueban que el hombre es un ser personal y subsistente por sí mismo. En la vida de la razón sobresale la actividad toda del hombre; la vida de la razón saca á cada individuo humano, como ser acabado en sí, de entre las cosas de que vive cercado, le pone enfrente de las demás cosas con perfecta subsistencia, y hasta lo levanta sobre todo el universo material. Solamente aquel que cierra obstinado sus sentidos al mar de hechos manifiestos á la humanidad puede llegar á aferrarse en la ilusión de que los diferentes hombres y cosas naturales no son más que fragmentarios pedazos orgánicos ó diminutos órganos de un organismo universal. Luego el universo no es ningún organismo.

El organismo y el universo convienen en que todos los procesos que interesan al químico y al físico acaecen en virtud de fuerzas físicas y químicas. La diferencia que hay entre ellos es que en el ser *orgánico* el químicismo el y físicismo son animado por *una tendencia interna* que sustenta con firmeza la elaboración, perfección y conservación del todo, que combate los desórdenes que perturban y los impedimentos que retardan la marcha regular de su desarrollo, y hasta cura las heridas que el disfavor de las circunstancias le infiere, mientras que allá fuera, en el universo, todas las cosas aspiran al orden del mundo de modo parecido á aquel con que la flecha disparada vuela hacia el blanco adonde apuntó el tirador; pues cuando éste encuentra en su camino un obstáculo cualquiera, abandona su dirección sin mostrar rastro de empeño inmanente por volver á entrar en la línea que la conduciría al blanco.

524. Vamos á recapitular lo dicho teniendo ante los ojos las diversas especies de unidad que es necesario distinguir, que son la unidad física, la metafísica y la lógica.

En general, una cosa es una por cuanto es indivisa en sí y segregada de toda otra. La línea no es una sino cuando no está dividida en sí, ni es una sección de otra línea más larga.

La unidad física se refiere al *ser* real y concreto de un ente [1].

[1] «Unum est, dice Santo Tomás, quod est indivisum in se et divisum ab aliis. Cum unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis, ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distincta ab aliis, est unitas ejus.» (1, dist. 19, q. 4, a. 1 ad 4.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

De dos maneras puede ser uno el ser: primera, por no tener parte alguna, poseyéndose á sí misma toda entera, ni poder ser dividida bajo ninguna suposición (*unitas simplicitatis*); segunda, por no estar de hecho dividida en partes aunque fuera posible dividirla. Lo uno indivisible suele llamarse simple; respecto de lo uno divisible se habla de la "unidad de composición" (*unitas compositionis*), no como si se quisiera afirmar que tal "uno" se había formado *siempre* mediante la composición de partes ya existentes, sino para significar que el todo tiene su ser difuso de manera tal que puede ser resuelto por división en una pluralidad actual; en otros términos: que el todo tiene partes potenciales que pueden llegar á ser actuales. Lo uno compuesto puede ser *simplemente* ó sólo *accidentalmente* uno (*unum per se y unum per accidens*). La unidad simplemente dicha posee su razón de ser en *una* entidad indivisa; la otra, la relativa ó accidental, empero, la tiene en la existencia de *muchas* entidades. Aquélla, ó bien se limita á la unidad de masa ó cantidad (*unitas molis ó continuitatis*), ó bien es además unidad de esencia (*unitas essentiae*). Una por esencia es aquella cosa que contiene ni más ni menos de lo que requiere su naturaleza para que esté completa, y esto de tal modo que sus partes se completan concurriendo á una sola acción indivisa. Tal es, por ejemplo, la unidad de todos los seres orgánicos merced á la unión del cuerpo con el alma. El alma no solamente mantiene unidas las partes del organismo, sino que determina también el ser que corresponde á cada una de ellas como á parte integrante de este todo.

La unidad *per accidens* se encuentra donde quiera que muchas cosas están reunidas de cualquier modo que fuere,—ya por un lazo natural, ya por mera coexistencia ú otra cosa en la cual convengan, ya por origen común—y, por tanto, se presentan como una por algún concepto, mientras que las que carecen de semejante vínculo son consideradas como muchas.

Queda explicada la unidad física. Ahora vamos á ver que aun aquello que es físicamente *múltiple* puede llegar á ser uno, primero en nuestro pensamiento, segundo, también en cierto modo en la realidad. Cuando pensamos como uno lo que de por sí es múltiple, obtenemos la unidad lógica y aun la metafísica, según que esta unión realizada en nuestro pensamiento posee un fundamento ó sólo en nuestro acto de pensar ó también en las cosas mismas.

Hay además otra unidad que no solamente tiene fundamento en las cosas, sino que existe también como unidad sin ser unidad física, y es aquella especie de unidad que suele llamarse *ética*. La unidad ética estriba en la unidad del fin ó en la comunidad de leyes,

ó bien, cuando de personas se trata, en la comunidad de deberes y derechos mutuos, como sucede en las familias, en el Estado, en la humanidad.

Después de hacernos cargo de estas advertencias preliminares, planteemos la cuestión en estos términos: ¿Qué especie de unidad debemos reconocer al mundo? Y contestamos:

El mundo posee una unidad *física* por cuanto *a*) todas las cosas del mundo están en contacto sin estar separadas unas de otras por intersticios donde no haya nada; *b*) todas las cosas constan de los mismos elementos materiales; *c*) puede verificarse entre las cosas singulares una mutación substancial, ó sea una transformación de la substancia; *d*) las fuerzas naturales convienen bajo el concepto mecánico: de modo que es lícito, conforme á la teoría de la equivalencia, hablar de una provisión de fuerzas común á la totalidad del universo; *e*) todas las cosas deben ser consideradas y reconocidas como obras de una sola causa primordial; *f*) hay leyes á las que están sujetas todas las cosas, siquiera sea de advertir que esta unidad, fundada en la comunidad de leyes, puede con más razón ser designada como ética.

La unidad *ética* del mundo se funda en los hechos siguientes: *a*) de la acción cooperativa de innumerables seres resulta un orden que los abraza todos; *b*) todas las criaturas tienen un fin común; *c*) á pesar de la variedad de sus especies se prestan unas á otras activo auxilio para que todas alcancen aquel fin.

Una unidad *lógica*, ó más bien *metafísica*, debe verse en la circunstancia de que las cosas mismas ofrecen á la inteligencia los datos necesarios para formar de ellos un sistema de géneros y especies, y conocer en todos ellos la conveniencia en el ser. Aquello respecto de lo cual muchas cosas concuerdan, indica un origen común. Luego por concordar todas las cosas respecto del ser deben provenir de una causa primera que les haya dado el ser á todas ellas.

Dios mismo es, observa con razón KLEUTGEN[1], el principio por quien la universalidad de las cosas tiene unidad. Mas por lo mismo no lo es como alma del mundo, sino porque ha dado á todas las cosas con la palabra de su omnipotencia la naturaleza peculiar á cada una, y con ella las fuerzas y leyes según las cuales obran, porque las conserva y habilita para que obren, y es buscado y anhelado por todas ellas como bien supremo y fin común; por estas razones la unidad del universo es *ética* en el sentido más propio de la palabra, y *orgánica* solamente en sentido figurado.

---

[1] *Filosofía antigua*, núm. 798.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPITULO IV

Argumentos generales que militan contra el monismo.

325. En las consideraciones que preceden nos hemos limitado á poner de relieve la insuficiencia de la argumentación contraria á la tesis que venimos defendiendo. De esta suerte hemos derribado los diferentes fundamentos positivos de cada uno de los sistemas de monismo. Mas no conviene que hagamos alto aquí; antes procede reunir los hechos convenientes para probar que todo género de unidad substancial de la naturaleza es rechazado del modo más perentorio por la observación de la realidad y la reflexión sana. Cuanto con más claridad se despliegue ante nuestros ojos la esencia de las cosas, tanto más palmaria será la evidencia con que conocemos que las cosas no pueden encajarse de manera alguna en una unidad de esencia.

Como en toda otra cuestión, así también en la discusión del monismo debemos tener presente que en la ciencia no se trata de construir un sistema *a priori*, sino de interpretar hechos comprobados y reducirlos á sus verdaderas razones. Debemos tomar el mundo tal como es, y no acomodarlo á las fantasías que introduzcamos en él según nuestras subjetivas disposiciones de ánimo y veleidades pasajeras, cuidando de no dejarnos arrebatar jamás la persuasión de que el testimonio de nuestros sentidos, tanto de nuestros sentidos externos como de nuestra conciencia interna, nos ofrece, no meras apariencias, sino verdadera realidad. Hombres reales son aquellos con quienes nos habemos, bien con simpatía, bien con antipatía; son animales reales los que nos sirven en la casa y en el campo; son aves reales el halcón y la paloma que él persigue; son estrellas reales aquellas cuyo resplandor alumbra

las tinieblas del cielo nocturno. Consignar el testimonio de nuestros sentidos con método científico, ministerio es de la lógica ó teoría de la experiencia. El que trate de dudoso este testimonio renuncie también á toda ciencia y á todo conocimiento, porque su pensamiento carecerá, lo mismo que su percepción sensitiva, de todo punto de apoyo bien afirmado. No se necesita más para derribar por tierra toda construcción monista, porque no hay monismo posible sino á condición de que se desatienda el valor objetivo de nuestro conocimiento. Sea consecuente el que se atreva á negarlo, y obre también conforme á su convicción en sus relaciones con los demás hombres y con respecto á los bienes y goces de esta vida. Si no *quiere*, ó, mejor dicho, si no *puede*, convénzase á lo menos de que se engaña á sí mismo y trata de engañar aun á los demás con sus ficciones monistas. Hay *uno* á quien no engaña ninguna mentira aunque se envuelva en el manto de la más brillante ciencia.

326. Comencemos por lo que más clara y fácilmente nos permite conocer la verdad, y es la *naturaleza humana*. Toda vez que no hay nada que nos interese tanto como nosotros mismos, es natural que lo humano levante la más alta protesta contra aquella tentativa de resolverlo, junto con todo lo demás, en *uno*. Mediante la conciencia que de sí propio tiene, todo hombre concibe su propio ser como causa real de su actividad. Percibo en mí una corriente de pensamientos, afectos, juicios, voliciones, odios y amores, tristezas y alegrías, y á mí mismo me conozco como sujeto y raíz de todos estos fenómenos. Del modo más claro me conozco como sujeto de aquellos hechos que me he resuelto á llevar á cabo con libre determinación de mi voluntad. Con esta que puedo llamar mi propiedad ó peculio me pongo enfrente de otros fenómenos que suceden fuera de mí, presentándose á mi espíritu, si no como hostiles, como extraños; de manera que con la mayor evidencia me distingo de las cosas que fuera de mí hay. *Yo* soy el autor responsable de mis acciones, á las cuales me determino yo mismo de manera tal que llevo en mí la conciencia de haber podido determinarme á otra cosa si hubiese querido. A mí mismo, y á ningún otro, imputo muchas de mis acciones, teniéndolas por dignas, bien de elogio y recompensa, bien de censura y castigo. El hombre que tiene conciencia de sí mismo se concibe como un ser uno en sí, separado é independiente de todo otro ser, y no como fragmento de una substancia homogénea, ni como hoja de un árbol, ni como espuma de una ola, conociendo que subsiste y obra por sí solo, y no como parte de otro ser del cual serían otros tantos fragmentos los demás hombres, los animales y las piedras. De esta suerte la pluralidad de las conciencias humanas abre en la soñada unidad del universo mi-

llones de hendiduras que en ninguna parte se cierran aunque se arrojara en ellas todo el mundo. Llámese enhorabuena *fenomenal* este *yo* que en la conciencia de cada individuo surge aislado de los millones de otros "*yoes*;„ en el yo fenomenal, ó mediante él, se presenta cada vez, indudablemente, un yo real substancialmente distinto de todo otro yo. A admitir esto nos compele la más rigorosa é inexorable necesidad lógica, ó mejor diremos la más clara evidencia de las cosas, especie de roca contra la cual solamente la locura podrá arremeter. ¿Qué ojos abriría el rapaz en la escuela si su maestro le dijese que aquel guerrero aficionado á las coplas [1] había tenido á su buen compañero de armas atravesado por la bala, por un pedazo de sí mismo, ó que aquel valiente caballero de Suabia había, solamente al parecer, partido por medio con su famoso sablazo á un turco, pero cortado realmente por la mitad á su propio ser? En general, el que quisiese de hecho poner en tela de juicio la verdadera pluralidad de los hombres en la prosa de la vida de todos los días, abrigando seriamente la persuasión de que en sus contiendas de ciencia ó negocios no se las há con otro agente, sino solamente con otra acción del sujeto de su propia actividad, no lograría hacer dudosa esta base generalmente reconocida de toda operación práctica, pero sí la sana comprensión de su entendimiento.

Verdad que hasta la saciedad es confirmada por la conducta de aquellos mismos señores que tan bellas cosas dicen sobre la pura fenomenalidad del yo humano, porque no dejan dudar á nadie un solo momento de que su propio yo es una "sombra„ por demás sensible, pagada de sí misma, presuntuosa y rehacia á toda tentativa de identificarla con todo otro yo.

Constando una vez con inconmovible certeza la distinción esencial entre los hombres, consta igualmente que las demás cosas no son determinaciones de una sola cosa. El cazador y el ciervo herido, el tigre y el indio á quien despedaza, el ave de rapiña y el pobre gorrión, son todas existencias separadas. Lo mismo debe decirse de los diferentes vegetales, que son muchos individuos orgánicos, de los que cada uno posee su desarrollo acabado en sí.

Esta argumentación antimonística es concluyente. ¿Acaso hay nada que oponer á ella?

527. Lo que se ha aducido contra ella fundándose en observaciones de la realidad es tan débil, que sería perder el tiempo y la tinta ocuparse en ello más que muy someramente. Hay, por

[1] El autor alude á un cantar muy popular que llaman del *bara camarada*, á quien mata una bala enemiga al lado de su fiel compañero de armas, el cual dice viéndole tendido en el suelo: «Er war ein Stück von mir»: *fué un pedazo de mí mismo*.—(*Advertencia de los Traductores.*)

ejemplo, quien nota que el *yo* puede oponerse en el sueño á dos, tres ó más *yoes*, que al cabo son realmente idénticos con aquel primer yo; de ahí que podría ser muy fácilmente que fuesen igualmente aparentes semejantes *yoes*, pero en realidad idénticos conmigo mismo aquellos á quienes veo estando despierto, con quienes riño, de quienes me hablan ó leo en los periódicos. Quien tal dice desconoce totalmente la naturaleza del sueño, que consiste solamente en la reproducción y combinación de *impresiones* recibidas, las cuales proceden de un mundo real. Otra dificultad se pretende suscitar con aquellos monstruos de dos hombres que parecen formar un individuo, ó de un hombre con dos cabezas, y por tanto con dos conciencias y dos individualidades. Cuando se trata de casos como éstos, conviene tener presente un apotegma de ARISTÓTELES. "Donde se trata de averiguar la naturaleza de una cosa, dice el Estagirita, es preciso fijar la atención en los fenómenos más naturales, no en los que se apartan de la norma [1].„ Conforme á los hombres normales hemos de juzgar de la individualidad y pluralidad de las substancias humanas, y conforme á estas razones fijas habrá que juzgar de casos que se salgan de lo normal, siquiera puede darse el caso de que *nuestro conocimiento* no consiga desvanecer las tinieblas que nos impiden distinguir si la criatura que tenemos delante es uno ó dos individuos.

528. En el argumento anterior hemos partido de la conciencia que el *hombre* tiene de sí mismo. Mas podemos también colocarnos en base más ancha haciéndonos cargo de aquella especie de conciencia que está dentro de la esfera de la vida sensitiva, y, por lo tanto, que es común, no solamente á todo hombre, sino también á todo animal. Basta observar las múltiples manifestaciones de la vida sensitiva para notar que se revela en la conciencia de todo ser sensitivo aquella propiedad, merced á la cual una cosa subsiste por sí sola, y no como parte de otra. "¿Sería posible que esta conciencia determinase toda la actividad del animal si no reuniese las diversas percepciones en cierta unidad, y si no radicase en *un mismo* principio vital, junto con las fuerzas en acción? Cuanto más variada es la perfección sensitiva y la acción de las demás fuerzas, tanto más se pone de manifiesto aquella unidad de ser. Agréguese ahora que los animales no sólo nacen cada uno por sí del semen, y se desarrollan y obran, sino que también se colocan el uno enfrente del otro, ora desaviniéndose y combatiéndose, ora aproximándose y auxiliándose, gracias precisamente á su conciencia y al sentimiento que tienen de sí propios. ¿Dónde se encuentra en la naturaleza un organismo cuyos miembros subsis-

[1] *De Repúbl.*, lib. I, cap. V, 1.254, a. 36.

tan, vivan y perezcan de esta manera cada de uno por sí, ó en que cada uno tenga una conciencia aparte, y por ésta se deje guiar en relación con los demás [1]».

Lo dicho se confirma cuando consideramos bien la naturaleza del conocimiento. Si los animales no fueran más que accidentes, ó partes de una substancia más fundamental y una en sí, tendríamos que suponer que una substancia una en sí podía tener más de una conciencia y más de un conocimiento, lo cual es imposible, puesto que el conocimiento es una operación inmanente en la substancia, esto es, que no pasa de la substancia que lo ejerce á otra, sino que permanece en la misma, y la conciencia sensitiva consiste en que un ser dotado de sentido se hace cargo en cierto modo de lo que obra y padece. Luego cuantas veces la conciencia y el conocimiento aparecen en sujetos separados, tantos principios subsistentes por sí mismos debe haber. Es verdad que también un ser uno en sí puede tener muchos conocimientos; pero entonces es claro que éstos son muchos solamente en cuanto al contenido, que no en cuanto al principio mismo que los posee. Así como en un animal cada órgano no puede tener su propia y particular conciencia ó conocimiento, tampoco los individuos naturales, si fuesen órganos de una substancia una en sí, podrían conocer objetos cada uno por sí, ni hacerse cargo de sus propios y particulares conocimientos y afectos.

Esta consideración abre otra brecha desde lo más alto hasta lo más profundo en toda la construcción del monismo. Que si los animales representan una pluralidad real de substancias, no puede dudarse ya tampoco de que la misma distinción tiene separados á los demás seres naturales.

529. Volvamos ahora nuestra mirada á la vida orgánica *vegetativa*. Que la vida vegetativa como tal presupone un principio particular de tendencia al fin, entenderáse con evidencia forzosa en cuanto se tenga en cuenta la capacidad, inmanente en cada uno de los organismos vegetativos, de desarrollarse hasta cierta perfección y propagarse hasta lo infinito, y la singular virtud que alcanza para curar un número indeterminado de lesiones, cuya variedad es igualmente indeterminada. Mas esta actividad y tendencia perfecta es en sí, y peculiar á cada organismo en especial. No es, pues, el mismo principio de tendencia el que aspira á la vida en el árbol y el que se la chupa en el parásito. En cada organismo la actividad entera lleva el sello de una conspiración, una y acabada en sí, y enderezada á que la cosa se busque á sí misma mediante la elaboración, evolución y conservación, tanto del ser individual por la nutrición, como del ser de la especie por la generación, siendo el mismo ser el constructor, la construcción y el material, y descansando en un mismo principio la aspiración, la ejecución y la consecución del fin, y esto de manera que este principio no radica más hondamente ni alcanza á más que el organismo mismo. Estúdiese si no qualquiera forma orgánica, ya sea tan extraña como la del gallo de la India, ya tan asquerosa como la de un sapo; eso no es ningún fragmento; antes es un ser uno y cabal, como que ha salido de *un* molde acabado, y aun se pudiera decir que un pensamiento uno y completo ha tomado cuerpo adecuado en esos miembros harmoniosos. Hay que contemplar, no áridos herbarios, no gabinetes de animales disecados, sino á la naturaleza misma en su abundancia, viveza y agilidad, para quedar convencidos de que ahí tenemos una verdadera pluralidad de ideas hipostasiadas, pensadas y realizadas por aquel Uno que es el autor del mundo. El hombre escribe con letras; Dios con mundos.

[1] Klutgen, *Filosofía antigua*, núm. 762.

La realidad de la naturaleza es la prueba más concluyente de que no debemos ver en los diferentes organismos ni meros fenómenos, ni meros accidentes, ni fragmentos, ni fracciones de una substancia una y más profunda. Todo organismo subsiste por sí, es un ser *perfecto* según su especie, posee unidad acabada en sí; no es un ser fragmentario, separado de otros individuos en cuanto á su ser, separado además en cuanto á su origen, su desarrollo, su muerte, y se presenta como principio acabado, en su especie, de una actividad propia. ¿Cómo, pues, negarle el carácter de substancia perfecta, toda vez que ser substancia no dice más que ser punto de partida de una actividad subsistente, separada y acabada en sí?

530. Vamos á ensanchar aún más nuestro horizonte. Sin duda es ante todo en el reino de los seres orgánicos donde se manifiesta palpablemente la distinción y separación de los seres naturales en formas de existencia de índole particular y á la vez acabada en sí, hasta los más insignificantes pormenores de la estructura y aun en cada elemento particular corpóreo. Más aún: las cosas inorgánicas muestran ser sujetos de una actividad acabada en sí que parte de ellas, y por tanto presentan una verdadera pluralidad de substancias. Las substancias corpóreas están repartidas en el espacio. Ninguna cosa está exactamente allí donde está otra. La Física nos da á conocer acciones de las cosas inorgánicas, que se extienden, multiplican ó aumentan según que la materia es extendida, multiplicada ó aumentada. Donde hay muchas esferas de acción distintas y separadas, allí hay también muchos sujetos distintos y separados de esa acción. La Química enumera crecido número de substancias distintas en las que reconoce un tipo específi-

camente distinto. Es verdad que, según observa WIGAND, el ser natural específico aislado es por una parte el depositario de la normalidad natural universal, ó sea el sujeto de propiedades universales, como la extensión, la atracción, el calor, etc., las cuales producen los mismos efectos en circunstancias iguales; por otra parte, empero, el ser natural singular, con su peculiaridad específica, está enfrente de la acción general de la naturaleza como un tipo que lleva un sello claramente marcado. Esta índole peculiar se manifiesta, según dice el citado sabio, descendiendo á pormenores: *a*) en una *modificación* específica de las cualidades generales; *b*) en una combinación peculiar de las cualidades determinadas; *c*) en una cualidad nueva y superior que aparece en los seres compuestos y es distinta de las cualidades de los elementos [1]. Mas si cada clase de los seres naturales posee su particular estructura, agrupación y limitación; si en todo cuerpo que se presenta con carácter peculiar á la Química se encuentran determinada afinidad química, saturabilidad, capacidad calorífica y conductibilidad eléctrica, y un determinado volumen específico; si en el carácter de cada especie se halla un tipo particular, el principio causal que impera en toda la naturaleza exige que no consideremos como fortuita la reunión de las cualidades mencionadas, sino que posean su razón de ser en una necesidad natural intrínseca, perfectamente determinada y delineada, y que, por lo tanto, sean la manifestación de una razón peculiar y separada de toda otra. Luego deben de existir muchas substancias particulares y diferentes entre sí.

"Jamás, dice WIGAND, llegamos á un principio *general*, cual sería una fuerza fundamental universal que, semejante á un torrente, corriese por el mundo, invadiese los cuerpos y se hubiese diversificado en las diversas fuerzas que solemos distinguir. Todo paso que da esa fuerza general al singularizarse produciendo otra, pide una causa particular todavía no dada en aquella fuerza primordial. Aun cuando nos imaginemos la fuerza madre como fuerza determinada, por ejemplo, como el calor, suponiendo que andando los tiempos, sin que hubiese necesidad de producirse una fuerza nueva, se haya transformado en las demás, aún no habremos satisfecho á la realidad, puesto que, según la máxima, que no hay ningún efecto sin causa, debe de haber una causa especial para cada una de esas transformaciones... La naturaleza es, por este concepto, comparable á una fábrica que trabaja solamente con fuerzas humanas, ó bien á un ejército que tiene tantos centros ó manantiales de fuerza como obreros ó soldados, y cuya producción

[1] *El Darwinismo*, tomo II, págs. 117-163.

resulta de la adición de muchos trabajos singulares. Cierto es que son condiciones esenciales del efecto también la cooperación sistemática y la unidad de organización y dirección; pero un factor tal como el dueño del establecimiento industrial ó el general en jefe, que son ambos potencias reales *dentro del todo*, no se encuentra en la naturaleza misma con respecto á su efecto total [1]." Hemos dado la palabra á WIGAND para que se vea que la contemplación imparcial de la naturaleza conduce siempre á la concepción peripatética del universo.

531. Atendiendo, por último, á la tendencia teleológica de las cosas, aunque no obtenemos ningún argumento nuevo á favor nuestro, pero sí se nos presenta de otro lado el que ya hemos empleado. El fin es una idea, una y acabada en sí, que sirve de dirección en la ejecución, y se revela á nuestro conocimiento en la harmonía de la cosa ú obra terminada. En lugar anterior vimos que el fin interno en la naturaleza descansa en el fondo de la esencia y aun constituye la esencia misma. Por consiguiente, cuantos fines intrínsecos y acabados en sí (esto es, tendencias teleológicas) hay en el mundo, otras tantas substancias realmente distintas deben ser reconocidas. Es así que de semejantes fines hay una verdadera pluralidad (núm. 251); obsérvense sino los mil y mil trabajos realizados en un solo organismo, y pronto se notará que están dirigidos por esa única é íntegra tendencia hacia el fin que aspira á la realización y conservación del todo por su lado individual y específico, y que en él halla su término y conclusión—al menos bajo el concepto predominante y, de consiguiente, único que debe influir en nuestro juicio, resultando de toda la complicada cooperación de tantos factores un todo concluído y cabal, siempre acabado en sí mismo y perfectamente deslindado de todo otro. "En las plantas, dice TRENDELENBURG, el fin ejerce una influencia individualizadora, la cual se manifiesta en la asimilación, en la transformación de las substancias inorgánicas en orgánicas, en el plan del tipo y en la propagación de la especie; en el animal se revela produciendo formaciones más y más centralizadas, y su importancia crece de punto interiormente en el afecto y apetito, y al exterior en los instrumentos delicadamente organizados, hasta que representa un destino ético en el hombre mismo, dotado de reflexión y voluntad [2]." Cada hombre llena su vida realizando fines que él mismo se tiene propuestos como ser completo y circunscrito á su individualidad, y todos ellos en el fin supremo de que el hombre—como ser completo, acabado en sí y responsable de sus actos—se conforme en

[1] *El Darwinismo*, tomo II, págs. 107 y 176.
[2] *Disquisiciones lógicas*, tomo II, pág. 79.

todo y por todo al orden establecido por un poder superior y santo. A este fin único y más noble se sujeta todo, hasta la conservación de la existencia vegetativo-animal, y por él sólo se decide si un hombre individual es bueno ó malo.

Por lo mismo que el número de los fines totales en la naturaleza es inmenso, se hacen posibles esos millones de encuentros y colisiones que se ha explotado de manera tan indigna de la ciencia, designándolos como "lucha por la existencia„, especie de concurrencia en la cual muchos seres individuales no alcanzan por completo su fin especial. No todo en el mundo es *un* desarrollo; antes el fin de la universalidad del mundo requiere que muchas cosas *no* lleguen á desarrollarse conforme á su naturaleza; de aquí se sigue que este fin esté *fuera* de las cosas naturales individuas, lo cual quiere decir que las cosas naturales no son en su verdadera esencia y acción *partes* de *una* cosa, sino realmente son *muchas* cosas *completas*. De esta suerte la pluralidad de los fines intrínsecos indica una pluralidad real de cosas. "El fin intrínseco, dice el autor á quien acabamos de citar, es el verdadero principio individualizador del mundo [6]„. De muy buena gana quisiéramos subscribir esta tesis, por cuanto en el individuo se manifiesta el tipo *específico*, puesto que el fin intrínseco da á la cosa primero su perfección y limitación típica, y en consecuencia de ésta su circunscripción individual; empero la individualización como tal tiene su principal razón de ser en la materia (números 257 y 351). La simple observación de la célula orgánica basta para convencernos de que la abundancia de la materia es la que inicia la separación, partición y multiplicación. En cuanto á las cosas destituídas de órganos, hay que mirarlas de más cerca para advertir que los procesos que en ellas se verifican conspiran á un fin. Cada una de estas cosas inorgánicas desarrolla en sí una combinación bien delineada de acción continente y expansiva, realiza movimientos de molécula á molécula y estados de electricidad, etc., cuyo resultado es uno en sí, porque es el ser específico de cada elemento, tal como vuelve á presentarse siempre con matemática precisión. Lo que hay de variado y dispar en cada molécula está enderezado á un fin uno en sí y rigurosamente deslindado de toda otra especie, siendo de notar que aquello que endereza no está fuera ó encima de la cosa, como sucede en la máquina, sino que habita en aquello que es enderezado. Así como los animales ponen de manifiesto la disparidad de sus substancias poniéndose el uno enfrente del otro, bien como amigos, bien como enemigos, las substancias inorgánicas muestran la misma disparidad, colocándose la una frente á la otra con su

[6] *Disputationes logicae*, tomo II, pág. 72.

ser peculiar á fin de realizar encuentros, repulsión, combinación, permutación de cualidades, etc.

532. ¿Pero no son los fines de las cosas singulares á la vez fines parciales del único y gran fin del mundo, así como los fines de la mano, de la oreja, de la rodilla están contenidos como fines parciales en el fin único de todo el organismo? Tomada en cierto sentido, habría que contestar á esta pregunta afirmativamente. No obstante, el punto decisivo es éste: ¿posee ó no posee el único gran fin del mundo en el mismo mundo un principio de tendencia que, siendo uno é inmanente en el mundo, lo comprenda todo? O en otros términos: pregúntase si el fin del mundo es uno, no solamente á causa de su contenido, que es uno, y del principio supramundano, que siendo uno también es el primero en concebir el fin, sino también á causa del principio *próximo*, igualmente uno, de que partiría la tendencia.

De nuestras anteriores aclaraciones podemos deducir sin dificultad que un principio teleológico uno, un "alma„, no habita en el mundo; con todo, vamos á repetir aquí con algunos más pormenores lo que ya en otro lugar indicamos brevemente (núm. 523).

Si contemplamos las cosas tales como son, debemos decir que ostentan una individualidad tan marcada que es de todo punto imposible ver en ellas miembros de un organismo universal, lo cual se muestra con la mayor claridad en las cosas orgánicas, y particularmente en el hombre. Si los sostenedores de la teoría del alma universal tuviesen razón, la pluralidad de los hombres sería, respecto de todo el cosmos, lo que las hojas ó las células cerebrales son respecto del organismo entero. Desvanécese como la niebla semejante idea no bien deja uno de vivir encerrado en especulaciones *a priori*, saliendo á respirar las frescas auras de la realidad. Cada hombre es un todo, bien que, según su apariencia externa, su pequeñez le haga perderse en el universo; según su inteligencia y libre voluntad, cada hombre forma en sí mismo un mundo rico y acabado en sí, cuyo valor é importancia sobrepujan con mucho al gran universo material. Y del mismo modo que cada hombre, también cada planta y cada animal acaba en sí como substancia entera y cabal. Las demás cosas de que vivimos rodeados, el tintero en el escritorio, los harapos del mendigo, la piedra en el suelo, no son unidas al universo con lazos más estrechos que el hombre y el perrito. Luego debemos seguir manteniendo que harapos, piedras y estrellas *no* son cosas animadas de un alma una y universal.

Cuando comparamos el universo con cosas de cuya naturaleza no se duda, echamos de ver al punto lo que hemos de pensar de ese alma del mundo. Consta que un reloj de bolsillo, un fuego ar-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tificial, un ejército formado en orden de batalla, un gran concierto, una locomotora, no tienen ningún alma, ningún principio íntimo de tendencia, á la par que nadie duda que de tal principio son animados el caballo y el roble. ¿En cuál de las dos clases debemos colocar el universo? volvemos á preguntar: ¿entre aquellos grandiosos fenómenos en los que una inteligencia existente fuera de las cosas ha dado orden y unidad á una pluralidad innumerable, ó entre los organismos perfectos, cuales son la planta y el animal? En el organismo, la manifiesta superioridad de la vida orgánica sobre la evolución de procesos químicos y físicos, la ilimitada capacidad generativa, la actividad curativa aplicada á los casos más variados, nos indujeron á admitir que en el propio organismo está la razón de ser una la conspiración y harmonía. No valen estas razones respecto del universo. El universo es *único*, y no es más capaz de engendrar universillos que un barco ó un reloj de comunicar la existencia á otros individuos de su propia especie. Cuando se habla de perturbaciones que el mismo universo "remedia„ no se olvide que se trata en tales casos de acontecimientos que después de largos intervalos se repiten regularmente, ó de otros de índole tal que el mecanismo mismo, considerado como proceso independiente, realiza la curación. Llámese, pues, en hora buena orgánica la unidad del universo, mirando á las relaciones naturales que en él establece la simple coexistencia de las cosas (núm. 522); pero, en atención á la verdad, esa pluralidad de los principios que originan aquellos procesos debe equipararse á la unidad de la máquina, del mecanismo, puesto que los fines de las diferentes cosas naturales están incluídos en el fin uno del mundo, como los fines de los tornillos, ruedas, manos, etc., están contenidos en el fin del reloj entero, ó como en un tercio de ejército el fin de todo él comprende en sí los fines del mosquetero, dragón y artillero, y los del ros, de las polainas y de la cartuchera.

533. Fuerza es confesar que el monismo cósmico es impotente por completo para resolver el gran "enigma del mundo„. Descaminados andan los filósofos amantes de la naturaleza que en él buscan la luz á que anhelan; se han puesto delante de una montaña que ningún retintín de neologismos ayuda á salvar. Llámese "ingenio del mundo„ y "fantasía del mundo„ con FROHSCHAMMER, ó "el yo obscuro del universo„ con NOIRÉ, lo que FECHNER denominaba "suprema ley del mundo„, OERSTED "idea del mundo„, BURDACH y otros fisiólogos "organismo del mundo„; lleve el nombre que quiera, el monismo que lo amasa todo en un ser es tan insostenible como el atomismo que lo hace todo astillas. Bien se atavíe la mónada con el ropaje brillante de la Divinidad, bien se presente con el disfraz repugnante de Satanás, bien se la circunscriba á

la naturaleza, siempre es introducir en el mundo violentamente una idea que no se ha hallado en ella, y á la cual la realidad se opone con todos sus bríos, y es despojar á las cosas singulares de la independencia que les corresponde según el testimonio de todos los hechos observados, enredándose al mismo tiempo el tal sistema en un tejido de antinomias y desmintiéndose á sí mismo. Solamente la pluralidad de las cosas del mundo causada y mantenida por una causa primordial del ser, una y supramundana, es lo real. Hay en el universo mundo inteligencia, razón, idea, vida, tendencia teleológica, ley, ser. Pero todo esto no es uno, y sí son *muchos* seres. Los hombres, animales, plantas y todos los seres naturales, *son* en realidad lo que *parecen ser* al observador atento: substancias individuales, distintas unas de otras, exactamente como lo sostuvo siempre el hilomorfismo de la Filosofía antigua.

Muchas veces se ha levantado por parte de los naturalistas, contra los filósofos, la acusación de que emprendían el examen de la naturaleza con ideas preconcebidas para encerrar á la naturaleza viva en los estrechos moldes de su propia invención. Injusta es esta acusación respecto de los filósofos de la escuela antigua; pero bien justificada cuando se la dirige contra la Filosofía de los tiempos modernos. Nuestros filósofos alemanes, en cuanto profesan el monismo, no han procedido como investigadores, sino como constructores del mundo, no como pensadores, sino como incubadores de fantásticos conceptos. Otra cosa sucede con otro monismo en el que tenemos que ocuparnos más adelante; éste no tiene su origen en la Filosofía, sino en la observación mecánica de la naturaleza, ó más bien en la apoteosis de la Ὕλη ó materia.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

SECCIÓN SEGUNDA

EL MONISMO HILÍSTICO

CAPÍTULO PRIMERO

El monismo hilístico en general.

§1

La significación y las pretensiones de esta especie de monismo.

534. Vivimos en una época agitadísima. La "ciencia„ que ha cerrado contra la concepción cristiana del mundo, se levanta en las formas más diversas y temerarias. Hemos echado una mirada á los monstruos nebulosos y gigantescos de la moderna especulación alemana. Los idealistas, que fueron los primeros en declarar el mundo por afección de su propio sujeto, han bajado de las tablas que *representan* al mundo; pero sigue existiendo el mundo mismo sin dejar de producir nuevos "pensadores„ que repiten con las variaciones más diversas el conocido estribillo: "El mundo es mi representación.„ Hemos visto al fantoche abominable que nos presentó SCHOPENHAUER; el famoso "cuerpo„ ya se lo tiene comido la tierra tiempo ha en el cementerio de Francfort, mientras que la Filosofía de SCHOPENHAUER va extendiendo más y más su funesta influencia. En Berlín ha levantado la cabeza el repugnante espectro de lo inconsciente, y recibe culto de la turba de los "ilustrados„, ó al menos de los ilustrados á medias ó sabios á la violeta. Mas á todos estos monismos sobrepuja, cual otro Goliat, otra especie de monismo, y es aquel en el cual ha tomado cuerpo toda la tendencia materialista de nuestro siglo.

Tiempo atrás, esta tendencia del siglo había aspirado á alcanzar el imperio más absoluto del espíritu humano sobre la naturaleza. No había hallado en ésta más que materia movida: luego también el hombre había de ser materia movida, y las ciencias naturales, que tienen por objeto la materia movida, habían de constituir la ciencia universal, en la cual viniesen á fundirse todas las demás ciencias habidas y por haber; de manera que no se daría cuestión que no hubiese de resolverse por todos sus aspectos ante el tribunal de las ciencias naturales. *Al lado* de las ciencias naturales ninguna otra ciencia tiene razón de ser, porque todas las disciplinas científicas deben de supeditarse al régimen por aquéllas establecido. Toda la historia del linaje humano no es más que un proceso químico-físico. El sabio naturalista ha de disponer de omnímoda libertad para construir con el material que le suministran presentimientos, deseos, problemas, hipótesis, hechos interpretados, un edificio que signifique el exterminio de la religión y la moral vigentes, y la ruina del orden social, y ningún inconveniente hay en que se abra tal edificio de par en par á las masas del vulgo. Esta pretensión de las ciencias naturales nos la trajo á la mente el catedrático BENEDICT, cuando en el Congreso de sabios naturalistas reunido en Gratz (1875) dijo en su conferencia sobre la psicología de los crímenes: "Unas veces tocándose en más de un punto y confundiendo sus aguas, y otras corriendo cada una de por sí, las corrientes de las ciencias naturales arrecian y suben con pujanza siempre más poderosa para ir á unirse al fin en el mar de una nueva concepción del mundo, cuya superficie no llevará solamente la nave del sabio, sino que de sus olas surgirá un nuevo Evangelio aun para las muchedumbres.„

De conformidad con este pensamiento, trátose de satisfacer las "necesidades filosóficas„, y despertaron las "tendencias unitarias de la razón humana„, á las cuales es deudor de su existencia lo que llaman "Zoología moderna„, ó sea el ensayo de llevar adelante los estudios de *descendencia* iniciados por la famosa teoría de DARWIN, hasta que se consiga construir una historia de la evolución del hombre, y aun resolver todo lo existente en un mecanismo universal, en un mecanismo acabado en sí.

Ya en lugar anterior hemos recordado que allá por los años 1840 y siguientes, MAYER, JOULE, GROVE y otros establecieron la imponente ley de la "unidad de las fuerzas naturales„, la cual envolvía para los sabios materialistas la tentación de incluir en esta unidad todo el terreno de la vida orgánica y espiritual, y someter á *la ley de la conservación de la fuerza* todos los fenómenos que la vida superior é inferior por cualquier concepto presentaban. DARWIN echó abajo todas las barreras que tenían separadas las di-

ferentes especies de los organismos. Ernesto Hæckel y otros derribaron de un soplo cuantos límites había entre lo orgánico y lo inorgánico, entre el hombre y el animal. La unidad íntegra y harmoniosa está ya asegurada. "El universo, dice David Federico Strauss [1], se derrama sin fin por todos los tiempos y espacios; es la materia movida hasta lo infinito, la cual asciende, asociándose y descomponiéndose, á formas y funciones cada vez más altas, recorriendo un eterno círculo á través de fases de evolución, ora retrógrada, ora progresiva„. Ningún fin interviene en el proceso del nacimiento de las formas. Todo es obra de causas operativas. La naturaleza tuvo "tiempo„; pero ella misma no es más que una: la causa mecánica que obra en la materia. Toda teoría que de esta doctrina se aparte es dualista, siendo el fin, idea transcendente, la causa y origen de este dualismo ó división. El monismo de la materia es vencedor y comienza una nueva época de la humanidad [2].

535. Ernesto Hæckel es quien ha impreso su sello en este monismo. La marcha de sus ideas es como sigue: Yo miro cuanto hay en el mundo con ojos de naturalista; mirar el mundo con ojos de naturalista no dice otra cosa que mirarlo de modo mecánico; es así que la contemplación mecánica del mundo vale tanto como contemplar el mundo como mecanismo; *luego* todo el mundo no es más que un mecanismo destituído de plan, espíritu y ley: en ninguna parte hay otra cosa que una infinidad de átomos y fenómenos de movimiento molecular de la materia. Como quiera que todo efecto mecánico exige una causa mecánica, el mecanismo del mundo *no tuvo principio y es absoluto*. Toda la naturaleza, inclusos los fenómenos de la vida y los actos de la libertad y moralidad humanas, se explica de modo adecuado por procesos físico-químicos. "El monismo mecánico resolverá todo el complicado proceso del mundo, desde los fenómenos bien comprensibles de la naturaleza inorgánica, hasta los acontecimientos obscuros de la historia humana, en una mecánica diáfana de los átomos, y revelará en una simple fórmula mecánica el pensamiento del mundo, que la especulación había buscado en vano en una idea, en un fin, en un plan„. Hæckel habla, es verdad, de "alma„, de "almas de los átomos„, y de almas "moleculares„ y "plastidulares„. "Lejos de creer en una materia basta y *desalmada*, como nuestros adversarios, debemos suponer en toda materia viva, en cada protoplasma, los primeros elementos de toda vida psíquica, la forma más sencilla de los sentimientos de placer y dolor, y la forma más sencilla de los movimientos de atracción y repulsión. Solamente las escalas del desarrollo

[1] *La antigua y la nueva fe*, pág. 225.
[2] Ernesto Hæckel, *Historia natural de la Creación*, págs. 15, 19, 308, 489 y otras. Berlín, 1868.

y combinación de estas almas son diversas en los distintos seres vivientes, llevándonos desde la silenciosa alma de la célula, á través de una serie larga de escalas intermedias ascendentes, hasta el alma consciente y racional del hombre... Si hay alguna idea poética y verdadera á la vez, de seguro lo es el conocimiento claro de que en el gusanillo más diminuto y en la florecita más humilde viven millares de almas independientes y sensibles [1]„. Mas hay que comprender bien esto. Estas almas no son más que la "totalidad de fuerzas de tensión almacenadas„, nada más que fuerzas mecánicas de movimiento. La "continuidad de la serie causal en la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica, la posibilidad de comprender todos los fenómenos por causas puramente mecánicas„, es precisamente la idea grande del monismo mecanista. El catedrático jenense, pues, llama *alma* lo que, según el lenguaje común y usual, es *negación del alma. El pensamiento, la voluntad*, el espíritu no son más que el efecto de fuerzas materiales, semejante al de una máquina de vapor, ó bien una especie de operación de una batería eléctrica, una serie de explosiones de torpedos en miniatura. Hay monistas que censuran el que se transfiera á los efectos de simples movimientos mecánicos los nombres corrientes que hasta ahora servían generalmente para significar cosas ó procesos *superiores* á la Mecánica. "De ese modo, dice J. Seidlitz, la antigua acepción de las palabras cesa sin darse á la nueva una definición exacta, procedimiento que *no explica nada*, puesto que el estirar un término más allá de la medida de lo que ordinariamente denota no puede llamarse explicación [2]„.

El sistema mecanista dispone también de su moral: la moral de los animales. "Los instintos sociales de los animales, dice Hæckel, han sido considerados recientemente, y por diversas partes, como fuente primaria de la moral, aun para el hombre. Las leyes de la asociación y de la división del trabajo originan lo mismo entre los animales que entre los hombres, la acción recíproca de los individuos, la cual conduce á su vez al sentimiento del deber. Por lo tanto, también la *historia de la cultura de los animales*, campo de la Zoología casi sin labrar, tendrá la misión de derivar con método histórico los estados de cultura, de las hormigas, abejas y otros animales que forman sociedades de condiciones inferiores é incultas, misión igual á la que viene desempeñando la historia de la civilización de la humanidad [3]„. Cuando se pregunta cómo es posible que la moralidad se desarrolle partiendo de puros y egois-

[1] *Colección de discursos y conferencias*. Cuaderno 1, pág. 180.
[2] *Kosmos*. Diciembre, 1218, pág. 253.
[3] *Advertencia final al discurso de Munich*.

tas respetos de utilidad, le recuerdan á uno que una sociedad cuyos individuos guardan la fe y verdad en su trato es más fuerte y mejor preparada para la lucha por la existencia que una sociedad en la cual el uno miente y engaña al otro.

Aun hay más: HÆCKEL es "cristiano„ aunque parece mentira. Ciertamente, la religión cristiana, no menos que la budhista, despojada de todas las baratijas de místicos dogmas, encierra un grano bueno y digno de la humanidad. Las partes verdaderamente humanas de la doctrina cristiana son tan conformes á la naturaleza, tan generosas y puras, que sin vacilar les damos entrada aun en la moral de nuestra religión natural monista. No hay duda sino que los instintos sociales de los animales superiores, en los que fundamos aquéllas,—por ejemplo, el *sentimiento del deber*, que miramos en las hormigas—son perfectamente cristianos según este sentido mejor de la palabra [1]. Aun el cristianismo histórico es ensalzado como religión muy buena en los círculos de los sabios adeptos del monismo, puesto que, según afirma GUSTAVO JÆGER, *ha sido* arma muy ventajosa en la lucha por la existencia. El citado autor opina que la fe cristiana infunde confianza y valor, y particularmente la fe en la inmortalidad del alma es muy á propósito para engendrar el espíritu del sacrificio. Mirando tan eminente provecho, el darwinismo se coloca, persuadido, en el terreno del cristianismo al lado del cura de almas, defendiendo las bases en que éste se funda [2]. No vamos á malgastar ni una sola palabra acerca de semejante cristianismo.

536. Es preciso poner de relieve y acentuar con la mayor energía el hecho de que el monismo mecanista es decididamente hostil al teísmo, porque pretende, con un aparato científico enorme, eliminar de su sistema al Criador, ó al menos toda idea de un Dios que intervenga en el mundo; y es de advertir que en esto mismo está el atractivo del monismo y el secreto de su rápida propagación [3]. Con razón observó JUAN ROBERTO MAYER [4], con respecto á los triunfos asombrosos que el darwinismo celebró en Alemania: "La causa del darwinismo, dijo, no tiene por otra razón tantos partidarios en Alemania, sino por lo á propósito que es para sacarse partido de él á favor del ateísmo.„

En cuanto á DARWIN mismo, admite, conforme á la enseñanza de su maestro en Filosofía, HERBERTO SPENCER, un Dios causa incognoscible del universo, con el cual la fantasía y el sentimiento, si así se desea, pueden ocuparse, reputando por mérito especial

[1] *Ciencia libre y enseñanza libre*. Stuttgart, 1878, pág. 76.
[2] *La teoría de Darwin*. Stuttgart, pág. 140.
[3] BAER, *Estudios de la historia de las ciencias naturales*, tomo II, pág. 480.
[4] En carta que escribió en el año 1874.

suyo el haber mostrado de qué modo es posible dar solución á los enigmas de la vida orgánica sin recurrir á la Providencia de Dios, y afirmando en otro lugar explícitamente que su teoría de la evolución se opone á la fe en la finalidad impresa por el Criador en toda la naturaleza [1]. Los sucesores de DARWIN han ensanchado y prolongado el camino abierto por su maestro: á ellos no les bastó explicar las diferencias de especies sin admitir una influencia particular supramundana. "Si es necesario un acto de creación personal, dice H. G. BRONN, nos parece del todo indiferente que el primer autor creador se haya ocupado de una, diez ó cien mil especies, y que lo hiciera una vez sola ó lo haya repetido de cuando en cuando. No es la cuestión saber cuántos organismos haya llamado á la vida, sino si puede ser necesaria jamás la intervención de un Criador... Una vez que Mr. Darwin ataca la creación orgánica en general, tiene que renunciar también á la creación de las primeras algas [2].„ Habiendo arrojado del mundo al Criador, consideran con THEODORO VON BISCHOFF la idea de la creación "como una limitación sumamente grave y peligrosa de la investigación científica [3].„ Para proceder así bastaba que se dejasen guiar por la consecuencia del pensamiento darwinista. "La teoría de Darwin, declara O. CASPARI, no se compadece con la opinión según la cual un Criador colocado fuera del universo cual *deus ex machina*, guía artificiosamente el mundo como si lo tuviera en andaderas desde las alturas transcendentes de su trono celeste [4].„

Por lo que hace á los respectos político-sociales, se atribuyen al monismo mecanista efectos saludabilísimos. "El socialismo, dice HÆCKEL, pide para todos los ciudadanos igualdad de deberes, derechos, bienes y goces; la teoría de la evolución mecánica muestra que es imposible realizar esta pretensión.„ Las condiciones de existencia son *desiguales* en todos los individuos desde el principio de su existencia, y hasta las cualidades hereditarias, las disposiciones ó aptitudes, son más ó menos diferentes; ¿cómo, pues, es posible que sean en todo iguales los destinos y los resultados de la vida? "La teoría mencionada enseña además, prosigue HÆCKEL, que tanto en la vida de los hombres como en la de los animales y plantas, en todos los tiempos y lugares no puede existir ni florecer más que una reducida minoría de individuos privilegiados, mientras que la inmensa mayoría vive en la estrechez y perece miserablemente más tarde ó más temprano [5].„

[1] *Sobre la expresión de los sentimientos de animo*, pág. 515. Stuttgart, 1872.
[2] *Origen de las especies*. Epílogo del traductor, pág. 576.
[3] *Sobre las diferencias de la formación del cráneo del gorila*, págs 79 y siguientes.
[4] *Kosmos* (Revista), tomo I, pág. 277.
[5] *Ciencia libre y enseñanza libre*, págs. 72 y 74.

Para dar una idea de las atribuciones que se reclaman para la ciencia natural del monismo mecanista, será suficiente aducir aquí un pasaje del prólogo que HÆCKEL ha escrito para la *Antropogenia*. El catedrático de Jena dice allí:

"En este estruendoso *Culturkampf*, que marca el comienzo de una nueva época en la historia contra la existencia ulterior de las instituciones más inmorales y perniciosas de la Iglesia, que se arroga el derecho de facilitar ella sola la salvación á las almas, lucha por el progreso en la cual debemos llamarnos dichosos en poder tomar parte, no tenemos otra aliada mejor de la verdad militante, según nuestro entender, que la antropogenia. Porque la historia de la evolución del hombre es la pieza de grueso calibre en el combate por la verdad. Filas enteras de paralogismos dualistas (enticndanse los silogismos que demuestran la existencia de lo espiritual al lado de lo sensible, del Criador al lado de la naturaleza) caen por tierra derribados por las balas certeras de la artillería monista, y se derrumba cual casa de naipes el soberbio edificio de la jerarquía romana, la fortaleza poderosa de la dogmática infalible. A la nada quedan reducidas las bibliotecas repletas de ciencia teológica y filosofía bastarda, derritiéndose no bien las hieren los rayos ardientes de la historia de la evolución del hombre.."

537. Los sabios que siguen tendencias análogas á las del catedrático HÆCKEL, tienen la particularidad de rodear al punto todos los supuestos resultados, todas las afirmaciones problemáticas de su ciencia, del nimbo de certeza dogmática, y de pretender que salgan al instante á la calle para que sirvan de nuevo credo al vulgo, que lo aceptará y creerá á pies juntillas. El caso es que al efecto se hace pasar una cantidad asombrosa de observaciones por "hechos". WIGAND dice, no recordamos dónde, que DARWIN no ha fundado su teoría en hechos, sino la ha envuelto en ellos. Este dictamen es aplicable á todo el monismo mecanista, pues todo él aparece cuidadosamente *envuelto* en hechos, sin perjuicio de que siga siendo fantástico-dogmático. Si quisiéramos registrar todos los giros que vienen á demostrar este aserto nuestro, tantos y tales como salieron de la boca de HÆCKEL, tendríamos que llenar todo un capítulo sin salir jamás de los lugares comunes, puesto que el lenguaje perentorio y dogmático del profeta jenense ha causado asombro hasta en las esferas más lejanas de su cátedra. Habrá que dar la razón al autor antes citado, cuando dice que es menester relegar este monismo al terreno de las opiniones subjetivas y extrañas del todo á la Ciencia, toda vez que no son determinadas, como las opiniones científicas, por *razones*, sino por *móviles*. "Este monismo, dice el mismo autor, es una operación *ad hoc*, saludada como confirmación feliz de ciertas teorías favoritas de nuestra época. "No de otro modo es posible explicar este movimiento (monista), inaudito en la historia de la Ciencia, y que lo arrastra todo consigo en confuso remolino. Porque las *verdades científicas*, y aun las de Copérnico, Keplero y Newton, se abren camino *muy despacio*. Solamente las ideas, que radican más en la *voluntad* que en el *saber*, recorren el país con rugidos de tempestad [1]."

Seguro de estar en lo cierto con seguridad absoluta, por no decir fanática, HÆCKEL mismo declara que tiene á su doctrina por la "palanca más poderosa del refinamiento de la cultura". Como quiera que el más importante punto de apoyo para ésta es la *educación de la juventud*, "la doctrina de la evolución deberá ejercer su influencia física justificada aun en la *escuela*, siendo, no sólo tolerada en ella, sino tenida por norma y pauta". Palabras textuales del último discurso que pronunció en Munich. "Hasta qué punto las líneas fundamentales de la teoría de la evolución hayan de introducirse *ya ahora* en las escuelas, será misión de los pedagogos determinarlo... Creemos, empero, que una *reforma muy amplia de la enseñanza* en este sentido es ineludible y será coronada de los más bellos resultados... ¡Cuán diferente conocimiento de nuestro organismo obtendremos cuando no lo miremos ya en el turbio espejo mágico de la Mitología como imagen y semejanza ficticia de un Criador antropomorfo, sino que lo conozcamos á la clara luz del medio día como la forma más elevada del reino de los animales, como organismo que se ha ido formando, en el transcurso de muchos millones de años, desde la serie de sus progenitores vertebrados, aventajándose, por fin, á todos sus afines en la lucha por la existencia". Cuando el catedrático VIRCHOW llamó la atención de su colega HÆCKEL sobre lo peligroso de su pretensión, levantóse una tempestad de indignación en todo el campamento del monismo. FEDERICO DE HELLWALD [2], O. CASPARI [3], OSCAR SCHMIDT, y, por último, la mayoría de los naturalistas reunidos en 1878 en la ciudad de Cassel, tomaron el partido de HÆCKEL con mucha energía.

¡Conque á *la juventud* hay que familiarizarla con esta ciencia! ¡Conque en los corazones de los *niños* ha de excitarse el sentimiento de la animalidad! ¡Buenos animales saldrán! En el siglo pasado, la consigna era "hacer hombres de cristianos"; el santo y seña del corriente es hacer animales de hombres, y véase el

[1] *El Darwinismo*, tomo II, pág. 88.
[2] *Kosmos* (Revista), tomo II, pág. 160.
[3] *Virchow y Haekel ante el tribunal de la investigación científica*. Augsburgo, 1878.

progreso que hemos hecho desde entonces acá. Para que los timoratos no se espanten de él, añaden aquéllos muy serios: "Claro es que, tanto mañana como hoy, la tarea principal de la educación será formar con todo cuidado imaginable el carácter moral y consolidar la convicción religiosa.„ Vaya Ud. á saber qué moral y qué religión será ésa. "Independiente de todo credo ó símbolo de Iglesia, vive en el pecho de todo hombre el germen de una genuina *religión natural*..., cuyo pensamiento capital es el amor... Esta ley moral, hija de la naturaleza, es de abolengo más antiguo que toda religión de Iglesia; como que ha salido de *los instintos sociales de los animales*.„ Como modelos de esta religiosidad, HÆCKEL aduce ¡las hormigas, los leones, loros y perros! El que está enterado de lo que pasa en las escuelas que á la sazón florecen en Alemania, sabe muy bien que no es pretensión *extraña* á la escuela moderna la que formula ahí el catedrático jenense; porque no ignora que aumenta de día en día en los establecimientos de enseñanza, no solamente universitaria, sino también media y elemental, el número de los maestros que preparan los corazones de la juventud para los misterios de la religión de la evolución monística. En Rusia nos llevan aún mucha ventaja en este punto.

Aunque es difícil que haya otro sabio naturalista *de nota* que emplee un lenguaje tan inmoderado como HÆCKEL, muchos hay que están tan firmemente persuadidos como él de que las llamadas investigaciones de las ciencias naturales son harto sólidas para servir de base á una Filosofía nueva, á una religión nueva, á un modo nuevo de ver el mundo.

Como quiera que tan alto han subido las olas que empieza á levantar la proclamación de las ciencias naturales como apostolado único de las naciones, cubriendo con sus espumarajos todas las capas de la sociedad [1], impónese á todo hombre pensador el hacerse cargo de la arrogancia de dichos sabios naturalistas.

1. No hace mucho que la *Berliner Zeitung* «Diario Berlinés» escribió: «Como peligro el más grave de la ilustración y educación del pueblo, la cual no puede sino muy lentamente progresar, extenderse y echar raíces, ha sido reconocida una de las épocas más brillantes de la historia de las ciencias, á saber, la del *florecimiento de las ciencias naturales*. Quien quiera que haya oído hablar de la teoría de DARWIN, se cree con derecho suficiente para discutir los arcanos más tenebrosos de la naturaleza; echando al montón de las verdades inconcusas observaciones y descubrimientos problemáticos. Partiendo de la suposición primitiva construyen un mundo enteramente nuevo, mundo puramente en el cual no saben ni ley ni libertad civil, ni patria, ni heroísmo, ni ciencia, ni arte, sino del cual todo y todos volverán lentamente á hundirse en la papilla primordial. Está visto que el hombre moderno, convencido de tener por ilustre progenitor al mono, anhela como por instinto volver al reino de los animales y gozar de la libertad de la selva virgen.» Así se cita el pasaje transcrito en las *Hojas político-sociales*, tomo LXXX, pág. 431.

§ II

El monismo mecánico no es monismo.

538. Antes de entrar en la crítica de las diferentes proposiciones del sistema mecánico-monístico del mundo, no será excusado advertir que sin razón es llamado *monista* por sus inventores y patronos, y que lo llaman así únicamente para explotar en su favor las decantadas "tendencias unitarias de la razón humana„ (número 478). Muy extrañamente suenan en boca del materialista los encomios de esas tendencias unitarias. El catedrático HENLE hace la siguiente muy atinada observación: "Que el deseo natural del espíritu humano de derivar la pluralidad de los fenómenos de las causas más sencillas que pueda no nos da derecho á construir *a priori* semejantes causas, lo deberían desconocer menos que nadie aquellos que consideran como producto de un encuentro fortuito de elementos el mismo espíritu de que nace este deseo [1].„

Mas el sistema de que tratamos aquí es en substancia todo menos *monismo*; por lo contrario, es el *pluralismo* más marcado que puede imaginarse.

Según la cronología, como ya hemos dicho, las tendencias unitarias á lo DARWIN-HÆCKEL son la continuación de aquellas tendencias más simplificadoras que unificadoras, que hallaron su expresión en la tan admirada ley de la unidad de todas las fuerzas naturales, y de la teoría y equivalencia más ó menos esencialmente ligada con aquélla. Estos dos teoremas fueron sin más examen invocados por los darwinistas como columnas del monismo, mientras que los representantes más principales de aquella teoría, ROBERTO MEYER y HELMHOLTZ [2], no han procedido á reconocer sin reserva, ni mucho menos, el monismo mecanista. Nosotros hemos estudiado en lugares anteriores (núm. 140 y siguientes, núm. 527) las teorías en cuestión, persuadiéndonos de que, mientras no se salgan de los límites de la realidad, antes son contrarias que favorables á una concepción *verdaderamente* monística del mundo. ¿Acaso se las ha desarrollado posteriormente en el sentido monista?

Vamos á examinar solamente el llamado monismo de HÆCKEL.

539. Quien quiera que haya leído y acertado á comprender las obras de HÆCKEL, habrá conocido que la Filosofía natural de corte hæckeliano ofrece el naturalismo más vulgar, y de consi-

1. *Conferencias antropológicas*, tomo II, pág. 80.
2. *Conferencias científico-populares*, tomo II, pág. 203 y siguientes, 1871.

guiente la pluralidad más fastidiosa que es posible imaginar: explicación del mundo que en hora buena se glorie de su soporífera *monotonía*, pero que dista más que otra ninguna de presentar un sistema realmente *uno* de la naturaleza. Si jamás hubo motivo para hacer á alguien el cargo que encierran las palabras del poeta: *Ihr habt die Teile in eurer Hand, fehlt leider nur das geistige Band* (las partes las tenéis en vuestra mano, pero os falta el vínculo espiritual que las una), se las puede repetir con verdadera oportunidad al catedrático jenense, según el cual, como demuestran sobradamente las citas arriba aducidas, no hay en el mundo entero otra cosa que átomos movidos conforme á las leyes de la Mecánica.

¡Y luego viene ese catedrático á servirnos su mundo hecho picadillo de átomos como *unidad* ó mónada! ¿Cómo es posible que así proceda *él*, después que lo miró todo en el mundo *con ojos de naturalista*? Por ser catedrático de ciencias naturales está más que ninguno en el deber de atenerse á la máxima de los antiguos: *Intellectus nihil cognoscit, nisi incipiendo a sensu*; y con muy particular cuidado debía de haberse guardado de aventurar afirmaciones que desmienten las percepciones de los sentidos. Allí donde tiene lugar una influencia mecánica recíproca, donde es lícito hablar de una lucha de concurrentes por las condiciones de la existencia, allí existe sin duda alguna verdadera *pluralidad*. La ventaja que la Ciencia debe á la explicación mecánica de la naturaleza consiste precisamente en haber puesto á luz más clara, acentuando continuamente el elemento mecánico, aquel lado de la naturaleza (la materia) en el cual todos los antojos monistas, de cualquier índole que fueren, deben estrellarse.

540. Pero ¿no es tal vez creible que, remontándonos desde la base moderna de los innumerables efectos mecánicos á través de los millares y millones de siglos, tengamos, por fin, que consignar una convergencia, á manera de pirámide, de todas las causas mecánicas hacia una sola, causa de todas ellas? ¿No se justificaría entonces la suposición de que al principio existía una mónada de acción mecánica, la cual se fué dividiendo y singularizando en el transcurso del tiempo? A esto debemos replicar que, aun admitiendo la suposición mencionada, *hoy* no podremos reconocer en la naturaleza ningún monismo gigantesco, sino un pluralismo mínimal de infinito número de pigmeos. Además, la primitiva mónada gigantesca debía de haber sido visible y compuesta ya desde el principio. Porque, ¿cómo hubiera podido resolverse en los átomos de que consta ahora si no hubiera encerrado partes en sí? Por último, la suposición que ahí se hace es rechazada del modo más positivo por la contemplación científico-natural de la realidad.

Porque así como en la naturaleza varios efectos son reducidos á una causa, así todo efecto singular es el resultado de varias causas. Todo fenómeno mecánico forma, por decirlo así, un punto céntrico, desde el cual parten diferentes hilos hacia varios efectos, pero á él vienen varios hilos procedentes de varias causas. Por consiguiente, el sistema completo de causas mecánicas no presenta el aspecto de una pirámide, cuyos lados y aristas convergen hacia la cúspide común, sino en todas sus partes y fases constituye un laberinto reticular de anchura siempre igual [1]. Antes sería lícito decir que la marcha de la evolución ha dado por resultado en el presente una simplificación de los fenómenos, dado que los átomos, en un principio aislados unos de otros, se hallan ahora asociados en grupos, sistemas ó, mejor dicho, montones permanentes.

Adviértase de paso que el monismo reclama con igual sinrazón el nombre de "evolución interna„ para su sucesión puramente mecánica de acumulaciones de átomos. Semejante "evolución„ la hay también en el polvo de la carretera, el cual, levantado por una ráfaga de viento, adopta ora ésta, ora aquella forma, sin que la precedente se haya encaminado de modo alguno á producir la siguiente. Y aunque hubiera habido tal ordenación de lo anterior á lo posterior, no bastaría para afirmar que se efectuó una evolución. Nadie dirá que una casa en construcción se "desarrolle„. Para un "desarrollo„ ó "evolución„ verdadera se requiere que la cosa misma haya llevado en sí el plan primitivo que se va realizando en las fases sucesivas que recorre, y que la cosa misma aspire á aquel fin hacia el cual va enderezada la evolución. Donde esto sucede, cada nuevo estado que parece tiene su causa en la disposición de la etapa antecedente. Tal es el concepto de la evolución genuina. Luego donde no hay fin, ni tendencia al fin, ni disposición á lo por venir, no se puede hablar de evolución sino cuando se trate de emplear palabras para ocultar pensamientos.

541. Pero nada de esto ve ni quiere ver, á lo que parece, el señor HÆCKEL, sino antes saluda como amigo y aliado á todo el que, con el más grosero desprecio de la experiencia sensitiva, profesa el panteísmo ó monismo, nada importa bajo qué forma. Pues véase con qué efusión él, que significa con la palabra evolución, no tal evolución, sino una agrupación mecánica fortuita y fortuitamente progresiva de los átomos, estrecha la mano á todo panteísta que con la misma palabra denota todo lo contrario, á saber: una "evolución lógica, ó al menos conforme á leyes *desde adentro*„. Hæckeliano es, según esto, GOETHE, aunque tuvo al mundo por

[1] WIGAND, *El Darwinismo*, tomo II, pág. 188.

una unidad viva é infinita; hæckeliano es OKEN, aunque definió al mundo de modo parecido, un animal inmenso cuyos órganos se manifiestan más ó menos desenvueltos en las diferentes criaturas; hæckeliano SCHELLING, aunque en cada parte del universo halló la misma identidad absoluta según toda esencia, y consideró á la naturaleza como el lado real del acto eterno de la objetivación del sujeto; hæckeliano SPINOZA, aunque vió en el mundo extenso de los cuerpos, no una substancia, sino meros accidentes de la substancia primordial una, etc., etc. Es palmario que mal se compadece todo esto con los fenómenos de movimiento molecular de átomos que chocan entre sí merced al acaso, con la *teoría del carbono* con la cual HÆCKEL pretende *explicar* toda vida y toda actividad espiritual.

He aquí otro fragmento de la famosa y comentada "alianza de la Filosofía y la ciencia natural,. Por lo visto, esta alianza consiste en llamar, con un gasto enorme de conocimientos, *uno* á lo que es mucho, *evolución* á la yuxtaposición fortuita de átomos, *alma* al movimiento mecánico, *moral* al instinto de los animales y *Dios* á la materia, y exclamar luego: "¡Así podemos tener una idea infinitamente sublime de Dios!,. A fe que no sin razón puede echárseles en cara á los sostenedores del monismo mecanista que con su monismo vuelven á la verdad de arriba abajo, abusando de la Ciencia, que es estudio de la verdad, para escamotear toda verdad á los hombres.

Los adversarios sostienen también que la concepción del mundo que venimos examinando merece la denominación de monismo hasta por la razón de que reconoce valor universal al principio de causalidad. Mas al decir tal cosa, estos señores se ponen en actitud de pelear con molinos de viento. Porque ¿quién ha dicho jamás que la ley de causalidad tenga lagunas? La Filosofía antigua hasta insistió, según vimos, con mucho ahinco en la verdad de que todos los fenómenos naturales son accesibles á un modo mecanístico de ver las cosas.

Ha de llamarse, por último, monismo el sistema en cuestión porque excluye toda contemplación que no sea mecanista, ó sea toda contemplación teleológica, explicando el mundo por él mismo, y haciendo originarse todas las cosas del mundo unas de otras en sucesión nunca interrumpida de escalas y de modo puramente mecánico. Es cierto que se *pretende* excluir la teleología del mundo; pero luego tendremos ocasión de examinar con qué razón y con qué resultado. Empero el que habla de monismo admitiendo la negación de todas las causas menos la mecánica, sustituye á la significación del término otra del todo diversa de la que le concede el uso.

Ocurrirá á muchos que lo mejor sería dejar abandonado en un rincón el contenido de *semejante* ciencia, como es la que pregona el monismo mecanista. Pero el caso es que este sistema es práctico, porque aun á las fantasías subjetivas —permítasenos llamarlo así— les cuadra, por desgracia, el dicho de BACON: *Ciencia es poder*. Y si por otro lado el abuso de toda verdad tiene que servir, por fin, para hacer aún más clara la luz que de ella irradia, tan extraño abuso de la verdad, como el que ha cometido el llamado hæckelismo, provoca de modo eminente, no sólo la indignación, sino también la crítica, la cual deberá ejercerse con la tranquilidad más objetiva posible.

§ III

El mecanismo de la naturaleza implica la causalidad final.

342. Quien quiera que someta á una inspección los diferentes pisos de todo el edificio del llamado monismo mecánico, debe extrañarse á primera vista de que en toda su ejecución adolezca de un defecto funesto, porque echará de ver que sus constructores han empleado arena seca en vez de argamasa para unir los ladrillos. Referímonos al hablar así á la opinión antes mencionada, de que todo cuanto en la naturaleza sucede debe reducirse á causas puramente mecánicas, con exclusión de toda tendencia encaminada á la consecución de algún fin.

Acordándonos de las consideraciones que hicimos en otro lugar (núm. 201), tal vez parezca inútil que volvamos á dedicar ni una sola sílaba á la discusión de la opinión mencionada; no obstante, vamos á ver si el imponente poder del monismo es bastante poderoso para conmover los cimientos de la verdad allí demostrada.

Los monistas de quienes aquí tratamos se permiten formar el siguiente silogismo: No existe más de lo que encuentra la investigación exacta de las causas mecánicas; es así que ésta no encuentra un principio teleológico en ninguna parte; luego no existe tal principio. Si se nos permite emplear un símil, diremos: Esos sabios se parecen á un hombre que asiste con los oídos tapados á un concierto y dice: No existe más de lo que ven mis ojos; es así que mis ojos no ven música alguna; luego no existe en todo el concierto más que los movimientos mecánicos de los arcos de violín y demás instrumentos, y los gestos del director de la orquesta. Cuando aquel hombre hiciera uso de su oído, pronto advertiría que los diferentes movimientos mecánicos no se cruzan y confunden á tontas y locas, sino que son realizados conforme á leyes bien determinadas y obedecen á un principio teleológico. Así es como su-

cede en la naturaleza. La teleología no llena vacíos en el mecanismo de manera que, al investigar la cadena de las causas mecánicas eslabón por eslabón, sea alguna vez necesario descubrir causas teleológicas en vez de mecánicas, no; el mecanismo de la naturaleza lleva en cada punto una teleología en sí mismo: en una palabra, está subordinado á una tendencia final. Puesto que hemos tratado este punto por extenso en otro lugar, podemos limitarnos aquí á recapitular con toda brevedad lo dicho.

Observamos que los elementos del mundo se atraen y se repelen entre sí, y ejercen los más diversos efectos unos sobre otros; pero notamos también que al obrar así se ajustan á leyes perfectamente bien determinadas. La necesidad natural es, por tanto, no solamente efectiva, no sólo razón de un hecho contingente, sino necesidad regulada por *leyes*. Pero como no es ninguna necesidad absoluta, lógica, no resta sino decir que es teleológica, ó sea que estriba en *fines* esto que los elementos del mundo obran con necesidad de *esta* manera, y no de otra, únicamente por razón de una anticipación ideal de aquello que han de efectuar ó producir obrando tal como obran. Luego la actividad mecánica se manifiesta como medio para el logro de algún fin; solamente en el fin á que sirve tiene la razón suficiente de su propia existencia. El curso de la naturaleza es un sistema de medios ordenados á la realización de ideas primitivas, de cuyo valor intrínseco se origina la fuerza que lo impulsa. Así como no hay locomoción sin dirección determinada, según nos enseña Santo Tomás [1], no hay tampoco en la naturaleza actividad sin efecto *determinado*. En el principio operativo debe haber una razón por la cual manifiesta sus fuerzas en éste y no en otro grado, y la razón no puede ser otra que ésta: la actividad de las cosas *tiende á un efecto determinado*. De este modo se ve cómo la causa agente y el fin no se limitan de ninguna manera; la causa mecánica no excluye el fin, sino antes lo incluye; el fin no *quebranta* el mecanismo, antes *pide* una cadena nunca interrumpida de causas y efectos mecánicos. Con estas últimas palabras indicamos la verdad de que Hæckel ha abusado en su sistema. Nada sucede en la naturaleza que no tenga su lado mecánico: esto es verdad; pero el mecanismo no lo es *todo*. El catedrático jenense mira la naturaleza como miraría un libro un salvaje que no sabe leer: el más hermoso poema son garabatos y perfiles para él; aquél no ve ni quiere ver otra cosa.

Será, pues, claro que la llamada concepción mecánica del mundo es una concepción que, á causa de su exclusivismo, renuncia desde luego á *concebir* nada. Para convencerse de esto no es preci-

[1] *Summ. c. Gent.*, lib. III, cap. II.

so siquiera aplicar el criterio cristiano ó teísta. El ateísta Julio Duboc, en quien rebosan la vida y el buen humor, observa con mucho acierto: "¡Como si aun sabiendo *qué* son la materia y la fuerza, y *cómo* se origina la conciencia, tuviéramos de algún modo resuelto el problema de la *significación* y del *sentido* del ser, problema primero y último de todo ensayo para concebir el mundo! ¡Como si eso nos proporcionase alguna idea adecuada á la importancia de una concepción del mundo! Así como no debo atreverme á imaginar que he concebido á un hombre cuando sé cuáles son su respiración, su digestión, la cualidad de su sangre, sin haber conocido lo que piensa, tampoco puedo hablar de concepción del mundo antes que haya abordado la cuestión del resultado de este juego de materia movida. La concepción mecanista del mundo no pára mientes en esto, ya que no se fija sino en el mecanismo, ni contempla el ser, sino el cuerpo del ser."

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO II

El monismo hilístico y el principio del mundo.

§ I

Los elementos del mundo movidos.

543. De las reflexiones precedentes hemos colegido que el monismo mecánico no coincide en ningún punto con la realidad.

Viniendo ahora á la cuestión del origen del mundo, problema que á causa de su transcendental importancia debió cautivar más que ningún otro el interés del espíritu pensador del hombre, claro está que tampoco debe ver en él el monismo un proceso puramente mecánico, sino la mecánica inflexible de movimientos sucesivos.

Parécenos que en ninguna parte se manifiesta con más evidencia lo deficiente que es el monismo mecánico que en esta cuestión del origen de los elementos del mundo y de su movimiento. Tampoco los espadas del sistema monista ignoran que allí está su flaco más vulnerable, y por eso emplean el ardid de pasar por él con giros fuertes y frases estrepitosas para proceder en seguida á describirnos y demostrarnos cómo el mundo continuó desarrollándose por vía del movimiento. Será imposible nombrar entre ellos algún sabio importante que haya intentado jamás mostrarnos cuál fué el *origen* del mundo. A lo sumo nos dicen que el curso del mundo es *eterno y sin principio*, y de consiguiente que carece de causa extramundana. Y cuando los representantes más reputados de las ciencias naturales afirman que la ley de la conservación de la fuerza no consiente admitir que el proceso de la transformación cósmica de las fuerzas no haya tenido principio ninguno, ni tampoco que esa conversión de las fuerzas del universo forme un círculo perfecto, entonces, dicen, "la Filosofía (entiéndase el materialismo) debe salir al encuentro con sus propios principios, señalando sus límites á la ciencia natural y previniéndole que no deduzca hipótesis atrevidas de ecuaciones matemáticas planteadas sobre la base de ciertas abstracciones, y extendidas mucho más allá de lo justo y seguro„; en suma: "contra semejantes resultados„ (en los cuales el universo "absoluto„ se haría trizas), *la Filosofía* deberá levantar protesta, procedan de donde quiera [1]„. ¿Y por qué "debe„ la Filosofía, vamos á ver? Debe, dicen, porque sí; porque es un dogma indiscutible de esa Filosofía que el mundo debe explicarse *por sí mismo*. Fuera del mundo no hace falta ninguna Dios; y así creen haber vencido al dualismo en su punto más importante, y haber afianzado al monismo mediante un simple edicto de la voluntad.

544. Para hallar una exposición detallada de este extremo importante tenemos que descender á los *dii minorum gentium*, y de éstos oir la cantilena que de pura sabida ya teníamos olvidada. La *experiencia*, dicen, es la única base segura sobre la cual es posible fundar conclusiones relativas á lo por venir ó á lo pasado. La experiencia empero muestra que el cristal, la planta y el vegetal toman la substancia que al nacer consumen de alguna parte en donde ya existía, y que, al perecer, la devuelven á la tierra ó al aire; de suerte que la materia jamás nace de la nada ni desaparece en la nada. De esto debemos colegir que la materia no ha nacido tampoco en otros tiempos de la nada, ni se convertirá jamás en nada, ó sea que la materia es eterna en lo pasado y en lo por venir [2]. Lo mismo debe decirse respecto del movimiento propio de la materia. Como la experiencia enseña que todo estado de movimiento de las substancias debe su origen á la conversión adecuada de su *anterior* estado de movimiento, es fuerza colegir que la materia viene *moviéndose* desde la eternidad.

Con multiplicado interés tenemos que preguntar ahora: ¿Cómo, pues, se ha originado de esa materia movida este magnífico universo?

A. Wiesner ha abordado este problema, en el libro ya arriba citado (núm. 270), "el átomo ó el elemento dinámico de la dirección como último factor de la realidad„, sin tratar de ahogarlo, como otros muchos sabios, en un diluvio de impertinencias científicas, sino pretendiendo resolverlo con la candorosa ingenuidad de niño que no sabe disimular. Justo es, pues, que él lleve la voz por los demás, que no son tan francos como él.

Primer estadio. El esquema de nacimiento del mundo nona-

[1] Así se lee en C. G. Reuschle, *Filosofía y ciencia natural*, recuerdo de David Federico Strauss, pág. 100 y siguientes.

[2] Cp. Wiser, «Elementos del orden del mundo» (*Grundzüge der Weltordnung*), pág. 768.

to. Cosas faltas de toda cualidad se abalanzan en número infinito, cada una por su vía; entre estas flechas atómicas lanzadas en todas direcciones aún no ha habido ningún choque. Figurémonos una lluvia que es atravesada por otra lluvia desde todos lados, aun desde abajo. Innumerables encuentros se verifican en este material rudimentario del universo; las cosas se encuentran sin haberse buscado, y luego se asen sin poder desasirse, pues que una fuerza liga á otra. ¡Qué material tan inmenso de dirección y movimiento! ¿Cómo no ha de nacer de esto todo lo imaginable?

Segundo estadio. La formación de moléculas. A la vez que permanecen rezagados como *éter* muchos elementos primitivos, á saber, los que iban paralelos unos á otros, otros se asocian constituyendo elementos estereométricos, ó sea *moléculas*. Todo es aquí fácil y comprensible con tal que se les deje hacer á los átomos.

Tercer estadio. La formación de cuerpos. Las moléculas no hacen más que repetir la misma escena que los simples átomos representaron antes. Es de suponer que las vías de las moléculas deben de ser todas curvas. Así es como se originan las reuniones de moléculas que llamamos cuerpos.

Cuarto estadio. Origen de las estrellas. Repítese el mismo proceso. Masas de cuerpos se encuentran y vienen á formar, andando el tiempo, los cuerpos celestes; siempre que choquen cuerpos celestes, la vía común será el producto de las energías respectivas, en el que el factor más poderoso es el que decide. Los cuerpos que se unieron, hicieron esa unión porque se encontraron. Una vez que una cosa está bajo el dominio de alguna estrella, los primitivos movimientos libres se convierten en tendencias, adoptando el carácter de movimiento común centrípeto, sin que la esencia de una cantidad cualquiera de átomos puestos en contacto sea otra que la que constituye *un* átomo, ó sea la mutación de lugar. Las reuniones de átomos no quieren sino *unísono*, ó bien en coro, lo que quieren los solistas: viajar, nada más que viajar, y los que se encuentran siguen andando después de originar ó disolver asociaciones.

Es preciso que los átomos ya posean vida, porque, si no, ¿cómo podría con su unión obtenerse lo que cada uno de ellos de por sí no puede dar? Los átomos viven porque son energías vitales indómitas, y puede conferírse el atributo de *viviente* á una determinación fija, y que á nada cede, de la acción de una cosa. La idea, el espíritu, la voluntad, no son más que diferentes modos de las fuerzas, maneras especiales de obrar.

Lo que hay de interno en nosotros, aquello que llamamos alma, no despierta ni nace en nosotros sino como eco de algo externo. La sensación, la representación, la conciencia, son procesos que

no tienen un alma, un yo, por autor, sino por producto suyo. Nuestra alma no es sino en cuanto es pensada; es el producto del proceso mediante el cual nace la conciencia, y desaparece cuando ésta se extingue; en fin, es el punto en donde se cruzan acciones cerebrales. Así como desaparece el pabellón de fusiles no bien se manda "armas al hombro„, así se acaba la soñada magnificencia del yo cuando los componentes se niegan á prestar más servicio. El genio popular que inspira las lenguas, más sabio que todos los filósofos, entiende en alemán [1] por la voz *seele* (alma) algo vacío, hueco y que por sí solo no es nada; "alma significa entre nosotros siempre un espacio, siquiera en el sentido de que este espacio es el lugar de un proceso ó acción„. Cuando, vueltos los sentidos hacia nuestro interior, tratamos de aprehender la supuesta substancia de un alma, principio de nuestras acciones, echamos de ver con una especie de pavor que tenemos los ojos fijos en un abismo *sin fondo*, y que nos las habemos solamente con un *lugar*; y volviendo rápidamente á torcer la mirada hacia nuestra carne y nuestros huesos, nos reponemos del susto. El yo no es más que un vano espejismo, y el cerebro es el aparato que lo produce.

La grave cuestión del alma queda, pues, resuelta con toda la claridad posible. En el último capítulo Wiessner nos ofrece las imprescindibles indicaciones sobre la doctrina de *Dios*. ¿Y quién ó qué es aquello á que atribuye las perfecciones de Dios? "*¡El espacio vacío!*„. Tampoco nos deja preguntar en balde el *por qué* hemos de considerar como divinidad al espacio vacío. "Porque sin ninguna suerte de egoísmo, responde, pertenece á todo„. El espacio es *misericordioso*, porque hace salir su sol aun sobre los injustos, y acuesta en blanda cama aun al hombre criminal. Es *justo*, porque consiente que el mal se siga á la locura, el placer al proceder honrado. Es *omnisciente y amoroso*, "porque allí donde se piensa allí hay espacio lleno de pensamiento, y allí donde se ama le hay lleno de amor„. Es *perfecto*, porque lo contiene todo en sí, porque "*lo que lo acoge todo en sí es el vacío*„. A fe que ésta es una divinidad que en los templos modernos del progreso puede lucirse aun al lado del universo de Strauss y del dios de Hæckel, de lo inconsciente de Hartmann y de los productores idealistas del mundo, que se lo *representan* cada uno á su modo.

Mas volvamos á nuestro tema.

Aquí tenemos ahora tres signos de interrogación que exigen tres contestaciones satisfactorias del monismo mecánico. ¿En qué ser tiene su primera razón la materia existente desde la eternidad?

[1] Y en español alma denota también el interior de una pieza de artillería ó del cañón de un fusil.—(*Advertencia de la Traducción.*)

¿Quién hizo sufrir primero una mutación á las partículas de materia ó las puso en movimiento? ¿De dónde procede la primera determinación de la mutación, ó sea la dirección del movimiento?

Comencemos por la última de estas tres cuestiones, que se refiere á la primera *determinación del movimiento*.

1.—¿De dónde procede la dirección?

545. Una mirada á la constitución presente del universo nos revela que innumerables cosas de las más diversas clases están ordenadas unas á otras con sus acciones totalmente diferentes, de tal manera que de ellas recibe estabilidad y consistencia el mundo ordenado. Este orden, con sus millares de millares de complicadas influencias y alteraciones recíprocas hasta en su más pequeño fragmento, no tiende solamente á asegurar la existencia del todo y de sus partes, sino que ofrece á la vez al espíritu del hombre que lo contempla el espectáculo de la belleza y harmonía más maravillosa, y un manantial perenne de investigación científica. Todavía no ha habido ingenio que se creyese capaz de *pensar* aquello que *es* en la naturaleza.

¿De dónde, pues, recibió su contenido determinado el estado realmente visible del mundo? Para hacerlo comprensible no basta señalar la evolución de los diferentes estados del mundo, de los cuales cada uno tiene con necesidad mecánica por consecuencia al que le sucede. Aunque dentro de este proceso de evolución cada miembro resulte por modo puramente mecánico del que le precede, sin necesitar de más explicación que la existencia de éste, todavía no se explica con esto aquel estado *primitivo* del mundo que *por vez primera* estableció entre los agentes elementales del proceso del mundo esas particulares relaciones de acción recíproca que originaron las condiciones del mundo que actualmente existe.

A fin de mostrar que el mundo es lo que es sin necesidad de autor inteligente, los monistas lo resuelven absolutamente en átomos con movimiento mecánico. ¿Qué adelantan con esto? Dado que en lo por venir se vea más claro que nosotros, y se consiga efectivamente descubrir el trabajo de las mismas fuerzas mecánicas, así en cada forma acabada como en cada proceso de generación y acción; suponiendo que se haya logrado reducir todos los fenómenos singulares y sus relaciones mutuas al movimiento de elementos inalterables, ¿quedará entonces explicado el mundo? Antes deberá preguntarse más alto y con más urgencia qué sentido tiene en el fondo todo este juego de los átomos. Cuanto más nos enseñan á reconocer en el curso del mundo un mecanismo grande y comprensivo, tanto menos podemos darnos por contentos con no ver en el

universo más que materia movida. Todo mecanismo denota otra cosa fuera de sí pidiendo un autor inteligente que lo haya dispuesto tal como es, un estado primero que por vez primera dió á la totalidad de las partes esa conjunción característica, partiendo de la cual pudieron desarrollarse todos los estados posteriores con necesidad que excusa toda ulterior explicación [1].

Para ilustrar lo dicho séanos permitido indicar brevemente los momentos ó condiciones principales de que depende nuestro sistema solar. Al principio, el movimiento del globo de gas debió estar calculado y dispuesto de tal manera que en el curso ulterior de la evolución la fuerza centrífuga de los planetas equilibre exactamente la fuerza atractiva del cuerpo central; que el sol venga á estar colocado precisamente en el foco común de las órbitas elípticas de todos los planetas; que los planetas se mantengan á conveniente distancia unos de otros sin estorbarse mutuamente por la figura de sus órbitas; que se efectúe una compensación de las numerosas llamadas perturbaciones que el curso de los planetas padece á consecuencia de las mutuas influencias. Lagrange ha demostrado que cuando se sustituyen en la expresión general analítica de las perturbaciones seculares del eje de un planeta cual lo arroja el cálculo aquellos números que corresponden á los diferentes planetas, se destruyen entre sí todos los miembros de esta expresión, de lo cual se sigue que este eje mayor no produce *ninguna* perturbación por parte de los otros planetas, ó bien que entre todos los elementos de la órbita él es el único inalterable. La razón de esto está en la inconmensurabilidad de los tiempos de revolución de todos los planetas. Por ejemplo, si los tiempos de revolución de Júpiter y Saturno, que *no* son exactamente como 2 á 5, lo fuesen, y, por tanto, si el primero fuese 4.312 en vez de 4.332, y el segundo 10.780 en vez de 10.759 días, se originaría una alteración creciente de los ejes de las órbitas de los dos planetas, aumentándose el uno y disminuyéndose el otro, y el resultado final sería la destrucción de los dos planetas [2]. Todos éstos no son más que algunos de los momentos que en esta cuestión deben tomarse en cuenta.

La insistencia misma con que la explicación mecánica de la naturaleza afirma que todo el curso del mundo es un proceso mecánico de una serie de estados del mundo que engendran unos á otros por modo mecánico, presentando el mundo actual con su riqueza inmensa de formas ordenadas como resultado mecánico de un antiguo movimiento de niebla, pone bien de manifiesto cuán necesitado está de explicaciones ese movimiento primitivo.

---

[1] Baron de Hertling, *Albertus Magnus*, pág. 931.

[2] Littrow, Mædler y otros.

Aunque podríamos repetir aquí millones de veces la palabra *de dónde*, nos limitaremos á preguntar: ¿De dónde procede, en la suposición de KANT-LAPLACE adoptada por el monismo, la rotación determinada del gas de que nació el mundo? ¿De dónde la concentración oportuna de las masas? ¿De dónde la precisa coordinación de los elementos, de manera que pudieran atraerse mutuamente, mientras que antes no podían? La simple *existencia* de innumerables substancias elementales explica, sí, alguna extensión de acción *posible*; pero no basta eso, porque cada elemento puede entablar relaciones fecundas, no solamente con uno, sino con varios elementos, y aun con el mismo en diferentes proporciones de cantidad y múltiples formas de coordinación.

De consiguiente, no por existir pasan en seguida á obrar, y con su naturaleza y cualidad sola no está todavía dada la *dirección* que siguen las operaciones. ¿Por ventura ha de sacarnos del apuro el acaso? Este no llena el hueco; porque donde quiera que diferentes posibilidades están unas enfrente de otras, con iguales títulos á ser realizadas, y de las cuales, sin embargo, solamente una logra forma real, nuestro pensamiento pide una causa que haya convertido en realidad lo que no era más que posibilidad.

346. A esto se ha replicado por parte del monismo mecánico que el actual estado ordenado y conducente, ó más bien dispuesto para durar *(dauermässig)*, es una de las numerosas combinaciones posibles, en las que las masas de las partículas elementales pueden y deben presentarse; luego así como por casualidad puede salir una combinación *inordenada*, también puede resultar una ordenada, toda vez que no se distingue de la inordenada sino por la diferencia de la agrupación; de suerte que la razón de ser del orden actual está en las partículas de la materia, por cuanto éstas deben producir, entre todas las agrupaciones posibles, también las favorables y ordenadas.

Ya hemos visto en otro lugar qué juicio nos merece la posibilidad de un orden resultante del mero acaso (núm. 204). Cuando se busca en el acaso la razón de la actualidad de un suceso, se tiene en el mejor caso cierta probabilidad de que tenga lugar, la cual puede calcularse matemáticamente por la relación de todos los casos *posibles* á los casos favorables á aquel suceso.

El número de los casos posibles depende del número de los elementos y de las situaciones posibles que cada uno de ellos por sí puede adoptar. En el mundo real, el número de las partículas que concurren á los diferentes procesos exceden á todo cálculo y aun á cualquier evaluación aproximada. Cada partícula puede ocupar un número *infinito* de posiciones enfrente de las demás en una dirección rectilínea de longitud finita; infinito número *más* de posiciones en una dirección rectilínea de longitud infinita, y un número infinito más en el número infinito de líneas de un plano infinito, y cuenta que es infinito el número de planos situados en el espacio infinito.

Considérese además que la combinación de partículas que se espera sacar de los azares del acaso debe ser ordenada, conducente y dispuesta para durar algún tiempo, no en una, sino en un número incalculable de relaciones; necesidad que acrecienta otra vez el número de los casos posibles y disminuye el de los favorables, aminorando en mucho la probabilidad de que salga un orden tan complicado.

Por último, este orden complicado, ó si se quiere esta disposición para durar, ha de resultar, no una sola vez, sino otra, dos, tres y más veces; la conveniencia ha de ser duradera, y con el orden en el primer estudio ha de *unirse* el orden en el segundo, tercero y siguientes, no admitiendo duda sino que cada proceso puede padecer perturbaciones y estorbos en cada uno de los momentos de su desarrollo y por un número infinito de accidentes. No hay sino expresar por fórmulas matemáticas todas estas consideraciones para persuadirse de que la probabilidad de haberse establecido por casualidad el orden del mundo es con exactitud matemática igual á cero (núm. 205).

No es posible eludir la fuerza concluyente de esta demostración suponiendo que la actual situación ordenada del mundo no haya resultado á la primera ni á la segunda vez, sino después de número infinito de situaciones inordenadas, que, por carecer de las condiciones indispensables para durar, no tardaron en derrumbarse. Porque, aparte de que no es indispensable la suposición de un número realmente *infinito* de "tentativas„ frustradas, un solo número infinito no podría eliminar en todo caso más que un solo valor infinito, siendo así que la probabilidad que discutimos es *infinitamente* exigua por un número infinito de conceptos.

¡Rara consecuencia!—exclama con razón el P. Ron,—nuestro siglo levanta numerosos monumentos, por no decir altares, á los hombres que se distinguen por su saber ó por su arte. Mas ¿qué es la Ciencia? Conocimiento de los fenómenos de la naturaleza y de sus leyes. Y ¿qué es el arte? Imitación de la naturaleza. Luego el conocimiento y la imitación de la naturaleza muestra al espíritu humano su fuerza y dignidad. ¡Pero en la naturaleza misma todo ha de ser impulso ciego, fuerza sin espíritu, mero acaso! „ C. E. DE BAER llama á la formación del mundo sin plan un "milagro„ que la Ciencia rechaza con razón. Sin recelo declara este célebre sabio

[1] *Los errores fundamentales de nuestro tiempo*, pág. 17.

naturalista que "el fin universal de la formación del mundo consiste en preparar una morada á un ser consciente y capaz de ilustrarse, que no es otro que el hombre„; y después añade: "Por milagro asombroso, pero racional, tengo todos estos preparativos; mas si es cierto que fué llevado á cabo por fuerzas con las que no se contaba en el plan primitivo, sino que obraron sin determinación anterior alguna, sería un milagro mucho mayor, contra el cual se subleva mi razón en vez de doblegarse llena de admiración como en aquel primer caso[1].„

II.—¿De dónde el movimiento?

547. Nuestras reflexiones deben haber desvanecido toda duda de que el materialismo, ataviado con las galas del monismo, no ha logrado hasta ahora ni logrará nunca mostrar cómo pudo recibir el mundo aquella determinación del movimiento sin la cual siempre quedaría sin explicar el orden actual del universo. Procede ahora tratar la segunda cuestión, que se refiere al primer origen del *movimiento mismo*. Pero, ¡alto ahí! que podríamos quedar penosamente perplejos ya que se niegan *a limine* á admitir esta cuestión, apelando á la experiencia más manifiesta y afirmando que ya está decidida desde que consta que todo movimiento presupone otro, y, por tanto, que no cabe hablar del primer origen del movimiento.

Por lo que respecta primero á la apelación á la experiencia, debe recordarse que ésta tiene por base el orden actual de las cosas, y es sumamente mezquina atendida la magnitud y duración del mundo. Somos comparables á un hombre que durante un segundo mira los vagones medios de un tren largo á través de la rendija de una puerta, viendo que un vagón es arrastrado por otro y cada vagón no tira sino en cuanto es tirado. ¿Acaso puede inferir de lo que está viendo que este orden de objetos que tiran siendo tirados se prolongue hacia adelante y hacia atrás hasta lo infinito? Si desatendemos las circunstancias mencionadas, nos perdemos en las conclusiones más absurdas. Aquellos que transladan sin modificación ninguna la experiencia de lo presente al remoto porvenir y á lo pasado, creen que no siempre fué así, ni siempre será así "debajo de la luna inconstante„. A poco que se examinen las leyes naturales, se conocerá que en tiempos muy remotos debieron haber existido y ocurrido muchas cosas que ya no existen ni ocurren hoy del mismo modo.

[1] Fabulas, tomo II, pág. 470.

Mucho se ha cavilado y se ha dicho sobre cuál fué la causa gracias á la cual la inmensa nube de gas extremadamente enrarecido que, conforme á su naturaleza, se iba dilatando hacia todos lados, adquirió un centro fijo, y de consiguiente, adoptó la forma de globo, dando más adelante ocasión á que las masas se atrajeran y ejercieran unas sobre otras influencia química. Asimismo han abundado las conjeturas más sagaces acerca del primer origen de la rotación. Estos y otros problemas son dignos de las meditaciones de los sabios. Mas no se espere que el progreso de la investigación y cavilación por este lado dé por resultado una solución radical. Sea cual fuere la contestación que se dé á estas cuestiones, con independencia de ella nos dice el poder incontrastable de nuestra inteligencia que el movimiento, ó dígase el *substratum* de las leyes inalterables de la naturaleza, *no puede* haber existido *sin causa* desde la eternidad. Para hacer constar cuán insostenible es la suposición contraria bastará poner de relieve algunas proposiciones de la Filosofía antigua.

548. De la tesis aristotélica: La cosa que se mueve es movida por otra[1], la Filosofía antigua infería que debe haber un ser que sea la causa de toda mutación sin estar el mismo sujeto á mudanza (núm. 377). Las mutaciones (generaciones, procesos) que acaecen en la naturaleza son condición unas de otras, enlazándose entre sí como los anillos de una cadena suspendida; aun cuando fuera posible pensar que la cadena constara de un número infinito de eslabones, siempre sería necesario presuponer como causa última alguna fuerza que tuviera suspendida la cadena. Tampoco se logra, remontando hasta donde se quiera el principio temporal de la serie de los procesos naturales dependientes los unos de los otros, excusar la necesidad de presuponer algo inalterable que sea la causa de las mutaciones. "Debemos, pues, según observa Kleutgen[2], colegir del hecho de que hay mutaciones en todo el universo, así en la vida del espíritu como en la naturaleza, que todas estas cosas mudables del mundo dependen de un ser que él mismo no depende de ningún otro, sino que se satisface á sí propio por todo concepto con su existencia y activivad.„

La escuela antigua no concibe, además, los procesos que de

[1] La palabra movimiento significa en el lenguaje peripatético toda mutación, no solamente del lugar, sino también de cantidad y cualidad, y hasta de esencia. Conforme á esto, la célebre tesis: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, debe entenderse en el sentido de que toda cosa que experimenta mutación es inmutada por otra. Pero no se quería con esto negar toda cooperación de las cosas á su propia mutación. Por deficientes que hayan sido los pareceres de los antiguos acerca de la especie de esta cooperación, concedíase fundamentalmente á las cosas una actividad mediante la cual cooperan á las mutaciones que padecen. Lo que quería afirmarse era únicamente que las cosas dependen de otras en esta actividad, y no se mudan, por tanto, por sí solas.

[2] *Filosofía antigua*, tomo II, pág. 303.

hecho tienen lugar en la naturaleza como meros movimientos, esto es, como mutaciones que padecen las cosas, sino también como efectos que ellas producen [1], proporcionándonos un nuevo punto de vista, desde el cual se pueden distinguir aún con más claridad los límites de la explicación mecanística del mundo (núm. 458).

Porque el mundo visible contiene un orden de causas eficientes en las cuales la existencia de las siguientes tiene por condición irremisible la existencia de las precedentes. Tal serie, empero, aun cuando prescindamos de la duración, no puede tener en sí misma ninguna causa suficiente de su ser, puesto que cada uno de sus miembros no hace más que propagar el ser *que de fuera ha recibido*. Así como toda una hilera de vagones de un tren, por largo que sea, presupone una locomotora que tire de él, así toda serie de causas causadas presupone un ser que cause sin ser causado. En el sentido de la Filosofía antigua, no basta con que una de las revoluciones de la naturaleza sea la primera según el tiempo y el número, sino que debe haber una causa que ella misma no sea causada, y, por tanto, que sea la primera, no según el tiempo y el número, sino según la naturaleza y jerarquía, por ser la razón de todas las causas causadas.

Vemos, pues, que la Filosofía de los tiempos pasados ha concebido la serie de los sucesos naturales tal como de hecho se manifiesta en el curso del mundo, con más profundidad y amplitud de miras que las modernas ciencias físicas, haciendo objeto de sus consideraciones, no tanto la sucesión superficial en el tiempo, sino el nexo causal que está por debajo de la superficie, y esto por dos conceptos diferentes: primero como *movimiento*, ó sea como inmutación *pasiva*, y después como *causalidad eficiente*, ó sea como inmutación activa. Mostró, pues, por dos caminos distintos que en el sentido de la explicación mecánica de la naturaleza se llega forzosamente á una causa sobrenatural.

Y ni con esto siquiera se dió por contenta la consideración peripatético-escolástica de la naturaleza. En tercer lugar, hizo de la contingencia inherente á la naturaleza otro punto de partida para demostrar que todo círculo imaginable de cosas mudables y perecederas debe tener la última causa de su realidad, fuera de estos movimientos pasajeros, en un ser *inmutable é imperecedero*.

Pero no solamente en la necesidad de una causa primera, sino también en la necesidad de un comienzo temporal, insistían los pensadores antiguos, sacando en limpio, de las reflexiones relativas á

[1] Santo Tomás, *Summ. Theol.*, I, q. 2, a. 3 etc. «Secunda via est ex ratione causae efficientis», y I, q. 46, a. 2 ad 7.

este extremo, que la suposición de una serie de evoluciones *sin principio* implica todas las contradicciones contenidas en la suposición de un número infinito verdaderamente *discreto*.

349. Acabamos de establecer una distinción entre la primera producción y el comienzo temporal, y con esta ocasión quisiéramos acentuar con la mayor energía que no se debe confundir la necesidad de una causa primera con la necesidad de un origen temporal del mundo. Aquella es evidente para todo el que quiera pensar. Mas si el mundo no ha podido existir desde la eternidad—ó sea sin origen temporal,—no es problema igualmente fácil de resolver. Aunque los pensadores cristianos de la Edad Media, apoyados en el documento de la revelación cristiana, afirmaban unánimes *el hecho* del origen temporal del mundo, no estaban tan acordes cuando se discutía la posibilidad de que el mundo haya existido sin principio desde la eternidad. Sobre todo eran los filósofos de la escuela tomista quienes opinaban que, de haber lo querido, Dios hubiera podido crear un mundo *desde la eternidad*, ó sea un mundo sin principio. No entra en el objeto de nuestras reflexiones el ingerirnos en esta sutil controversia. Pero, sea de ello lo que fuere, parécenos cosa segura que la evolución del mundo, *tal como de hecho se nos presenta*, debe haber tenido un *principio en el tiempo*, y para sostener este aserto lo fundamos en el hecho de que el desarrollo de las condiciones, cuyo cumplimiento presupone el estado actual del mundo, es *temporal*, y que un proceso no puede arribar nunca á un punto determinado sin haber comenzado en otro. El barón de Hertling ha merecido muy bien de la Filosofía sana desarrollando la idea que acabamos de expresar con admirable precisión en aquella excelente obra en que ha fijado los límites de la explicación mecanística de la naturaleza. Séanos permitido compendiar brevemente su exposición más prolija.

Colocándonos en el punto de vista de la explicación mecánica del mundo, vemos en el curso de éste una serie temporal de pasos ó etapas, de las cuales la anterior contiene siempre las condiciones que para su existencia requiere la posterior. Por ejemplo: en una época determinada se originó la vida en nuestra tierra, porque esto era lo que debía suceder dada la etapa que había alcanzado la evolución de la totalidad. Ahora, hágase tan larga como se quiera la cadena de las etapas antecedentes, y dependientes cada una de ellas de la que la preceda; pero fuerza es admitir un estado primero al cual no haya precedido otro de origen más antiguo. Como quiera que la evolución de la tierra *debía* haber llegado á un punto determinado para que la vida *pudiese* aparecer cuando realmente apareció, debía haber arrancado de un punto de parti-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

da determinado y separado por aquel punto posterior por una distancia finita, puesto que lo mismo aquí que en todo otro suceso el tiempo en que se verifica depende del tiempo en que empezó á prepararse. De esta suerte cabe también figurarse, en la evolución del sistema solar, originada la tierra por la separación de una parte de la mole central; pero, según las leyes de la Mecánica, este suceso no se verificó sino cuando el movimiento giratorio de la masa central hubo alcanzado una velocidad determinada, comunicando un grado determinado á la fuerza centrífuga, y por esta razón el plazo en que tuvo lugar dependió del principio de aquel movimiento, habiendo debido efectuarse más tarde ó más temprano si el movimiento hubiese empezado antes ó después de la época en que ha principiado en realidad. No hay, pues, ningún medio de eludir la presuposición de un estado absolutamente primero.

En vano hablan Czolbe, Strauss Keuschle y otros de un *círculo eterno*, conforme al cual el fin de la evolución terminada, después de recorrer su período, viene á constituir por sí mismo el principio de una nueva evolución. Frente por frente de semejante suposición está el resultado más fecundo de la moderna investigación de la naturaleza: "la entropía del universo, que tiende á un máximum„; pues los representantes más autorizados de la Ciencia niegan que la conversión de las fuerzas del universo forme una línea circular cuyo principio y fin se junten; antes sostienen que el proceso de la conversión de las fuerzas cósmicas se va aproximando á un término temporal. Y aunque así no fuera, aun en semejante movimiento circular la aparición de todo miembro de carácter individual se sujetaría á las condiciones que le hubiese legado la evolución de todos los miembros precedentes, y quedaría sin resolver la contradicción ya mencionada, que trae consigo el suponer que el proceso que en una época dada produce un resultado determinado haya ido caminando desde la eternidad hacia este término, debiendo haberlo alcanzado *con anterioridad infinita* al plazo en que la alcanzó ó la alcanzará en realidad. Donde quiera, pues, que haya un desarrollo temporal, una serie de estados, en los que es presuposición del que sigue el que precede, es forzoso también que haya habido un estado *primero*, un *principio* de la evolución.

El *punctum saliens* de esta argumentación consiste, como se ve, en afirmar que toda evolución que pasa en el tiempo tenga un principio temporal, ó con otros términos que dicen lo mismo, en la sucesión de estados dependientes el uno del otro es necesario topar al fin con uno *primero* y que no dependa de ninguno que le preceda; porque, si no, se debería colocar todo suceso natural en un tiempo infinitamente remoto, y un movimiento que no ha tenido

principio no hubiera podido tener tampoco ningún éxito mediante el decurso temporal de su aceleración creciente [1].

550. Algunos naturalistas, cuya doctrina conocimos en el número 270, han tratado de desvirtuar la fuerza de esta argumentación fundando la contemplación mecanística de la naturaleza sobre una base dinamista, y recurriendo al efecto á la invención de *puntos cursores*, á *energías de dirección*, á un sinnúmero de mutaciones de lugar que se limitan mutuamente, etc., etc.

Al discutir las proposiciones del dinamismo (núm. 271) hemos hecho mérito de semejantes puntos inextensos. Pero, aun aparte de esto, se comprenderá á poco que se mire que encierra una contradición lógica de la peor especie el hipostasiar la "mutación„ como tal, afirmando que el mundo no es nada sino mutación ó movimiento. Pues ¿cómo es posible que la mutación ó el movimiento se verifique sino en una cosa mudable ó movible que se muda ó mueve? Además, debe hacerse constar que una mutación, tal como aquí se supone, es completamente ajena al mundo real, porque, cuanto más investigamos la naturaleza, tantas más pruebas hallamos de que las cosas no se mueven ni mudan sino en cuanto son movidas y mudadas por otras.

Por no omitir ninguna tenemos que mencionar otra objeción que se ha hecho contra nuestra argumentación. ¿No es factible y aun necesario, se ha dicho, concebir el movimiento como propiedad *esencial* de la materia [2]?

Pero entonces el movimiento estaría dado con la materia, y sería superflua toda ulterior investigación sobre el origen del movimiento. Sí, superflua. Mas cuando no se puede salir del paso por la puerta ordinaria del pensamiento, se prueba á salir por la ventana. Por desgracia, se halla tapiada la ventana. ¿Desde cuándo pertenece á la esencia de una cosa una propiedad sin la cual es muy posible concebirla, como del todo indiferente á ella? Cierto la movilidad, esto es, el poder ser movida, pertenece á la esencia de la materia. Pero todo movimiento actual puede darse y quitarse á la materia sin que la materia deje de ser. ¿Y qué tendríamos si debiésemos reconocer valor á esta objeción? Entonces los que la han hecho irían de seguro á parar donde no quisieran. Porque habiendo nosotros demostrado que el movimiento debe haber tenido un comienzo en todo caso, aun supuesta la exactitud de la objeción de

[1] Sobre el lado científico-natural de esta cuestión véase á J. Epping, *Kreislauf im Kosmos* «El círculo del cosmos», Friburgo, 1882.

[2] «L'idée de la nature renferme nécessairement l'idée de mouvement... nous disons que le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matière, qu'elle se meut par sa propre énergie.» *Système de la nature*, p. I, ch. II.

los contrarios, resulta también demostrado que la materia misma no pudo existir desde la eternidad.

Esta cuestión del origen de la materia reclama todavía nuestra atención.

III.—¿De dónde los elementos?

551. Consta con certeza científica que el movimiento y la mutación deben tener su última razón en un ser que no se mueve ni se muda; consta igualmente que no puede ser eterna la serie de mutaciones y movimientos que se realizan en la naturaleza. ¿Luego existió tal vez *la materia misma* en estado de absoluta inmovilidad desde la eternidad? ¿Hemos de concebir á la materia como el elemento inmóvil é inmutable que una vez en el tiempo entró en la larga serie de mutaciones? He aquí la primera de las preguntas que hicimos arriba, y á la cual todavía hemos de contestar. Mas ¿cómo es posible que la materia inmóvil llegue á moverse? De seguro no por sí misma, porque la materia no se mueve sino en cuanto es movida. De consiguiente, *otro* ser debería de haber puesto en movimiento á la materia, con lo cual la suposición del monismo resultaría deshecha.

Por lo que toca después á la existencia eterna de la materia misma inmóvil, es de advertir bien que esta cuestión no versa ya acerca de la *mutación* de un ser ya existente, sino acerca del *origen* de los seres, y que, por lo tanto, nos hallamos en un terreno en el cual carecemos de la presuposición fija de toda ciencia y Filosofía natural, á saber: la existencia de las cosas naturales. El filósofo natural se ve precisado aquí á salir del campo de sus indagaciones, y como intente proseguir la investigación deberá trasladarse al terreno de la Metafísica pura[1].

552. La Metafísica, pues, enseña que la substancia material no puede de ningún modo ser un ente increado, existente por sí mismo. Porque sería un ente, según su concepto, absolutamente simple, inmutable, infinitamente perfecto (núm. 487). Dicha substancia empero, es, por su concepto múltiple, mudable, limitada.—Si fuera determinada á ser *por sí misma*, también sería determinada por sí misma á ser de este ó de otro modo. Es así que por sí misma es indiferente á esta ó otra situación, á este ó aquel estado de movimiento; luego no está tampoco determinada á ser por

[1] En este sentido dice Santo Tomás: «In hac totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud; propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum (entiéndase metaphysicum,) qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu.» (Summ. c. gent., l. 2, c. 37.)

misma, sino que recibió de otra parte esta determinación.—Además, un ser que subsiste por sí mismo y no ha sido creado no puede ser referido por sí mismo á otros seres, sino que debe ser absolutamente á causa de sí mismo. Sabemos, empero, que es peculiar al ente corpóreo ser movido por otro y estar sujeto á las más variadas relaciones con otro.—Además, el ser primero, y del cual se deriva el universo con todo su orden y harmonía, debe ser uno y simple, conteniendo todo el cosmos en concepción ideal (núm. 461). La cosa material, empero, no nos ofrece más que una yuxtaposición indiferente de muchas partes. Y aunque se dote á la "materia primordial„ de "fuerza primordial„, no se adelanta el menor paso. Una fuerza ligada á la materia no deja de ser compuesta por su esencia, y acompaña en sus diferentes partes á las partes de la materia, á las que está aneja; de consiguiente, no es posible que domine á la materia del modo que es necesario para la constitución del cosmos. *Semejante* fuerza primordial debe de estar toda entera sobre la materia, y ésta estar sujeta á aquélla y depender de ella hasta lo en más profundo de su ser. También debe de poseer inteligencia; porque, si no, ¿cómo habría podido establecer en la materia aquel orden racional que hay en la materia, y que, sin embargo, no proviene de ella? Además debe de poseer voluntad, porque solamente una voluntad pudo fijar y aspirar á aquel determinado grado de perfección que notamos en el mundo. En una palabra, debe ser una fuerza espiritual; y como quiera que es la fuerza primordial de la que depende todo ser así en cuanto al ser como al ser hecha, es el espíritu criador distinto del mundo.

¿Pero no decimos *demasiado* cuando derivamos de un *Criador* la existencia de los elementos? ¿No sería posible que la materia fuese un ser existente por sí mismo, á modo de material de que el Constructor del mundo se hubiera valido para su obra? Jamás. Aparte de que un ser existente por sí mismo *(ens a se)* no puede tener las cualidades inherentes á la materia, ésta no puede haberse dado á sí misma el ser, como no se ha dado el orden y la conformidad á leyes. Porque el orden, la sujeción á la ley, no ha sido añadida al ser de la materia como cosa que le fuera extraña, sino que incluye el ser. Por esta razón no cabe considerar á la materia como material sin labrar de que la mano del Arquitecto del universo se hubiese apoderado, encontrándoselo hecho, para emplearlo en la obra del mundo. Si así fuera, tendríamos que ver en el cosmos una obra de arte nada más. De hecho, empero, el universo es más, es naturaleza; el orden no ha sido impuesto á los elementos componentes del mundo, sino que lo implica ya el más profundo ser de las cosas mismas. Los elementos fueron incluídos en el orden del mundo cuando fueron creados (núm. 532).

No sería difícil aumentar esta clase de consideraciones. Mas lo que hemos dicho aquí y en el núm. 486 basta y sobra para mostrar que los monistas encuentran el camino obstruído cuando intentan salir del paso por la vía de la especulación metafísica.

§ II

La evolución progresiva.

553. Si concediéramos que existen ya los primeros elementos del mundo moviéndose á determinado compás, ofrecerásenos el monismo mecánico enseñando que "en toda la naturaleza se efectúa un proceso de evolución grande, harmónico, continuo y extenso, y que deben reducirse á mecánica de los átomos cuantos fenómenos presenta la naturaleza, desde el movimiento de los cuerpos celestes y la caída de la piedra desgajada de la peña, hasta el crecimiento de la planta y la conciencia del hombre, obedeciendo todos á una gran ley causal„. A causa de esta doctrina, dicho monismo reclama el nombre de *teoría evolucionista*.

De paso ya hemos hecho notar (núm. 549) que el hablar de evolución no es más que un disfraz para encubrir la cosa que se quiere ocultar. Si se quiere concebir la historia del mundo como *evolución*, entendiendo esta palabra en el sentido hasta ahora usual, es preciso partir de la evolución del individuo orgánico que nos es conocida por la experiencia. En ésta, empero, la evolución no aparece solamente como el llegar á ser una cosa y las mutaciones sucesivas que sufre, sino como una sucesión continua de formas de las que cada una debe su existencia y cualidad únicamente al estado antecedente; de manera que, supuesto el favor de las circunstancias externas, la mutación preformada, por ejemplo, la conversión de extremo del tallo en flor, la de la crisálida en mariposa, se efectúa con necesidad intrínseca y conforme á una ley inmanente en la cosa. Así como la vesícula germinativa contiene la traza más completa del organismo acabado, y para producirlo no necesita más que desplegarse en circunstancias propicias, cada una de las fases de evolución forma, por decir, el *estado embrionario* de la que le sigue [1]. Allí donde hay evolución, no es ella solamente el vínculo de la continuidad y causalidad, sino también el fin común á todas las fases, el que las une entre sí, de tal modo que cada una de ellas indica el todo á que todo el desarrollo se endereza. Nada de esto sucede en el origen de las cosas, según la concepción monística. En ella es todo lo que nace mero producto del acaso y de la influencia de causas extrínsecas, excluyéndose por principio precisamente aquello que pertenece á la *esencia* de toda evolución verdadera. La usurpación de la palabra "evolución„ para designar una mutación mecánica, debida, no á un plan, sino á la casualidad, no puede producir más que confusión de ideas en perjuicio de la verdad.

1 — Wigand, *El Darwinismo*, tomo II, pág. 217 y siguientes.

554. ¿Cuál es ahora el juicio que, conforme á criterios científicos, debemos formar sobre la "evolución„ del monismo mecánico?

Jamás ha habido hombre sensato que negase que todos los procesos naturales que se verifican en el mundo obedecen á una misma gran ley natural. Todo efecto debe tener su causa correspondiente: *este* principio monístico ha sido siempre el nervio vital de toda Filosofía, y particularmente en la Filosofía peripatética se ha reconocido siempre y en todas partes la universalidad de este principio. El hecho que al hablar así consignamos, brilla con tanta claridad como el sol del Mediodía. Hasta puede considerarse como un título honorífico el que los pensadores peripatético-escolásticos solos han sabido arrojar de lleno la luz de la Filosofía sobre la solidez diamantina y el valor universal de este principio. Y por lo que toca al uso que han hecho de este principio genuinamente "monístico„, sabemos que los pensadores antiguos examinaban todo efecto tan escrupulosamente, é indagaban sus causas con tal nimiedad, que su diligente ahínco se parece no pocas veces á sutileza.

Concibiendo la causalidad siempre conforme al criterio establecido por Aristóteles (núm. 340), la Filosofía antigua no dejó de reconocer tampoco á la causa mecánica toda la importancia que le corresponde, según hemos visto en los núms. 138 y 372, pues enseña explícitamente que todos los fenómenos que aparecen en los cuerpos naturales se realizan mediante trabajo mecánico, y, de consiguiente, son susceptibles de una explicación mecánica.

Al tratar de las pruebas de la existencia de Dios, los peripatéticos que de más cerca siguen las huellas de Aristóteles colocan en el *primer* lugar aquel argumento que, por estribar en el *movimiento*, se relaciona con el lado mecánico de la naturaleza, como si quisieran que ocupase un sitio de honor. Tal vez haya que hacer alguna objeción á este procedimiento; no obstante, tiene la ventaja de poner á los mecanistas bajo la gotera para quitarles el miedo á la lluvia. Aristóteles dice á estos adoradores de la materia: "Si desdeñáis á Dios porque no reconocéis ninguna idealidad, ninguna teleología en la naturaleza, venid acá con vuestros átomos y su movimiento mecánico; lo que no habéis querido aprender del fin, os lo enseña vuestro monismo con su cadena férrea de movi-

miento; no podéis sustraeros á Dios aunque, obstinados, tapéis los oídos y cerréis los ojos á la verdad.»

Además, la continuidad, la no interrumpida gradación de los seres de la naturaleza dentro de ciertos límites, es un hecho que los pensadores peripatéticos reconocían en toda su extensión é importancia (núm. 423), haciendo notar muy á menudo que la naturaleza asciende siempre de lo imperfecto á lo perfecto. Hasta extendían el principio de continuidad más allá de la naturaleza, á todas las criaturas; la ascención escalonada desde los simples elementos á través de una larga escala hasta el hombre, y desde el hombre á través de los diferentes espíritus hasta los ángeles más perfectos, es un pensamiento que se encuentra muchas veces repetido en los filósofos cristianos de la Edad Media.

555. Por fin, no puede tampoco desconocerse *cierta* especie de evolución en la naturaleza (núm. 480). Pero no es ésta la evolución en el sentido monista; no es la propensión de un principio natural indiviso á engendrar cosas cada vez más perfectas que aún descansan sin desarrollar en las profundidades de su ser. No hay tal poder generador universal de que hayan emanado seres de todas clases como del más profundo manantial de vida de la naturaleza.

Podemos y debemos hablar de cierta evolución cuando contemplamos la totalidad de la naturaleza; también lo podemos cuando nos fijamos en el carácter de las diferentes cosas singulares que produce la naturaleza.

Refiriéndonos á las cosas naturales en cuanto constituyen el cosmos, basta echar una mirada al orden de la naturaleza y á su grandiosa harmonía para persuadirnos de que en ella todo estado está dispuesta á producir el siguiente como por un plan cuidadosamente trazado, verdad de que hemos hecho mérito en un lugar anterior (núm. 522). Aunque no se trata aquí de una evolución gracias al impulso de un *principio intrínseco*, pero eso es un desarrollo debido á la *disposición primitiva*. Lo que mejor concuerda con los principios de una Filosofía sana—á saber, que los orígenes del mundo fueron imperfectos, y que después producciones más nobles se fueron desarrollando con auxilio de los inferiores siempre que era posible,—esto está confirmado en la escala más vasta por las ciencias de observación. La Geología es la historia de la formación de la Tierra, porque enseña cómo la Tierra se desarrolló en largos períodos desde un estado imperfecto hasta llegar á la relativa perfección que ostenta en el que estamos atravesando. Y así como la Geología nos instruye sobre el génesis de la Tierra, la Astronomía nos revela las peripecias de la Cosmogonía. Al mismo paso que estas ciencias progresan, se pone de manifiesto cuán conducente y sistemático fué este desarrollo, se ve

cada vez mejor la razón de que sean justamente excluídas las suposiciones del monismo.

556. Debemos aún hablar de cierta evolución cuando se trata de las cosas singulares de la naturaleza, lo cual hacían ya los pensadores de la escuela antigua. Porque observando que la materia es susceptible de diferentes maneras de ser, como que está destinada á ser, ora mineral, ora planta, ora animal, los antiguos filósofos creían que á esta receptividad iba unida cierta ordenación ó tendencia á estas diferentes formas. Según esta teoría, podemos pensar que la materia cual se halla en las diversas especies de cuerpos, que se elevan unos sobre otros como los grados de una escala (los elementos, los cuerpos químicamente compuestos, los seres organizados y los seres cognoscitivos), está dotada de cierta receptividad y cierto anhelo con que aspira á la forma más perfecta, y, por tanto, no llega á su cima sino en el hombre inteligente y libre [1]. En los grados inferiores del ser es donde la materia recibe, por decirlo así, la capacidad de ascender á los grados superiores; en el hombre se une con el principio formal más perfecto de que es susceptible, el alma humana. Y dado que las generaciones de la naturaleza se elevan de grado en grado desde los cuerpos más imperfectos hasta el hombre, último fin de la evolución, se sigue que las cosas inorgánicas existen á causa de las animadas, y entre los vivientes las plantas á causa de los animales, y todos los seres inferiores á causa del hombre. Esta gradación se presenta—repitámoslo otra vez—como debida á un "apetito,, ó anhelo que parte de la *materia* que hay en las cosas singulares, pero no como resultado de tendencia de un principio natural, universal y uno en sí, á llegar á la perfección á través de la perfección.

Conforme á esta teoría, los pensadores antiguos establecieron también una *ley biogenética*, según la cual el organismo perfecto tiene que atravesar, en sus estados embrionales, las fases de desarrollo de los organismos menos perfectos (núm. 406).

Con lo dicho hemos indicado la evolución verdadera, y que existe en realidad. ¿Qué hemos de juzgar ahora del sistema que HÆCKEL oculta bajo el nombre de "evolución,? El catedrático jenense pretende saber que todo cuanto en el mundo hay debe su origen á una combinación mecánica de los átomos.

En las primeras obras que DARWIN publicó limitó su teoría de descendencia al reino de los organismos, sin hacerla extensiva al

---

[1] SANTO TOMÁS dice: «Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturæ intellectualis, quantum potest; et propter hoc etiam forma humana sollicet anima rationalis dicitur finis ultimus intentus a natura inferiore» (2ª, dist. 7, q. 2, a. 8 ad 3).

hombre. El catedrático HÆCKEL fué el primero que generalizó la teoría de la evolución (primero en su *Historia natural de la creación*, y después en su *Antropogenia*), extendiéndola hacia abajo á los seres inorgánicos, y hacia arriba al hombre; de modo que sacó partido de la idea darwinista á favor del materialismo. Vamos á ver en lo que sigue si el Darwin alemán ha conseguido llenar los inmensos abismos que tienen separado lo orgánico de lo inorgánico, y al hombre de los animales, problema de interés capital.

§ III

El origen de los primeros organismos.

337. HÆCKEL afirma que no es necesario ni científico dirigir nuestros pensamientos para explicar el origen de los organismos á una causalidad que esté fuera de las fuerzas mecánicas, puesto que la ciencia natural muestra de qué modo los organismos han nacido de la materia inanimada. Recuerda primero el *batibio*, viscosidad que cubre el fondo del mar, y que HUXLEY había descubierto en 1868 y llamado *Bathybius Haeckelii*. En esta viscosidad, en la cual no hace mucho se reconoció un sedimento de yeso parecido á gelatina, HÆCKEL pretendió haber descubierto un ser orgánico todavía no organizado, figurándose la formación primitiva de este supuesto protoplasma como origen primero de lo orgánico nacido de lo inorgánico, como *abiogénesis* ó generación equívoca. "Ahora podemos, exclama, reducir la maravilla de los fenómenos de la vida á esta clase de substancias; hemos demostrado que las propiedades químicas y físicas, insuficientemente variadas y complejas, de los cuerpos albuminosos son la verdadera causa de los fenómenos vitales.„

Por de pronto, habría que replicar al señor HÆCKEL y cómplices que el infundio de la albúmina ha sido desenmascarado sin compasión por los trabajos sólidos del botánico goitingense F. REINKE. Sometiendo á un examen químico muy detenido el llamado *etalio séptico* (*lohblüte* en alemán), especie de *mixomicetos*, esto es, de seres que durante una parte de su existencia no constan más que de protoplasmas, encontró á lo menos treinta y nueve elementos distintos, entre los cuales todos los albuminatos juntos no reunen apenas 30 por 100 de la substancia seca [1]. Apoyado en este resultado, pudo decir: "Un dogma imperante, la doctrina de la omnipotencia de la albúmina, está herido de muerte ó, como yo creo, muerto.„

[1] Cf. *Revista botánica* (1881), núm. 18, y la obra de REINKE, *Estudios sobre el protoplasma*. Berlín, 1881.

El resultado de sus investigaciones lo comprendió en las dos tesis siguientes: "1.ª Todos los organismos, así los más bajos como los más altos, los que constan de un glóbulo de protoplasma desnudo, y el cuerpo humano, están construídos de numerosas asociaciones químicas, las más importantes de las cuales son iguales para todos los grupos de plantas y animales, ó se sustituyen mutuamente en las funciones fisiológicas, y de conformidad con esto los fenómenos fundamentales del cambio de substancia son idénticos en todos los organismos.

"2.ª Por ningún concepto es lícito considerar los organismos menos perfectos (los mixomicetos y moneros) como miembros intermedios ó de transición entre los animales y plantas por un lado, y la materia inorgánica é inanimada por otro. Los organismos vivientes, por simples que sean, son radicalmente diversos de agregados cualesquiera de substancia inanimada; el viviente más bajo es más afín al cuerpo humano por la parte química y fisiológica, que un globulito de albúmina sin estructura ni vida.„

La argumentación de HÆCKEL, que pretende pasar del reino de las cosas inorgánicas al de las orgánicas por el derrotero de la albúmina y del carbono, no dispone ya de la presuposición imprescindible en que se fundaba. No obstante, esta demostración es de tal índole que, si es verídica en sí, puede fácilmente llegar al mismo punto, aunque tome por otro camino que el elegido por HÆCKEL. Así, no es maravilla que varios materialistas—y particularmente el famoso GUSTAVO JÄGER—hayan ensayado otras teorías. Sería imposible, y aun trabajo inútil, pasarles aquí revista á todas, pues no son más que variaciones del mismo tema. Quedémonos, pues, al lado de HÆCKEL, y veamos en qué consiste su demostración. El Darwin jenense nos brinda con una *teoría del carbono*. "La moderna Química orgánica, dice en su discurso de Munich de 18 de Septiembre de 1877, nos enseña que las propiedades físicas y químicas peculiares á un elemento, el carbono, en sus complicadas combinaciones con otros elementos, son las que presuponen las propiedades fisiológicas peculiares á las asociaciones orgánicas, y ante todo al protoplasma. Los moneros, que no constan más que de protoplasma, echan aquí el puente sobre el abismo profundo entre la naturaleza orgánica y la inorgánica; ellos son las que nos enseñan que los organismos más sencillos y antiguos *deben* haberse originado primitivamente de combinaciones orgánicas del carbono [1].„

[1] *La teoría de evolución de hoy*. Stuttgard, 1877, pág. 13.

¿Y cómo explica, pues, HÆCKEL, con auxilio de esta teoría, el origen de la vida? "Cuando por primera vez, dice en la conferencia décimaquinta de su *Antropogenia*, cuerpos naturales vivientes aparecieron en nuestro planeta hasta entonces inanimado, *debieron* de haberse formado, primero por vía meramente química de combinaciones de carbono puramente inorgánicas, esas complicadísimas combinaciones de carbono y nitrógeno que llamamos protoplasma, porque es la constante raíz material de toda actividad vital.„ ¿Pero de dónde ese *deber?* ¿Acaso por la observación se han hallado razones que compelan á afirmarlo con tanta seguridad? No hay tal, porque la Ciencia declara ahora, lo mismo que antes, que "la maravillosa teoría del carbono está destituída de todo apoyo por parte de la observación, y no es considerada por la escuela rigurosa como teoría asegurada, ni mucho menos, pues no se la tiene siquiera por digna de ser discutida„ [1]. Volvemos, pues, á preguntar: ¿de dónde ese *deber?* Ya que no es posible aducir pruebas suministradas por la observación, ¿cuál es el motivo que impulsa al naturalista á salirse de los límites que no debería franquear ningún investigador, cuyo oficio es observar nada más? Podemos formular nuestra pregunta diciendo como SEMPER: "¿A santo de qué abandona el terreno que de ordinario pisa para meterse á metafísico? ¿Qué metafísico será éste que, á cualquier hipótesis que atropelle los límites hasta ahora existentes, la convierte en base de su sistema científico [2]. Pues nosotros no encontramos otro motivo que la ciega aversión de HÆCKEL *contra Dios, Criador del mundo*. El afán de librarse de Dios le traza de antemano la norma á que ajusta sus proposiciones científico-naturales, como él mismo lo confiesa con poco disimulo. En la conferencia décimosexta dice: "Es natural que el caso del batibio os sugiera la idea de la generación equívoca. Si desecháis la hipótesis de la generación equívoca, *os veis obligados á admitir un acto sobrenatural de creación* que explique el origen de los más antiguos moneros, que sería el único caso en que la ley de causalidad (por tal entiende HÆCKEL aquí el nexo mecánico de todos los fenómenos) perdiese su solidez universal, siendo suplantado por un milagro de que no tenemos noticia alguna (?). Mas primero que resolvernos

[1] El catedrático SEMPER, en el libro *El transformismo en la Zoología*, pág. 47. El mismo dice: «La verdad que hubo quien, creyéndose con más fuerzas que Darwin, se aventuró á seguir los vestigios de su leyes del origen de la vida orgánica mediante el experimento, pero todos los experimentos en que se ha intentado probar la *abiogénesis* son falsos, y luego no demuestran nada con respecto al problema que está por debajo de toda esta cuestión, puesto que en esos experimentos se emplearon siempre cuerpos *orgánicos* ya existentes y que procedían directamente de organismos» (*Ibidem*, páginas 22.)

[2] *Loc. cit.*, pag. 13.

á profesar semejante fe en milagros, conviene, sin duda, admitir la hipótesis de la generación equívoca.„ Así HÆCKEL y muchos otros. "Hubo un tiempo, escribe CRISTIANO WIENER, en que, á causa del estado de delicuescencia ígnea de la Tierra, no podían existir gérmenes ni células. Como, pues, antes de aparecer la vida en la Tierra no hubiese más que átomos inanimados, *debe* de haber nacido de ellos en circunstancias muy singulares, que ignoramos del todo [1].„ El catedrático ZÖLLNER opina asimismo que, no pudiéndose imaginar otro origen de la vida, la cuestión está resuelta por vía *deductiva*. "Que una vez se haya verificado una generación equívoca, no puede negarse sino obligando al entendimiento humano á desdecirse de la ley de causalidad... Que los naturalistas dan todavía tanta importancia á la demostración *inductiva*, es el indicio más claro de lo poco que se han familiarizado con los primeros principios de la teoría del conocimiento [2].„

Con igual decisión se declina *a priori*, por parte de cierta Filosofía, la ilación del gobierno de una causa supramundana, *por incompatible con los principios de la ciencia*. "Dar en semejantes explicaciones, afirma el ilustre autor FEDERICO ALBERTO LANGE, vale siempre tanto como abandonar el terreno científico, eventualidad que no debe mencionarse como admisible, ó siquiera como imaginable, en una disquisición que de científica se precie [3].„

Afortunadamente anduvo más ingenuo RODOLFO VIRCHOW cuando, en el discurso que pronunció en Munich en 1877, se expresó en los siguientes términos: "Es verdad que no se conoce ningún hecho positivo que venga á demostrar que se haya verificado jamás una generación equívoca de manera tal que moles inorgánicas, como la Sociedad *Carbono y Compañía*, se desarrollasen espontáneamente hasta llegar á constituir materia organizada. No obstante, concedo que, si queremos formarnos una idea del modo cómo el primer viviente pudo originarse *de por sí*, no hay más remedio que recurrir á la generación equívoca. Esto es si no *quiero* admitir ninguna teoría de creación; si no *quiero* creer que ha habido un Criador especial que tomase la gleba y le inspirase el aliento de la vida; si *quiero* cantar á mi modo, debo hacerlo en el sentido de la generación equívoca. *Tertium non datur*; no hay otra salida una vez que se dice: No admito la creación, pero deseo tener una explicación. Si ésta es la primera tesis, es fuerza seguir adelante y pronunciar la segunda diciendo: *ergo* admito la generación equívoca. Pero los hechos no prueban nada á favor de ella.

[1] *Historia del materialismo moderno*, tomo II, pág. 253.

[2] *La libertad de la ciencia en el Estado moderno*. Berlín, 1877, pág. 20.

[3] «Líneas fundamentales del orden del mundo (*Grundzüge Weltordnung*), pág. 373.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Nadie ha visto jamás verificarse una generación equívoca, y todo el que ha pretendido haberla visto ha sido argüido por los naturalistas, que no por los teólogos [1].

No es nuevo el procedimiento que VIRCHOW censura, sino tan antiguo como el ateísmo y la hostilidad contra el Cristianismo; tampoco es exclusivamente peculiar á la ciencia natural. Sabido es que el hecho manifiesto de las *conchas fósiles*, conocido ya del eleata Xenófanes, fué negado rotundamente por VOLTAIRE y ridiculizado como quimera por la sola razón de que no quiso conceder lo que le parecía confirmar la veracidad de la relación mosaica del diluvio. Este es el *método científico* que hoy día se estila.

558. Ahora tenemos que hacer valer otro *deber* científico contra el Darwin jenense, pues puede demostrarse con rigor científico que es imposible que por vía puramente mecánica nazca lo orgánico de lo inorgánico.

Como ya en otro lugar advertimos, la actividad entera de lo inorgánico descuella en obrar sobre otra cosa alterando su estado de cierto modo. La tendencia á obrar sobre lo demás es la razón, la esencia, ó, si se quiere emplear un término metafórico, el alma de la actividad inorgánica. Pero al observar á lo organizado notamos que toda su actividad es sustentada por una tendencia diametralmente opuesta á la del cuerpo inorgánico. La actividad mediante la cual el organismo del vegetal y del animal se construye, se conserva segregando y asimilándose substancias inorgánicas, se restablece de deterioros casuales, y, por último, se propaga y multiplica procurando una serie sin fin de individuos de su propia especie: esta actividad, decimos, no es impuesta al organismo desde afuera, según sucede en una máquina de vapor ó en cualquier mecanismo de ruedas; antes es el organismo mismo el que ejerce esta actividad. Así como esta actividad abraza todo el organismo en una maravillosa harmonía, y, por tanto, es una en sí, también el principio que la ejerce debe ser *uno en sí*. Tenemos un principio de cuyo fondo más recóndito brota la tendencia á construirse, conservarse, restaurarse y reproducirse *por sí mismo* el ser orgánico. Luego mientras que lo inorgánico tiende por su esencia á producir alteraciones *en otro (actio transiens)*, la esencia de lo orgánico consiste en alterarse y perfeccionarse *ello mismo (actio immanens)*. Pero, ¿no es posible, dicen, que moléculas inorgánicas lleguen á complicarse de manera tan particular que resulte la *actio immanens*? Contestamos preguntando á nuestra vez: Un coche no puede arrastrarse él mismo, ni dar á luz ningún cochecito; pero ¿no sería posible que diez coches grandes realizasen una combinación tan particular que todo el número de coches se arrastrase á sí mismo por la calle y desprendiese de sus entrañas asociadas un cochecito como ellos? Que no bastan diez; pues tómense millones por sí el problema se aproxima así á su solución. Mas dejémonos de burlas. Comprendemos que, mediante la combinación de muchos elementos inorgánicos, se consigan efectos asombrosos; mas no creemos que se puedan realizar pertenecientes á un orden esencialmente diferente. Cuando consta que un efecto es de un orden generalmente superior, consta también que tampoco puede ser conseguido mediante la complicación de fuerzas de un orden inferior. Lo que distingue al organismo de lo inorgánico no es lo resultante de cualesquiera efectos dinamomecánicos, sino que es algo que domina á estos efectos dinámicos, que los dirige desde adentro y les imprime una tendencia totalmente diversa de la que antes seguían (núm. 123).

Así vemos también que los organismos manifiestan propiedades y modos de obrar que nada de común tienen con los que se observan en las cosas inorgánicas. En el organismo, las combinaciones químicas son siempre sumamente complejas; la Química "orgánica" es ciencia *sui generis;* es la Química de los compuestos en cuya composición entra siempre el carbono. Son peculiares además al organismo la estructura de la célula y la conspiración de las más diversas partes á un efecto total indiviso que procede de adentro. No es menester considerar aquí los numerosos órganos de los animales perfectos: ¡cuántos elementos primitivos serán empleados en la célula más sencilla para semejante trabajo indiviso! No se hallan en otra parte alguna, sino en los organismos, el estado que llaman sólido-fluído y el cambio continuo de la materia. "En efecto, dice SCHOPENHAUER con alguna exageración, el límite que separa las cosas orgánicas de las inorgánicas es el que la naturaleza ha trazado con los rasgos más salientes, y tal vez sea el único en que no consiente transición, de modo que aquello de que *natura non facit saltus* parece sufrir aquí una excepción. Bien que algunas cristalizaciones afectan una figura bastante parecida á la de los vegetales, queda una diferencia esencial entre el liquen más humilde, el moho más vil, y todo ente inorgánico. En el cuerpo sin organizar, lo esencial y permanente, ó sea aquello que constituye su identidad é integridad, es la materia. En el cuerpo orgánico sucede al revés, porque en el cambio constante de la materia, en la permanencia de la forma, consiste su vida, esto es, su existencia de organismo. Su esencia y su identidad está en la forma. De ahí que el cuerpo inorgánico tiene asegurada su existencia cuando reposa y queda preservado de influencias ex-

[1] *Sobre la naturaleza de los cometas*. Prefacio, pág. XXVIII

ternas; así, y sólo así, su existencia se conserva; y si semejante estado de reclusión es perfecto, lo puede prolongar hasta lo infinito. El cuerpo orgánico, por el contrario, debe su existencia precisamente al continuo movimiento y á la recepción incesante de influencias externas; cuando éstas cesan y el movimiento se pára, está muerto y ha dejado de ser organismo [1].»

Esta exposición es acertada en todo lo que á la esencia atañe, aunque podría completársela en más de un extremo. Sólo á los organismos les corresponde nacer de hecho en la naturaleza y sólo de otros individuos iguales suyos, y en particular las más veces de una célula prolífera, en la cual ni aun la más exacta observación ha logrado descubrir un rastro de organización preformada. La llamada *intususcepción*, por virtud de la cual la substancia entera incorpora nuevos elementos al plan intrínseco de su organización, se encuentra únicamente en los organismos. Solamente en ellos se observan los procesos de la nutrición y reproducción; en ninguna otra parte se perturba el equilibrio químico con tanta regularidad y por un modo tan singular que, en su consecuencia, tiene lugar un cambio constante de substancias; no se ha visto sino en el organismo que el todo elabore sus partes; sólo el organismo presta con peculiar energía el mayor trabajo cuando es exigua la cantidad del material invertido. Teniendo en cuenta todo esto, no se puede ya dudar de que tan singular modo de manifestarse presupone un principio de ser absolutamente propio. Si tal no fuera, debería decirse que una especie determinada de acumulación mecánica de los átomos en la mezquina célula germinativa es la causa de todo el organismo, lo cual vendría á ser lo mismo que decir que es la causa, no sólo de la formación y reunión de otras muchísimas células, sino también de la elaboración conveniente de los órganos más diversos, que se verifica conforme á un tipo interno inmutable, comunicándoles la fuerza de reparar desperfectos y de multiplicarse, produciendo una serie interminable de individuos, con los que tienen la más perfecta semejanza; efecto que sobrepujaría infinitamente el poder de la causa á que se le atribuye. De donde resulta que el organismo no puede de ninguna manera haberse originado de lo inorgánico por modo puramente mecánico.

¿Pero qué diríamos si la Ciencia lograra demostrar que aun hoy día nacen de materia inorgánica infusorios, entozoarios y otros seres imperfectos parecidos? Entonces *deberíase* suponer con Aristóteles que no sabemos qué cuerpos inorgánicos hubiesen recibido el poder de producir organismos; pero no podría colegirse

[1] *Lo mundo, estudio filosófico y científico*, tomo II, pág. 333.

de ahí que esa producción se efectuase por vía mecánica. Por lo demás, ya hemos advertido (núm. 122) que no es de esperar que la ciencia natural llegue algún día á demostrar la realidad de la generación equívoca. Según todo esto, debe tenerse por verdad asegurada que la vida orgánica tiene origen espontáneo semejante al que conviene á la naturaleza inorgánica; y confórmese el señor Haeckel con que de combinaciones particulares de asociaciones de carbono así nacerán jamás organismos como de combinaciones particulares de tachuelas y piedras de la calle.

339. ¿Hemos, pues, de refugiarnos en el milagro para explicar el primer origen de los organismos? preguntan los sostenedores del monismo; y he aquí que, por miedo á los milagros y hechos sobrenaturales, se han puesto á discurrir las teorías más innaturales y extrañas.

Algunos, entre los cuales se cuenta á Sterry Hunt, Edgar Quinet, H. E. Richter, W. Thomson, nos dicen que los primeros organismos cayeron de otras estrellas á la tierra, caballeros en meteoros y estrellas errantes, y pudieron conservarse y propagarse después de enfriado bastante el globo terráqueo. Pero, dejados aparte más de un inconveniente astronómico-físico, eso no es resolver la cuestión, sino remitirla á una instancia anterior, porque también los demás astros que al presente están bastante enfriados para que en ellos puedan existir organismos del mismo modo que en la Tierra, han tenido que atravesar antes un estado de incandescencia en que la existencia de organismos era un imposible absoluto. ¿De dónde, pues, llegaron los primeros organismos á aquellos astros?

Otros sabios han querido dar de lado al temible milagro afirmando que lo orgánico fué antes que lo inorgánico. Teodoro Fechner, por ejemplo, declara que tiene á todo el mundo por un organismo animado de conciencia divina con dos modos de manifestarse: uno psíquico-teleológico, y otro material-mecánico [1]. Según esta teoría, el mundo habría sido en sus principios un globo cosmo-orgánico, con una tendencia que tenía por objeto, primero la estabilidad, y después también cierta divergencia, y cuyo resultado fué que nuestra Tierra se dividió en moléculas orgánicas é inorgánicas, de modo tal que éstas eran más recientes que aquéllas por haberse de ellas originado.

Análogo á éste es el parecer de W. Preyer. «Sostenemos, dice, que el movimiento sin fin en el universo es vida; que el protoplasma debió quedar necesariamente cuando por la actividad más intensa del planeta incandescente en su superficie, que iba enfriándose, los cuerpos ahora llamados inorgánicos hubieran sido separados de

[1] Cf. núm. 517.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sus demás elementos... Los metales graves, que antes habían sido elementos orgánicos, no se derretían ya ni volvían á entrar en el círculo que los había expulsado. Ellos son los signos de la rigidez mortal de organismos prehistóricos gigantescos, incandescentes, cuyo aliento sería tal vez vapor de hierro que despedía torrentes de luz, y cuya sangre sería metal líquido, y su alimento quizá meteoritos.„ "Sostenemos„... ¡pues mucho sostener es ése, señor catedrático! Casi casi debería hallar en la fantasía inflamada del Sr. Preyer una confirmación de que toda vida y todo pensar es lo mismo que en los tiempos prehistóricos se manifestaba como "actividad del planeta incandescente„. Nosotros estimamos que cuando se trata de investigar la realidad de la naturaleza, y en general de toda verdad, se deben dejar á un lado esos ardores y dirigirse á las cosas con mirada clara y entendimiento sobrio. A quien procede así no le dará nunca por afirmar la identidad de la vida orgánica y de la incandescencia prehistórica. La cuestión que aquí se ventila no adelanta una línea con la disertación de Preyer ni de Fechner. Porque, según todos los hechos conocidos atestiguan, lo inorgánico existió antes que lo orgánico, y sabido es también que la naturaleza de los organismos presupone la existencia de cosas inorgánicas. Además de esto, hay todavía un abismo abierto entre lo orgánico y lo inorgánico; de un "milagro„ se han hecho *dos*, ó, si mejor se quiere, el "milagro„ se ha transladado á otro lugar sin menoscabo de su carácter de milagro. La cuestión del origen de los primeros organismos queda en pie, como estaba, y la fuerza de la lógica inconmovible é inexorable nos compele á reconocer y confesar el origen *supramecánico* de los cuerpos organizados.

560. ¿Pero sería esto, efectivamente, un proceso *sobrenatural*, ó sea un *milagro*? Sí lo será para todo el que tenga su entendimiento cercado por horizonte tan estrecho que confunde lo que es solamente supramecánico con lo que es sobrenatural, de suerte que llama milagro á todo cuanto no encuentra explicación satisfactoria en procesos mecánicos porque no ve en toda la naturaleza más que mecanismos. ¿Pero qué derecho hay para semejantes suposiciones? Si se quiere llamar milagroso y sobrenatural á todo lo que es obscuro, condénese con este nombre ante todo al movimiento mecáuico, puesto que, cuan fácil como es de imaginar para la fantasía, tan obscuro es el movimiento para la inteligencia. Nosotros afirmamos, y creemos haber demostrado, que *en la naturaleza* hay más que movimiento mecánico y conversión del mismo. La naturaleza de las cosas trae consigo un continuo nacer y perecer, y exige que cada cosa sea puesta en movimiento por otra: y como quiera que el *conjunto* de las cosas movidas del mundo no puede existir sin un principio que lo sostenga, la naturaleza exige que el

universo entero haya recibido la existencia de una causa extramundana.

Muchas veces sabios naturalistas han manifestado la opinión de que la idea de una intervención reiterada de fuerzas colocadas por encima de la naturaleza equivale á una derogación pasajera de las leyes naturales, ó en otros términos, á influjos ó milagros obrados de tiempo en tiempo, y que, por tanto, parecen menos que nada compadecerse con el concepto que debemos hacernos de la omnipotencia, omnisciencia y previsión del Ser Supremo. No han notado estos sabios que en todo eso no hay "milagro„ alguno mientras Dios no hace más de lo que es indispensable á las cosas naturales y á la totalidad del mundo. Un milagro en el sentido propio y usual de la palabra es un suceso extraordinario y sensible que sobrepuja á la fuerza de la naturaleza, y es realizado por Dios, Señor nuestro, sin que la naturaleza de las cosas en y por sí exija semejante acción divina. Según esto, la primera creación y constitución de las cosas del mundo por obra de Dios, la reiterada producción de organismos, correspondiente cada vez á la fase respectiva del mundo, no son más milagros que la conservación del mundo por el poder divino. No ignoramos, por cierto, que en la época moderna se ha tratado de alterar el significado de la palabra "milagro„, llamando así á *toda* acción divina; y dado que para los "ilustrados„ el "milagro„ es cosa cuyo nombre sólo les escandaliza, y el suponerlo puede designarse, sin más quebraderos de cabeza, como "irracional„ é "indigno de la Ciencia„, no es de maravillar que hoy día toda referencia que se hace á Dios sea condenada, por milagrosa, á la picota de la ridiculez por el tribunal de la ciencia moderna. "Dar en semejantes explicaciones vale siempre tanto como abandonar el terreno científico, eventualidad que no debe mencionarse como admisible, ó siquiera como imaginable, en una disquisición que de científica se precie.„ Es indigno de la Ciencia *pensar* en Dios, hacer referencia á Dios. Con apotegmas por este estilo se proclama el dogma que la moderna ciencia sostiene, no porque tenga pruebas con que abonarlo, sino *porque sí*. Esto no es ciencia, sino rebeldía infernal, contumacia que recuerda la del primero qne no quiso reconocer la supremacía de Criador; y si es que hay equivalencia ética como la hay física, si significan algo los nombres de verdad y justicia, es seguro que este fariseísmo con su repugnante vanidad científica, cuyos sacerdotes despreciables terminan su carrera temporal en el hoyo, revivirá en otra parte, pero en la forma que de derecho le corresponde.

561. ¿Cómo hemos de figurarnos, pues, *conforme á la verdad y á la ciencia*, el origen de los organismos? Hoy día la observación universal nos enseña que todo organismo es producido por otro

semejante á él. Esto no puede haber sido siempre así; porque, aparte de razones filosóficas, la Geología demuestra que ha habido una época en la Tierra en que no podían existir gérmenes ni células á causa del estado de delicuescencia ígnea en que la Tierra se hallaba; los átomos naturales, empero, tales como la ciencia natural nos los da á conocer, eran impotentes para engendrar organismo alguno. Luego con el origen de los primeros organismos, lo mismo que con el primer origen de la materia y del movimiento universal, la naturaleza señala, en virtud de la inflexible ley de causalidad, una causa que está fuera de ella, un principio que existe fuera ó encima del mundo, indicando á este principio como autor, inmediato ó mediato, del mundo organizado.

Pero eso es imposible, contestan. "¿Hemos de admitir, pregunta Herbert Spencer [1], que el organismo fué creado de la *nada*? Si así es, se tiene admitida también la creación de materia, ¡y la creación de materia es increíble! — porque exige el establecimiento lógico de una relación concebida entre una realidad y la nada, relación en la cual falta uno de los dos miembros, y, por tanto, relación imposible. ¿Hemos de admitir que la materia de que consta el organismo no fué especialmente creada para este caso, sino que fué sustraída á sus antiguas formas y vaciada en otra nueva? ¿Acaso de los millares de millones de átomos que se asocian para constituir un organismo se ha escapado de repente cada una de las combinaciones que hasta entonces le tenían preso, y se ha lanzado á reunirse con los demás, y transladarse luego con ciertos otros al lugar que le estaba señalado en el agregado complejo de órganos y tejidos? No hay que dudar que la suposición de tan innumerables impulsos sobrenaturales sería más bien un aumento de los misterios que la solución de este solo misterio del organismo. Porque cada uno de estos impulsos presupone la creación de fuerza, y la creación de fuerza es exactamente tan inconcebible como la creación de materia [2]."

Pero tranquilícese Herbert Spencer. Si se pregunta por la posibilidad de que la cosa se haya de esta ó de la otra manera, *ambas* son posibles, y todavía una más. Renunciamos á establecer una relación efectiva entre la nada y algo real, y preguntamos solamente: ¿Por qué ha de ser antilógico que empiece á ser, en virtud de la

[1] *Los principios de la Biología*, tomo I, pág. 367 de la traducción alemana. Stuttgard, 1876.

[2] En la revista *Kosmos* (año 1878, cuaderno 9.º, pág. 242) se dice de estas ideas de Spencer que es de lo más ingenioso que se ha escrito sobre esa alternativa, que hoy no se tiene siquiera por discutible (entiéndase la alternativa entre la creación y la evolución). «Aunque es de considerar, añádese como para disculpar á Spencer, que aquello fué publicado hace catorce años, ó sea en una época en que todavía no estaba asegurado, ni mucho menos, el triunfo de las nuevas ideas.» ¡Cuán pronto viene la muerte aun á las *ideas*!

omnipotencia divina, algo que antes no era? Luego tanto la fuerza como la materia podía ser creada por Dios si así era necesario para la producción de los organismos. Dijimos que podía aún imaginarse otra eventualidad, y ésta es la que tenemos por más verosímil.

¿No es posible que, al crear la substancia material, Dios haya dispuesto los elementos del mundo de forma que en el transcurso de la evolución del universo, y de la Tierra en particular, se hallasen reunidas en condiciones externas é internas tales como correspondían de alguna manera á la vitalidad de ciertos organismos? Y dado que Dios *concurre* siempre y *en todas partes* con la acción de las cosas creadas de modo conveniente á la naturaleza de éstas, puede suponerse que el concurso divino haya producido en aquella fase del desarrollo del mundo los principios de vida que correspondían á la fase respectiva de la evolución de la Tierra, dando ocasión á que empezasen á formarse organismos. Atendidas las condiciones en que por entonces se hallaba la creación, esto no habría sido nada sobrenatural ó milagroso. Ni el primer acto creador, ni la producción de organismos en materia á propósito, deben llamarse milagros, entendiéndose realizada ésta en el lugar y tiempo en que el curso de la naturaleza lo exigía.

Lo orgánico se ha originado, pues, efectivamente de lo inorgánico por el lado material, pero de ningún modo por el lado formal.

En cuanto á la parte formal, algunos pensadores cristianos de la Edad Media creían, siguiendo el parecer de San Agustín, que la substancia inorgánica había recibido del Criador una *facultad* orgánica seminal *(ratio seminalis)*, de modo que en el transcurso de la evolución se habían originado, en circunstancias apropiadas, los principios formales de ciertos organismos en virtud de aquella facultad, disposición del Criador que tuvo una expresión adecuada en aquellas palabras de la relación mosaica: *Germinet terra, producant aquae, producat terra*. Allí donde Santo Tomás de Aquino habla de esta opinión menciona la de algunos autores árabes, según la cual los organismos habían podido nacer directamente de una mezcla de substancias inorgánicas; pero declara inadmisible esta teoría, porque la naturaleza le parece emplear siempre medios determinados para producir sus efectos. "Por esta razón, dice, aquello que en la naturaleza nace solamente de semen, no puede haber nacido nunca sin semen por modo natural." Después distingue el santo Doctor en cada acto generador natural un principio activo y otro pasivo, encontrando el principio pasivo en los elementos, y el activo en la virtud plástica *(virtud formativa)* peculiar al semen, y luego prosigue: "Al constituirse por primera vez las cosas, el principio activo fué la palabra de Dios,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

que produjo los animales la substancia elemental, bien como hecho real *(actu)*, según la doctrina ordinaria, bien solamente según la potencia *(virtute)*, que es la opinión de San Agustín. No es esto decir que el agua ó la tierra llevasen en sí la fuerza de engendrar todos los animales, según afirmaba Avicena, sino que el poder los animales originarse de substancia elemental por virtud del semen proviene de una fuerza conferida á los elementos en los principios del mundo [1]. „Por lo que hace á la "virtud seminativa„, Santo Tomás se adhiere al parecer de San Agustín, designando con estos términos todas las potencias activas y pasivas, que son el principio de la generación y mutación natural. "Todas estas potencias activas y pasivas pueden ser contempladas según la diversidad de relaciones en que se hallan. Primitiva y originariamente, tienen un ser ideal en la palabra de Dios. Después existen en los elementos del mundo, en los cuales surgen desde el principio como en causas universales. De un tercer modo existen en aquello que se origina de las causas universales en la sucesión de los tiempos; por ejemplo, en esta planta, en este animal, como en causas especiales. De un cuarto modo existen en el semen ó semilla producido en el animal y la planta; este semen ó semilla se han á su vez, respecto de otros efectos particulares, como las causas universales y primordiales respecto de los primeros efectos [2]."

§ IV

El origen de lo psíquico.

562. Con el problema del origen de los primeros organismos se relaciona íntimamente la cuestión del origen de aquellos seres que poseen facultad perceptiva y sensitiva.

No es nada extraño que los partidarios del movimiento mecanista no abandonen tampoco en este lugar la "gradación continua„, reduciendo el conocimiento y la conciencia á mecanismo con el fin de borrar toda distinción esencial entre los seres cognoscitivos y los que carecen de conocimiento.

Después de haber recordado Hæckel, primero, que las células en el animal y la planta no deben mirarse como el material inerte y pasivo del organismo, sino como individuos vivos y activos del respectivo estado, designa como fundamento de la Psicología empírica el *alma celular*, sin echar de ver que no por concebir las células como partes vivas y activas de un organismo es preciso hacerlas individuos de un estado, independientes entre sí. El alma celular es, según Hæckel, "la totalidad de las fuerzas de tensión almacenadas en el protoplasma„ [3]. Apareciendo, empero, ligada al protoplasma el alma celular, ésta no es otra cosa sino el resultado de las actividades psíquicas de las moléculas del protoplasma, que son llamadas brevemente plastídulas. El *último* factor de la vida sensitiva del alma es el *alma* plastidular, de la cual dice Hæckel: "Si en la generación equívoca determinado número de átomos de carbono se unen con cierto número de átomos de hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, azufre, constituyendo la unidad de una *plastídula* (esto es, una molécula de protoplasma), debemos considerar el alma plastidular, ó dígase la suma total de sus manifestaciones de vida, como el producto necesario de las fuerzas de aquellos átomos reunidos y asociados [4]„. "El alma plastidular se distingue del alma molecular inorgánica por el don de la memoria [5]„. Por fin, el autor nos habla también del *alma atómica* como suma de las fuerzas centrales de los átomos. "Las controversias recientes sobre la condición de los átomos, opina el famoso naturalista jenense, que tenemos que reconocer, *en cualquier forma que sea*, como últimos factores elementales de todos los procesos químicos y físicos, parece que pueden dirimirse del modo más sencillo si se supone que estas partículas más pequeñas de masa poseen, como centros de fuerza que son, un alma constante, ó sea que cada átomo está dotado de sensación y movimiento [6]„. "Merced al *encuentro fortuito* y á la combinación variada de las almas atómicas constantes é innumerables, se originan las múltiples y sumamente variables almas plastidulares, especie de factores moleculares de la vida orgánica [7]„.

Aquellos lectores á quienes importan *razones*, pero que no han leído los escritos de Hæckel, se inclinarán, por lo menos, á creer que el celebrado investigador haya intentado una vez siquiera indicar *cómo* se puede pensar, *como posible*, el paso de lo físico á lo psíquico. Pero *ni vestigio de ello* se encuentra en las obras de Hæckel; sólo designa la repulsión y atracción, formas, según él, de movimiento de los átomos, con los nombres metafóricos de *placer* y *dolor*, volviéndolas en sensación. "Aunque todavía, dice, no sabemos aclarar satisfactoriamente la esencia de la conciencia, el

[1] *Summ. Theol.*, I, q. 71, a. unic. Cf., ibidem, q. 69, a. 2.
[2] *Summ. Theol.*, I, q. 115, a. 2.

[1] Nota al discurso citado, pág. 23.
[2] Discurso citado, pág. 12.
[3] Nota, pág. 23.
[4] Nota, pág. 23.
[5] Discurso citado, pág. 12.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

examen comparativo y genético de la misma permite conocer con harta claridad que no es más que una función más elevada y compuesta de las células nerviosas [1]„ Pues eso es lo que habría que mostrar: *cómo* la representación inmanente de otro objeto, hecho elemental de *toda* "conciencia„, y en particular la aprehensión inmanente de conceptos puramente *abstractos*, principios *universales*, verdades *suprasensibles*, cual se verifica en el espíritu del hombre, *puede* no ser más que una función de las células nerviosas, ó sea de diversos regimientos de almas atómicas. Esta es exactamente la misma manipulación de prestidigitador con que quería embaucarnos arriba cuando se trataba de la generación equívoca. Allí llamaba á los organismos más sencillos glóbulos de protoplasma ó de albúmina ó carbono; aquí apellida á las fuerzas mecánicas de los átomos alma atómica. Nombres inofensivos que no pueden tener otro efecto que el de engañar á lectores incautos. Pero al fin no son éstas tretas inofensivas.

563. Conforme al principio primero del monismo mecánico, los procesos que se suelen designar generalmente como psíquicos (sensaciones, representaciones, sentimientos, pensamientos, actos de voluntad), no deben ser otra cosa que mecánica de átomos en movimiento; luego debe existir entre ellos y la locomoción de los átomos una relación de proporción, en la cual aquéllos figuren solamente como modificaciones ó combinaciones de los movimientos atómicos. Que manifiestamente no sucede así, ya lo hemos mostrado en otro lugar (núm. 124). Sin embargo, vamos á figurarnos una vez más qué hay de todo esto, siquiera para hacer más evidente la verdad exponiéndola de otro modo.

Para demostrar la diversidad absoluta entre los actos psíquicos y las suposiciones del monismo mecánico, algunos sabios modernos, y entre ellos E. ZELLER[2], se limitan á poner de relieve la *unidad* de los actos psíquicos raciocinando de este modo:

Como quiera que todos los cuerpos, y también los átomos corpóreos, son compuestos de partes separadas entre sí por el espacio, todo movimiento ó mutación de un cuerpo que llega hasta el átomo no es más que la suma de los movimientos ó alteraciones de todas sus partes juntas, verificándose cada uno de estos movimientos en su propio *substratum* y por su propia vía. Ahora, si concibiésemos estos movimientos como realizados con conocimiento, tendremos tantos sujetos conscientes de sí propios como el cuerpo tiene partes, ó sea un número indeterminado. El sujeto de la conciencia de sí propio no puede buscarse sino en un ser rigurosamente uno, y no compuesto de partes situadas en partes distintas del espacio. ¿Pero no fuera posible que aquel sujeto *naciese* precisamente gracias á la cooperación de todos los movimientos que se efectúan en las diferentes partes de un sistema corpóreo? No; y ¿por qué no? ZELLER contesta que semejante cooperación presupone ya la existencia del sujeto uno sobre el que pueda obrar á una la multitud de diferentes movimientos. Mas ¿no sería tal vez lícito admitir que la unidad de la conciencia de sí propio no es más que vana apariencia, originada de la simultaneidad de ciertos procesos cerebrales? Otra vez no; y ¿por qué no? Porque, según observa ZELLER, esta apariencia no podría originarse sino comprendiéndose la variedad simultánea en la unidad de la conciencia, lo cual no podría suceder si no existiese un ser rigurosamente uno, en el cual y por el cual se efectuase este acto comprensivo.

De este raciocinio se deduce indudablemente que una materia absolutamente atómica, y por tanto *discreta*, así puede ser el *substratum* de *una* conciencia como un regimiento comer con una sola boca, y nada más se necesita para que el monismo mecánico esté derrotado por completo. No obstante, esta argumentación no apura todavía la cuestión. Nosotros entendemos que nunca se debería dejar de hacer mención de la razón más profunda y propia que milita contra nuestros adversarios en este campo de la inmanencia psíquica, á saber, de la *interiorización* que constituye la esencia de todo acto de la conciencia. Pues precisamente esa interiorización por la cual el contenido de la percepción ó conciencia se hace *presente* al sujeto por modo inmanente, es la que saca los fenómenos psíquicos de toda relación á movimientos físicos y químicos, y aun orgánicos, obligando hasta á BÜCHNER á confesar, contra la conocida y elemental aserción de VOGT, que "la contemplación más exacta no nos permite encontrar analogía alguna entre la secreción de bilis ú orina y el proceso que origina el pensamiento en el cerebro„.

Dedúcese de aquí que si bien ningún proceso orgánico-psíquico, sin excepción alguna, puede prescindir de mecánica, como lo enseñaba explícitamente la Filosofía antigua[3], en sí considerados todos son esencialmente más que mecánicos. El objeto de toda operación dinamo-mecánica es una cosa tal como existe con realidad concreta, y el resultado es el movimiento mecánico de esta cosa; el objeto del conocimiento, por el contrario, es la cosa según

[1] Nota, pág. 14.

[2] *Sobre la explicación teleológica y mecánica de la naturaleza*. Berlín, 1878.

[3] «Omnes formas, ut saepe docet ARISTOTELES, producuntur non sine aliquo motu, sed aliud est, quod hoc non fiat sine illo, aliud quod hoc sit illud; e. gr., aliud est quod animal non ambulet sine pedibus, aliud est quod ambulare nihil aliud sit quam habere pedes. Sic licet sensationes non dentur sine motibus, impulsibus, titillationibus organorum sentientium, ipsum sentire non est sensum moveri et titillari.» (STO. MAUR., *Quaest. philos.*, lib. II, cap. IV.)

que está objetivamente presente en quien la conoce, y el resultado del acto cognoscitivo consiste en que el cognoscente adquiere conciencia de la cosa sin que ésta sufra alteración alguna. Así, pues, el conocimiento es un acto simple y primitivo, y desde luego es obvio que por ninguna complicación de efectos dinamo-mecánicos puede producirse un acto de conocimiento. Hasta LOCKE confiesa que "es imposible concebir cómo la materia pueda formar por sí misma la sensación, el concepto, el conocimiento. Divídasele en cuantas partes se quiera, dénsele todos los movimientos y formas que se guste, estas partículas infinitamente pequeñas no obrarán de otra manera sobre cuerpos de un grosor igual al suyo que sobre un cuerpo de un palmo ó pie cúbico de grueso. Las partes grandes se tocan y chocan unas con otras; esto es todo lo que pueden, y las partes pequeñas poseen la misma facultad, y no ninguna más alta. Del movimiento no puede nacer el pensamiento. Siempre excederá tanto á las fuerzas de la materia y del movimiento el producir actos cognoscitivos, como á las fuerzas de la nada sobrepuja el crear la materia [1]."

No obtenemos otro resultado cuando dirigimos nuestra atención hacia la *tendencia* que se manifiesta en todos los hechos, ya que en ella se refleja la esencia de las cosas con más claridad que en nada, de suerte que puede afirmarse que allí donde se revelan tendencias esencialmente diferentes, también son diferentes las substancias. En la vida cognoscitiva, empero, se manifiesta una tendencia que se distingue esencialmente de toda otra tendencia natural. Un principio cognoscitivo y sensitivo aspira á procurarse formas, esto es, representaciones ó imágenes de otras cosas, condiciones por cuya mediación se las haga presentes en su interior en su propio provecho. Decimos que quiere hacérselas presentes *á sí*, acentuando estas palabritas para indicar la *conciencia* de que va acompañado todo verdadero conocimiento. Estas acuñaciones conscientes de cosas y estados ajenos constituyen después el elemento determinativo de aquellas apetitos y movimientos que de su naturaleza son indeterminados. El principio, que es el sujeto de los mismos, se conoce en ellos, por lo menos imperfectamente, á sí mismo, no siempre en cuanto es la causa de los actos que pone, pero sí en cuanto está presente, de manera concreta, en los actos ó fenómenos. De esto no hallamos vestigio alguno en las cosas destituídas de conocimiento, ni encontramos nada que pueda interpretarse como rudimento de semejante proceso. En ellas, toda determinación de las diversas tendencias está hecha y dispuesta en

[1] *An essay concerning human understanding*, lib. IV, cap. X. (Ensayo concerniente al entendimiento humano.)

la naturaleza. La planta tiende á crecer, nutrirse y propagarse en una forma que no necesita adquirir primero por trabajo propio, que encuentra dada, completa y cabal en su naturaleza. Igualmente la substancia inorgánica aspira, con una determinación acabada de su naturaleza, á procurarse su tipo ó cantidad, á mantenerse en su estado y obrar sobre otra materia de modo alterante. Luego no hay diversidad gradual, sino diferencia esencial, entre la tendencia cognoscitiva y las demás tendencias naturales, y, por lo tanto, no puede afirmarse que el conocimiento pueda ser derivado de funciones mecánicas de la materia.

Muy de agradecer es que la Fisiología moderna nos haya proporcionado noticias á cual más interesantes sobre la estructura material de los nervios y del cerebro, enseñándonos, por ejemplo, que en la substancia gris que cubre los hemisferios existen cosa de 1.200 millones de células, y que el número de fibras que comunican con estas células debe estimarse en unos 48.000 millones; de manera que para toda nueva representación puede emplearse mecánicamente sin embarazo alguno una nueva célula. Pero ¿qué se tiene adelantado con estos y parecidos descubrimientos para la explicación de los procesos psíquicos? Cuanto más precisamente conozco el número de las células cerebrales, las relaciones de agregación de las moléculas cerebrales, sus movimientos y agrupaciones, sus cualidades químicas y descargas eléctricas, tanto mejor conozco lo físico que acompaña á lo psíquico de la misma manera que el cuerpo al alma, y tanto mejor comprendo con cuánta razón los grandes pensadores antiguos reconocían también un lado material y mecánico en el acto de la sensación; pero no habré adelantado un paso en la inteligencia de lo *psíquico*. Aun cuando fuesen conocidos todos los pormenores de los movimientos mecánicos que sirven de condiciones materiales á los procesos psíquicos en el organismo vivo, nadie creerá seriamente que entonces esté explicada también la sensación misma. "Siempre, observa LOTZE [1], queda sin acortar el salto del último estado de los elementos materiales que podemos alcanzar al primer apuntar de la sensación, y apenas abrigará nadie la vana esperanza de que una ciencia más adelantada llegue á descubrir un tránsito misterioso allí donde con la más clara evidencia se impone á todo entendimiento la imposibilidad de todo tránsito continuo."

La Fisiología asiente á este modo de considerar el problema. A. L. HERMANN advierte: "La representación es un fenómeno totalmente indefinible que aparece ligado de manera inexplicable á ciertos procesos materiales en una parte de los órganos nerviosos

[1] Microcosmo, tercera edición, tomo I, pag. 163.

centrales. Para tratar los fenómenos psíquicos del modo que la ciencia natural suele tratar los demás, falta todo punto por donde pueda tocarlos, dado que no dejan colocarse bajo ninguno de los conceptos científico-naturales [1]„. Y en su *Tratado de anatomía y fisiología de los órganos sensitivos*, A. FICK insiste á menudo en que de parte de la Fisiología no puede esperarse ninguna explicación de la sensación que tal nombre merezca. Lo mismo atestiguan todos los demás representantes notables de la ciencia fisiológica.

En efecto, es muy digno de advertirse que todos los naturalistas que andan á caza de hechos positivos, y hasta los que aumentan el séquito de HAECKEL, se ven obligados á reconocer la diferencia esencial, el abismo infranqueable que separa lo psíquico y lo que no lo es. No hace excepción siquiera aquel G. H. SCHNEIDER que, á instancias de HAECKEL, ha elegido por objeto de sus estudios la vida apetitiva de los brutos. Habiendo aprendido de HAECKEL cómo lo orgánico nació de lo inorgánico, nos lo sabe comunicar como si él mismo lo hubiera presenciado: "Desde que se formó la costra de la Tierra parece cierto que la naturaleza fué elaborando más y más las combinaciones de carbono apropiadas para representar un acto de nutrición, crecimiento y propagación, volviéndose cada vez más favorables las condiciones, hasta que en una infinidad de casos se dió una vez el especial de que se verificase una propagación perpetua [2]„. Sin embargo, y á pesar de esta habilidad y audacia de fantásticos *saltos mortales*, no la tiene bastante para saltar el abismo que separa lo psíquico de lo no psíquico. "Los fisiólogos, dice, creen alguna vez poder explicar una sensación cuando consiguen fijar ciertas condiciones externas necesarias para que tenga lugar. Dado el caso de que supiésemos determinar todos los nervios por cuya excitación se origine tal ó cuál sensación, é indicar la índole particular de la irritación con respecto á cada sensación distinta—conocimiento en el que la Fisiología hará indudablemente todavía grandes progresos,—no sabríamos más que las condiciones externas de una sensación, porque tendríamos que volver á preguntar cuál es la causa de que este determinado nervio origine en esta determinada irritación ésta ó aquella determinada sensación conducente. Y aun supuesto que conociésemos con exactitud todo movimiento característico de las moléculas y átomos nerviosos en esta ó aquella sensación, todavía no podríamos comprender cómo sea posible que de tal movimiento pueda resultar un fenómeno de conciencia, una sensación, un sentimiento. Exageradas son las esperanzas que de parte de la Psicología se han puesto en tiempos recientes en los adelantos de la Fisiología; porque, cuando se tienen determinados los procesos fisiológicos de un fenómeno de conciencia, se ha obtenido un conocimiento fisiológico, pero no psicológico; la conciencia no se explica, ni con mucho, por las funciones nerviosas en cuanto podemos conocer y comprender éstas„. (Págs. 126 y 127.)

[1] *Líneas fundamentales de una fisiología del hombre*, cuarta edición, pág. 58.
[2] *La voluntad animal*, pág. 29.

564. Ahí, pues, tenemos una doctrina en la cual convienen sin ninguna discrepancia los adeptos de la ciencia positiva: que por todas partes se confirma que el tránsito de la más elevada altura de la mecánica natural al *primer* apuntar de la vida cognoscitiva es como saltar sobre un abismo imposible de salvar. A pesar de todo, HAECKEL empuja hacia la audaz aventura. SCHNEIDER, uno de sus más fieles adeptos, pretende establecer como hecho que lo psíquico se origina de lo no psíquico. Avezado como está á saltar, ha ensayado, inspirándose en el ejemplo de su maestro, demostrar que aun las formas más perfectas de la vida psíquica se han originado de pocas formas primitivas sumamente sencillas, con lo cual *parece* notablemente facilitado el problema que tiene por objeto el primer origen de estas formas primordiales. Así *parece*, pero nada más.

Aunque concedamos que las diferencias grandiosas y en sí acabadas de los instintos animales se hayan originado, merced á la "supervivencia de lo más apto„, de ciertas sensaciones fundamentales, simples percepciones é impulsos primitivos, surge tanto más imperioso el gran problema de la vía por la que se originaron aquellos maravillosos fenómenos primordiales de la vida psíquica, en los que estaba contenido como en una nuez el mundo de las maravillas de la vida instintiva de los animales. Al llegar á este punto, empero, nuestro autor nos ofrece una solución de la cual bien puede decirse que es de lo que no se ha visto.

"El problema, dice, del origen de la sensibilidad debe resolverse del mismo modo que el de la primera formación de vivientes animales. Así como entre las innumerables combinaciones químicas distintas que se efectuaron en la Tierra, las hubo también algún día tales que por fin se originó una substancia viva, la cual constituye desde entonces la base de infinito número de múltiples combinaciones vivientes, sin duda acabó por formarse entre éstas una que encerraba una nueva cualidad: la sensibilidad. Del mismo modo que la cualidad de la vida, esto es, la nutrición y propagación es considerada solamente como un caso especial de un número infinito de casos distintos, la sensibilidad no es más que un caso singular de un número infinito de peculiaridades diversas.„ (Página 134.)

El autor no ha dejado de alegar razones en favor de su dictamen, ó, por mejor decir, de reunir una vez más las discurridas por STRAUSS, HECKEL y otros. Es natural que de la solidez de sus argumentos dependa el grado de confianza que nos merezca su tesis. La *primera* razón la encuentra en la analogía misma que ofrece, según él, el origen de lo orgánico. "La posibilidad de que se formase de combinaciones incapaces de sensación una sensitiva, se concibe tan fácilmente como la probabilidad de que por generación equívoca se hayan originado formaciones vivientes de otras que carecían de vida. Es posible que nazcan cosas animadas de inanimadas; ¿por qué ha de ser imposible que de seres privados de sensación se originen otros que posean sensibilidad? La facultad de sentir no es ni más ni menos que una propiedad del protoplasma animal viviente, lo mismo que la facultad de nutrirse y propagarse." (Página 135.)

Pero quisiéramos preguntar al autor: ¿es una verdad comprobada por hechos que lo orgánico ha nacido de lo inorgánico? Por obstinado que sea, deberá confesar que no; mas añadirá que esto es una hipótesis que la Ciencia justifica suficientemente. Y cuando preguntemos por el fundamento de esa justificación científica, no oiremos otra cosa que los argumentos con que se milita á favor del origen equívoco de los organismos, argumentos que, apurados hasta su fondo, vienen á reducirse á que se dice con prevención ateística: si no se verificase semejante origen equívoco, seríamos compelidos á admitir una causa metafísica, al reconocimiento de Dios. ¿Qué aprovecha, pues, la analogía de aquel hecho tan vergonzosamente "demostrado"? Además, debería de reparar el autor en que lo orgánico como tal se halló á mucha más breve distancia de la materia que lo psíquico. Porque mientras que el proceso orgánico de nutrición, crecimiento y generación se verifica por vía químico-física, el acto psíquico es enteramente diferente de todos los procesos que reseñan las ciencias naturales. Por tanto, aunque fuera cosa probada la generación equívoca respecto de lo orgánico, que no lo es, no habría, sin embargo, motivo alguno para fundar en ella alguna conclusión de analogía á favor del origen mecánico de los actos psíquicos. En resumen, no tiene el diablo por donde desechar el primer argumento de SCHNEIDER.

Como argumento segundo, SCHNEIDER nos aduce un "*hecho*". "Que de los elementos, dice, pueden formarse combinaciones con propiedades por completo diferentes, es un hecho observado por nosotros diariamente; ¿cómo, pues, hemos dado en pasmarnos de una propiedad determinada, atribuyéndole causas del todo distintas de las que nos parecen suficientes para explicar las demás?" (Página 135.) "Si bajo ciertas condiciones el movimiento se vuelve

calor, había dicho D. F. STRAUSS, ¿por qué no ha de haber condiciones bajo las que se convierta en sensación[1]?" El contestar á esta objeción nos lo ha facilitado mucho el mismo SCHNEIDER, exponiendo, según arriba vimos, que lo psíquico tiene propiedades enteramente diferentes de los procesos químicos y físicos, aunque, hablando con más precisión, debió decir que lo psíquico lleva el sello característico de una perfección esencialmente más elevada, que es la razón por la que lo atribuímos á causas del todo diversas. Las cualidades de los cuerpos, empero, que nacen de síntesis química no pertenecen á un orden superior, sino que pueden derivarse de las cualidades de los elementos (entre los que se hallan, según los antiguos decían, como vimos en el núm. 414, *qualitates activae et passivae elementorum inter se temperatae*). Con que la pobre luz del segundo argumento está también apagada.

El *tercer* argumento ha de consistir en la destructibilidad de las facultades psíquicas por influencias materiales. "Cuando destruyo la composición química de la substancia nerviosa introduciendo en ella una substancia determinada, desaparece también la sensación, y ningún Dios es parte á conservarla; ésta es una prueba satisfactoria de que el origen de la sensibilidad estriba en la existencia de una determinada combinación química, lo mismo que su muerte es una consecuencia ineludible de la disolución de la misma." (Pág. 140.) Si SCHNEIDER pretende decirnos con esto —y racionalmente no podrá querer afirmar más— que el origen de lo psíquico está *vinculado* en una determinada combinación química, no pronuncia más que una verdad trivialísima. Lo químico puede tener, por presuposición natural y necesaria, una combinación química, poco más ó menos así como un magnífico roble exige el requisito de un suelo feraz, sin que deje de ser distinto, como el cielo de la tierra, de una combinación química; ó para emplear un símil tal vez más adecuado, así como la actividad de escritor que ejerce SCHNEIDER presupone papel, pluma y tinta, sin que se tenga motivo suficiente para afirmar que á eso se reducen las obras de este autor, ó así como para la buena ejecución de una pieza musical el *virtuoso* necesita un violín decente sin ser idéntico al hueco que encierran las tablas de madera. No se concibe la música comprendiendo la perfección de las cuerdas, ni tampoco mostrando que no puede haber violín sin madera ni hueco, ni, por fin, diciendo que para que haya música no deben estar rotas las cuerdas. Con todo esto no se habrá hecho más que indicar las condiciones necesarias de la música.

El *cuarto* y último de los argumentos de SCHNEIDER es una

[1] *La antigua y la nueva fe*, pág. 210.

prueba brillante de maestría en argumentaciones hæckelianas. "Una vez debe de haber empezado la sensibilidad sin propagación si es cierto que los animales no habitan la Tierra desde la eternidad, sino que han principiado á existir en una época determinada. Luego no bien se hubo realizado aquella combinación de carbono, que poseía absolutamente las cualidades del protoplasma animal, cuando nació también la sensibilidad.„ (Pág. 140.) Nada, absolutamente nada tenemos que añadir á esta razón.

565. Entiéndese por sí mismo que también nosotros creemos que la facultad sensitiva se ha originado una vez. Pero dado que el conocimiento es una perfección esencialmente más elevada que la carencia de conocimiento, y dado además que nada puede dar lo que no posee en algún modo, entendemos que la causa del conocimiento no debe buscarse en la materia privada de conocimiento.

¿Y dónde hemos de hallar esta causa? Las tendencias unitarias de la razón humana, que tanto nos encarecen los monistas (número 478), en cuanto son justificadas nos indican la pista que conduce á la verdad. Los hechos de la experiencia nos obligan á reconocer un dualismo psíquico-físico, y á establecer para los dos grupos, dilatados y diversos entre sí, de los fenómenos psíquicos y físicos, razones de explicación igualmente diversas, irreductibles la una á la otra. No obstante, la propensión á la unidad, ingénita en nuestra inteligencia, la cual se siente poderosamente favorecida por la observación de la harmonía reinante entre el mundo de los fenómenos físicos y el de las manifestaciones psíquicas, nos obliga á reducir á un solo principio la variedad de tan diferentes efectos, exigiendo que se deje derivar de una sola razón primordial todo cuanto en el conjunto harmonioso del universo es diferente y separado en sí. No pedimos, como muchos adversarios, que coincidan las ramas mismas del árbol del mundo, ó que la una brote siempre de la otra, y nunca del tronco ó de la raíz común con independencia de las demás. Pero debemos esperar que todas las diferentes ramas que concuerdan en el ser, ó bien en la substancialidad, y que además, con ser radicalmente diferentes están fundamentalmente ordenadas la una á la otra, hayan recibido su existencia de la misma primera existencia. Conforme á esto, el principio de conocimiento proviene del mismo modo de Dios, criador de todas las cosas, que la materia, falta de conocimiento. Este origen del conocimiento es natural; no es ningún "milagro„. Mas sobre este extremo creemos ya haber dicho lo bastante en otro lugar (núm. 760).

Concluímos, pues, diciendo que á la luz de la Ciencia consta indudablemente que el monismo mecánico no ha conseguido echar un puente sobre la laguna inmensa que en el punto donde se origina lo psíquico interrumpe el desenvolvimiento del mundo. Aquí

existe y existirá siempre una hendidura en "la unidad„ del monismo, porque nada es capaz de cerrarla. El que cree disimularla llevando toda la Física al terreno de la psique, abandona el terreno del monismo mecánico, buscando su salvación en un modo de concebir la naturaleza, que, según creemos haber demostrado con razones concluyentes, es de todo punto insostenible.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO III

El origen del hombre.

566. Vamos ahora á abordar una cuestión que tiene despierto en grado relevante el interés de los monistas, pero también el nuestro. Podemos decir sin temor á la exageración que la concepción mecánico-monística del mundo no se presenta en ningún extremo tan preñada de gravísimas consecuencias como en su aplicación al hombre. "Así como el hombre es la medida de todas las cosas, dice HAECKEL, es natural que las últimas cuestiones fundamentales y los más altos principios de toda ciencia dependan de la posición que nuestro conocimiento tan adelantado de la naturaleza asigna al hombre mismo en sus dilatados reinos [1]„. La cuestión del origen del hombre constituye la base de todas las cuestiones que hoy día traen agitados los ánimos.

Podemos distinguir tres corrientes distintas en el progreso que arrastra consigo la moderna civilización. La primera, que desde un siglo se halla en marea alta y aun siempre creciente, se caracteriza de *anticristiana*, en cuanto trata de substraer todo el orden natural, con todas sus fuerzas é instituciones, á la influencia del Cristianismo. La segunda, que llamamos *antisocial*, aspira á emancipar y hacer independiente á todo hombre de las relaciones sociales ordenadas por Dios *en la naturaleza*. La tercera, finalmente, que es la más moderna y la más fundamental, podría ser llamada *antihumana*, porque arremete contra los fundamentos mismos de la dignidad humana, tratando de arrebatar al hombre los ideales eternos de la verdad, justicia y moralidad, para entregarlo á la

[1] *La teoría evolucionista moderna*. Conferencia, pág. 1.

violencia de sus instintos sensuales. Porque á tal punto hemos llegado ya arrastrados por el progreso sin freno, que se ha hecho pesado al hombre, adoctrinado por los moralizadores modernos, tener que ser más que un animal á secas. Así es que, en los tiempos que atravesamos, está á la orden del día la *cuestión de la animalidad*, cuya solución se pretende hallar en la que se consiga dar á la del origen de los animales.

567. A pesar de que jamás ha sido puesto en duda que el hombre pertenece según su cuerpo al reino de animal, por lo cual hasta todos los filósofos cristianos suelen definirle diciendo que es *animal racional*, la naturaleza del hombre no ha dejado nunca de llamar y hallar la atención particular y preferente de los sabios, por lo mismo que lo tenían por un animal dotado de razón. Ya en el Génesis se atribuye, no solamente al alma, sino también al cuerpo del hombre, un origen del todo diferente del que tuvieron los brutos. Por otra parte, ni aun el materialista más aferrado á sus ideas puede menos de tratar en la vida práctica l hombre muy de otra manera que á los animales irracionales.

Aquí donde se trata de averiguar el origen del hombre, los defensores del monismo mecanista mantienen con singular energía su "gradación nunca interrumpida„. Al proceso genético puramente mecánico ha de agradecerse "el que, según TYNDALL se expresa, no solamente las formas toscas de la vida de los infusorios ó de cualesquiera otros animales, hasta las nobles del caballo ó león, no solamente el mecanismo maravillosamente refinado del cuerpo humano, sino también el espíritu del hombre, la sensación, el entendimiento, la voluntad con todas sus manifestaciones, hayan estado contenidas de modo latente en una nube ígnea„. No tememos, pues, ser censurados por ninguna parte cuando separemos la cuestión del origen del hombre de la investigación del origen de las diferentes clases de animales para consagrar á aquélla nuestra atención particular.

Dada la importancia del tema, parece indicada primero una breve ojeada retrospectiva á la historia de esta cuestión.

§ 1.

Los defensores de la descendencia animal, y sus razones.

568. Antiguamente, todos los pueblos y sabios estaban persuadidos de que los hombres primitivos habían entrado en la existencia *como hombres*. Sin embargo, no puede negarse que en algunas naciones se encuentran débiles vestigios de la opinión contraria, según la cual el hombre había de haberse originado del

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

animal ó de otras substancias orgánicas. El milesio ANAXIMANDRO enseñó que los hombres habían tenido primero la forma de peces, cubiertos de una especie de corteza espinosa; y después, cuando podían ya sustentarse de otra manera, que habían salido del agua á la tierra, despojándose de su piel acorazada y adoptando la forma que hoy día ostentan. Los hombres, opinaba, necesitaban de demasiados cuidados ajenos para que los primeros padres del género humano hubiesen podido mantenerse ellos mismos si desde luego hubieran venido al mundo como hombres [1]. El agrigentino EMPÉDOCLES hacía originarse, así los hombres como los animales, de la combinación fortuita de los diferentes miembros, contando que primero se habían formado las diferentes partes por sí solas: cabezas sin cuello, brazos sin hombros, ojos y oídos, y así los demás; después estas partes se habían buscado unas á otras, y unídose con la primera que topaban; de suerte que hubo toros con cabezas de hombres, hombres con orejas de asnos, y otros monstruos por el estilo, hasta que de entre tantas formas peregrinas fueron saliendo algunas cuantas capaces de prolongar su existencia [2]. Más tarde encontramos ideas análogas á ésta en el epicúreo romano LUCRECIO CARO.

De allí en adelante se halla la afición á la descendencia animal de modo muy esporádico y vago, en unión con la concepción materialista y panteísta del mundo.

Los ensayos de Lord MONBODDO (1773) para presentar al hombre primitivo en el orangután, apenas merecen mencionarse. Alguna más importancia envuelve la tentativa de F. F. LINK de comunicar forma científica á esta hipótesis [3]. Sin duda opinó este sabio que la raza negra debía tenerse por la forma primitiva de nuestro linaje, dado que siempre lo blanco es degeneración de lo negro, y colocó en lo que ahora es Océano índico un continente hundido de donde salieron hacia el Oeste los negros, hacia el Este los mongoles, y hacia el Norte los caucasios.

El influjo de la Filosofía alemana panteísta, unido á supuestos mitos indianos norte y sudamericanos acerca del origen animal del hombre, parecen haber inducido al conocido filólogo GODOFREDO HERMANN á pronunciar en ocasión solemnísima (1839), en Leipzig, un discurso á favor de la teoría pitecoidea, el cual alborotó entonces mucho. Con pasmosa gravedad afirma este sabio que el miembro intermedio entre el mico y el hombre había sido

[1] PLUT., *Quaest. symp.*, VIII, 8, 4. Ps. PLUT. h. EUSEB., *Praep. ev.*, I, 8, 2. *Plac. phil.*, V, 19, 4.

[2] Cf. ZELLER, *Sobre los precursores griegos de Darwin*. Berlín, 1878. Publicaciones de la Real Academia de Ciencias, pág. 116.

[3] En el libro *El mundo primitivo y la antigüedad esclarecidas por la Historia Natural*, 1821.

una mona de aspecto menos brutal, y de moral y modales más cultos y delicados.

569. Como primer sabio de nota que con cierta eficacia declaró ser la descendencia animal del hombre una hipótesis digna de toda atención, debe nombrarse al fisiólogo TOMÁS ENRIQUE HUXLEY [1], quien se apoyaba al efecto de modo preferente en el nuevo descubrimiento del gorila (1847) como del mono más semejante al hombre de todos, sobre el cual en 1861 el viajero africanista DU CHAILLU había comunicado algunas noticias curiosas, opinando "que las diferencias anatómicas que separan al gorila del chimpancé no son tan considerables como las que distinguen al gorila de los monos inferiores„. En cuanto á la teoría pitecoidea, afirma aquél que, si bien no estaba rigorosamente demostrada, era una aproximación á la verdad, como lo fué la teoría copernicana acerca del movimiento de los planetas [2]. Casi al mismo tiempo vieron la luz pública las lecciones de CARLOS VOGT sobre el hombre. El teólogo ginebrino, que antes era adversario de toda transformación, defiende en ellas su descendencia del mono, porque, según él mismo confesaba, podía esperar tirar desde esta posición más chinitas al jardín de la fe cristiana. Acentúa ante todo la aproximación de las razas inferiores de los hombres al tipo del mono, y pretende haber descubierto en los llamados microcéfalos una especie de reincidencia (atavismo) en la forma pitecoidea primitiva del género humano, y, por lo tanto, un miembro intermedio muy importante entre el hombre y el mono. Cuando después los naturalistas más expertos (AELY, BISCHOFF, VIRCHOW, VON LUSCHKA) destruyeron la falsedad de esta teoría, VOGT se vió precisado á abandonarla en el Congreso de antropólogos celebrado en 1872 en Stuttgard, y hasta se le obligó á confesar que nunca había examinado el cerebro de un microcéfalo.

Mientas tanto, la disertación del geólogo británico LYELL "sobre la edad del linaje humano„, la cual remontaba él al período inmediatamente posterior al terciario, había venido á dar nuevos alientos á los defensores de la teoría pitecoidea, animándolos á romper aún decididamente con las teorías hasta entonces sostenidas. El profundo conocedor de la pisiología de las plantas, M. J. SCHNEIDER (en sus "tres Conferencias populares„, LEIPZIG, 1863), el schelingiano jenense K. SNELL (en su librito *La creación del hombre*), y el panpsiquista bernés MAXIMILIANO PERTY (en sus Conferencias antropológicas), enseñaron el origen animal del

[1] Así se expresó en 1858 en una Conferencia, y en 1863 en el libro *Evidence as to man's place in nature* ("Testimonios relativos á la posición del hombre en la naturaleza").

[2] HUXLEY, *Evidence*, etc., traducción alemana por CARUS. Braunschweig, 1863.

hombre con relaciones de parentesco lateral con las diversas especies de monos. Que luego toda la caterva de materialistas (Hudson, Tuttle, L. Büchner, Thomassen, Fil. Spiller, G. Jæger, Fed. Rolle, y al frente de todos Ernesto Hæckel) se abalanzaron cual nube de langostas con verdadera hambre canina sobre manjar tan sabroso, no hay sino recordarlo aquí.

370. Según advertimos, fué ante todo el catedrático jenense Hæckel quien tenía por hecho absolutamente cierto el origen animal del hombre. Ya en su primera obra extensa (*Morfología general de los organismos*) anatematizó á cuantos pusiesen en tela de juicio el nuevo dogma. Con el mismo aire de triunfador aboga por él en sus escritos posteriores, *Historia natural de la Creación*, 1868, y, sobre todo, en la *Antropogenia*, que en 1877 salió de la prensa por tercera vez. "Carlos Vogt, dice, se había enfrascado en la peregrina teoría de que la descendencia del hombre no puede remontarse sino hasta los monos, y no más arriba hasta los animales menos perfectos. Cuando preguntamos por las razones en que funda su propia tesis el catedrático jenense, oímos lo siguiente: La tesis de que el hombre se ha desenvuelto de los animales vertebrados inferiores, y en la última etapa de monos genuinos, estriba en un especial *silogismo deductivo*, resultante con necesidad absoluta de la ley general de *inducción* de la teoría entera de descendencia.„ Esta grandiosa ley inductiva de la descendencia de *todos* los organismos de unos cuantos tipos primordiales descansa, según Hæckel intenta hacérnoslo creer, en los hechos recogidos por la Paleontología, la Anatomía comparada, el sistema natural, la Corología (teoría de la propagación geográfica de los animales y vegetales), pero ante todo en la historia genética del embrión ú ontogenia de todos los organismos. Aquel *silogismo deductivo*, ya sostenido en sus pies, ha de ser comprobado por la *inducción* científico-natural.

371. En primer lugar se trae á plaza la teoría establecida por Hobbes y Locke sobre la bestialidad primitiva de los hombres prehistóricos. La tesis de la antigua estupidez y fiereza de nuestro linaje, que han defendido Lubbock, Tylor, F. Caspari, H. Morgan y otros adeptos de la escuela llamada "salvajista„, ha de corroborar innegablemente el origen pitecoideo del hombre. Salen también á la escena, para hacer más palpable esta linajuda genealogía, hombres con rabo y pelo en todo el cuerpo, naciones de enanos, hombres selváticos con hocico de fieras, que, según narra en su *Historia de la Creación*, "viven reunidos en manadas como los monos, trepando á los árboles y comiendo fruta los más„, no conocen todavía el uso del fuego, y para defenderse y atacar se sirven solamente de piedras y palos; y demás monstruos más ó

menos "humanos„ que viajeros dotados de suficiente fuerza imaginativa pretendían haber visto en el continente africano; burbujas de jabón que han reventado hasta ahora todas sin excepción, no bien otros viajeros tuvieron ocasión de mirarlas más tranquilamente.

Según O. Caspari, debemos figurarnos á las diferentes clases de animales, inclusos los hombres, como fósforos más ó menos inflamables. Interrogado por qué, con todo eso, solamente los hombres han inventado alguna cosa, este filósofo contesta así: "El primer impulso á esta dirección inventiva lo dieron solamente aquellas razas que, dotadas por naturaleza de la índole más inflamable, tenían la más frecuente ocasión, en sus distritos y continentes respectivos, de rozarse y encenderse en determinado sentido[1].„

Después se excavó en las capas estratificadas del mundo prehistórico para encontrar huesos fósiles de hombres y monos con que llenar los huecos de una manera plausible. Desde que en 1856 se realizó en el valle de Neander, cerca de Düsseldorf (Prusia rhiniana), el famoso hallazgo del "cráneo„ al que Lyell, Huxley, y en tiempos casi recientes Aeby, Hyrtl, Virchow y otros, niegan toda fuerza demostrativa por considerarlo como una deformidad patológica, á la vez que Rodolfo Wagner quiso reconocer en él la calavera de un antiguo holandés, se levanta casi todos los años una gritería espantosa en torno de fragmentos fósiles de cráneos y esqueletos, hasta que un investigador más serio pone fin á la baraúnda. Esta fué la suerte del "cráneo de Engis„, respecto del cual Huxley confirmó que podía haber pertenecido hasta á un filósofo; del "cráneo de Cro-Magnon„, cuya edad se remontaba al período de los mammuths, bajo el cual, según el dictamen de Broca y Quatrefages, pudo haberse cobijado una inteligencia eminente; y no sucedió otra cosa en los cráneos hallados en Bélgica y Francia, que, cual cohetes, despertaron por un instante el entusiasmo de los hombres *micófilos* de la edad presente.

Finalmente, se recordaron casos estupendos de hombres parecidos á animales, que por cierto se dan de vez en cuando, pero que se interpretaban como recaídas en fases anteriores de la evolución del género humano. Ciertas formaciones orgánicas mal desarrolladas (rudimentos), cuales son el párpado interior, las vértebras de la cola, la oreja, que ahora no son de ninguna utilidad al hombre, pero que no habrían dejado de serle provechosas en su antiguo período de animal.

372. Muy particularmente, empero, Hæckel encuentra en el desenvolvimiento embrional del hombre la comprobación más se-

[1] *Historia de los orígenes del hombre*, tomo I, pág. 259.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

gura de la deducción, hecha extensiva al hombre, de aquella ley inductiva que, según él, abraza todos los organismos. El mérito que el sabio jenense se atribuye, consiste precisamente en no haberse limitado á extender el darwinismo á lo inorgánico por la parte de abajo y al hombre por la de arriba, sino en haber juntado la historia del desenvolvimiento de las diferentes formas de animales, de las que se desarrolló después de millones de años el hombre, con la historia del desenvolvimiento de cada individuo, ó sea la filogenia, con la Embriología ú ontogenia, cimentando el darwinismo en base más sólida de la que hasta entonces le había sustentado, habiendo encontrado en filósofos naturalistas antiguos, como MECKEL y OKEN, la proposición de que los embriones de los animales recorrían en el útero materno rápidamente una vez más las formas de existencia de las fases anteriores á la suya. De suerte que la historia del embrión es una especie de compendio de la historia de la especie á que pertenece, por lo mismo que ésta es la causa efectiva de aquélla. HÆCKEL tomó pie de esta tesis para formular lo que llamó *ley biogenética fundamental*, que dice así: "La serie de formas que recorre el organismo del individuo es una repetición compendiada de la larga serie de formas que han recorrido los antecesores del mismo organismo desde los tiempos más antiguos hasta sus padres directos é inmediatos." Esta teoría, dice, nos ha dado á conocer por primera vez las verdaderas causas eficientes del desenvolvimiento individual, persuadiéndonos de que tales causas mecánicas bastan por sí solas para efectuar la evolución del individuo, sin que para ello hagan falta las causas finales ó teleológicas, cuya necesidad antiguamente todos solían admitir.

Apoyado en este supuesto paralelismo del desenvolvimiento de los individuos (de la Ontogenia) y del de toda la especie (filogenia), el atrevido titán de la historia natural construye delante de nosotros todo el árbol genealógico del hombre hasta sus más hondas raíces. Toda vez que á su exposición, ó al menos á sus extremos esenciales, asienten casi todos los naturalistas que cultivan tendencias mecanistas, conviene que para los lectores menos versados en ciencia hæckeliana tracemos un breve y somero bosquejo que les ponga á la vista sus rasgos principales, copiándolo en todo lo esencial de un escrito de WEYGOLDT [1]. La cosa debió de haber pasado de la manera siguiente:

513. Después de haber dormido tiempos eternos el sueño de la materia inanimada, nos encontramos una hermosa mañana — sería en el período en que se formó la pizarra primitiva — en el estado rico en esperanzas de la *combinación de carbono*. Como tal

[1] *Darwinismo, religión y moral*. Leiden, 1878, pág. 22.

realizamos, mediante la antítesis de un *salto mortal*, el progreso á la condición venturosa de *monera*, escalón ínfimo en la escala larga de existencias orgánicas, siquiera no representábamos otra cosa que un modesto glóbulo de albúmina, informe é inferior aun á una célula perfecta, aunque no nos faltaba la capacidad de la sensación y del movimiento, ni la del sustento y propagación. De monera llegamos á protozoo, que al pronto no contenía más que una célula, pero después se compuso de varias merced á la bifurcación ó segmentación de la célula primitiva, siendo entonces comparable á la amiba de hoy. Luego se reunió en el interior de nuestra existencia amiboidea un licor que empujó las células hacia la circunferencia, de manera que en ella formaban una pared muy delgada (blastoderma, pellejito germinativo). En este estado merecíamos tal vez el nombre de planeas, y aun hoy podemos, á la vista de la plánula que atraviesa el agua con un movimiento centelleante, entregarnos á provechosas meditaciones sobre la humildad de la forma de existencia en que todos nos hallábamos.

Pero no tardamos en dar un paso grande hacia adelante rompiendo la cavidad que nos encerraba á manera de saco; de modo que la envoltura celular constaba ya de dos capas. De haber tenido un corazón en el cuerpo, debíamos reírnos de alborozo, que para menos no era el caso, puesto que, aparte de las primeras trazas de la boca y del intestino, habíamos adquirido las dos famosas láminas blastodérmicas, de las que pudieron desarrollarse por un lado la carne con la piel, y por otro los órganos de la nutrición y propagación. Nuestra inteligencia actual se ve precisada á conferirnos, por aquel período, *a parte potiore*, el nombre de *gastrea* [1], diciéndonos al propio tiempo que podemos venerar en las *gástrulas*, especie muy difundida, á parientes consanguíneos que no tuvieron, como nosotros, la buena suerte de ser arrancados á la corrupción del fango en que nos revolcábamos juntos. ¡Tengamos compasión de ellos, y congratulémonos de nuestra dicha! Porque nosotros solos, en aquella multitud de vesículas de doble pared, y provistos solamente de boca y estómago, fuimos reputados dignos de que la corriente nos llevase hacia la luz y perfección. Ya entonces, llenos de ese anhelo que con ningún adelanto se da por satisfecho, acometimos al punto la tarea de practicar importantes mejoras en nuestra organización, aún muy imperfecta, dotándonos de los principios de la medula espinal y cuerda dorsal, pudiéndosenos llamar *cordeas* con atención á la segunda de estas inapreciables

[1] *Gaster* significa *vientre, intestino*, en griego.

adquisiciones, con las que habíamos penetrado hasta frisar en los límites del reino de los animales vertebrados, donde nuestros próximos parientes, los ascidios, aún hoy se detienen pasmados de tanto progreso.

Por si nos vienen á la mente pensamientos de orgullo, advirtamos que, como cordeas, pertenecíamos á la clase de gusanos, familia no tan ilustre que no tuviéramos motivo de desear despedirnos de ella en cuanto pudiéramos. Pero ¿en qué sentido habíamos de desarrollarnos después? Este problema debería habernos puesto en no menos perplejidad que á Hércules la elección entre el vicio y la virtud, si para dicha nuestra la carencia de cerebro no nos hubiese preservado de los estragos de la reflexión. Teníamos delante nada menos que cuatro caminos, ó mejor dicho, callejuelas sin salida, pues podíamos ingresar en una de las clases de equinodermos, artrópodos, moluscos ó vertebrados. Preferimos la última, no porque tuviéramos conocimiento de las ventajas que nos ofrecía, sino guiados por un azar cariñoso que ya nos había predispuesto para esta honrosa carrera. Porque de aquella cuerda dorsal debió desarrollarse con necesidad natural la columna vertebral con el cráneo, el cual hubo de llenarse de sesos en cuanto la medula espinal tuvo á bien inflarse por la extremidad delantera. Sin embargo, todavía nos faltaban el cráneo y el cerebro en el estado de *leptocardios*, por lo cual Haeckel nos dió por aquel período, sin preguntárnoslo antes, la denominación, hoy injuriosa, de *acráneos*. Un primo descubierto en el año 1775, que debe de haberse conservado desde aquellos tiempos remotos hasta hoy, demuestra con todo que á veces se alcanza tanta honra con estar privado de seso como con tener mucho seso, á juzgar por la estima en que la Ciencia tiene á este viejo sin casco desde que Hudson Tuttle (en su libro *Arcana of nature*, 1859) llamó la atención de los sabios sobre la importante posición que en la naturaleza ocupaba, pues venía como de molde para llenar el inmenso hueco que, con no escasa inquietud de los biólogos, había estado abierto entre los animales con y sin vértebras. Cuando conquistamos después un cráneo regular, pudimos contemplar el mundo desde la posición, ya más elevada, de *monorrhinos*, aunque solamente á través del agua, que allí vivíamos todavía, á modo de los *boquirredondos ó ciclóstomos* de hoy, abrigando tiernos sentimientos de amor de familia hacia las lampreas (petromizontes), que actualmente no nos da vergüenza comer. Mas tampoco en aquel mar cenagoso que servía de morada común á todas esas existencias de tan distinto porvenir debió de habernos animado verdadera caridad, porque, á tenerla, no habríamos dejado atrás á nuestros prójimos cuando nos elevamos á la categoría de selacios, apropiándonos una estructura de funesto parecido con la de los tiburones, nuestros actuales contemporáneos.

Verificáronse todas estas transformaciones en el período arcolítico ó primordial, cuando hubo transcurrido más de la mitad de toda la era geológica. Y todavía nos hallábamos presos en el mar, mientras allá fuera ya había comenzado vigoroso el período paleolítico ó primario, cubriéndose la tierra firme de musgos y magníficas selvas de helechos. Entonces nos vino el deseo irresistible de mudar de estado y respirar aire; no hubo más que porfiar repitiendo los ensayos para vivir como *dipneustos*, respirando por pulmones en el fango durante el verano, y por agallas en el agua durante el invierno. Con todo, fué un tiempo poco digno de nuestro destino aquel en que teníamos que afanarnos para llegar á *sozobranquios*, y después á *sozuros*. ¡Pues figurémonos que prima nuestra era la salamandra manchada! Y aparte de esto amagaban á nuestra existencia anfibial muertes mil en la boca de aquellos monstruos, cuyos esqueletos aún hoy no podemos mirar en nuestros gabinetes sino con espanto.

Al expirar el período primario, salieron del tronco común de los anfibios las tres ramas laterales de las clases de animales más perfectos: los reptiles, las aves y los mamíferos, en los cuales no hay vestigio de agallas ni siquiera en la más tierna juventud. A principios del período secundario nosotros nos hallábamos entre la salamandra y la lagartija, paso estrecho y situación nada envidiable, de que no supimos salir sino criando glándulas mamarias y transformando las escamas en pelos; de manera que ya pudimos presentarnos como mamíferos primitivos ó *promammalia*. Podíasenos, como á tales, contar entre los monotremas, de los que no han conservado incorrupta su especie sino el ornitorinco y equidna. Después de encaramarnos á una escala más elevada, representábamos una especie de marsupiales, adquiriendo una importancia sistemática de gran alcance, porque en este punto empezó el desarrollo de todos los mamíferos en cuanto animales que forman placenta, cuya diversa estructura puede servir de norma para su división natural.

Desde marsupiales nos desenvolvimos, inaugurando dignamente el período terciario, á la especie de monos que ahora es reputada por la más baja de cuantas abarca el género, la de los *hemipitecos i prosimiae*, semimonos), semejantes á los lemures actuales, á quienes se ha querido honrar llamando *Lemuria* á la patria original, ó dígase el paraíso del hombre, situándola en lo que hoy es Océano índico[1]. Desde allí trepamos á la escala de monos con cola y nari-

[1] El nombre Lemuria fué empleado por vez primera por el inglés Selater. La bonita idea arriba apuntada la debe Haeckel á H. F. Lent, que en su obra, publicada en 1821, *El mundo primitivo*

ces estrechas (*catarrhinae*), y luego renunciamos á la cola, ascendiendo á la categoría de *monos-hombres* (antropoides), adornados de propiedades actualmente distribuídas entre el gorila, el orangután y el chimpancé. Volviendo después á bajar de los árboles, irguiéndonos sobre las manos traseras y esgrimiendo palos cuando nos veíamos amenazados, podía llamársenos *hombres-monos* (*alalos*, incapaces de hablar), comparables á los cretinos ó microcéfalos.

Entonces fué la paulatina adquisición del habla, la que nos elevó paso á paso á la actual altura, revistiéndonos de la dignidad de verdadero *homo*. Es incierto si esta última fase de todo el desarrollo fué en el período terciario ó cuaternario.

574. Así, ó de modo parecido, podemos figurarnos el origen del hombre; pero siempre el punto saliente es que el hombre, el hombre entero, tanto según su aspecto físico como según toda la riqueza de sus facultades espirituales, ha de haberse originado, por vía mecánica, de la materia inanimada.

Las proposiciones de HÆCKEL fueron aplaudidas y prohijadas por DARWIN, quien dijo [1] mirando á la *Historia natural de la Creación* de HÆCKEL: "Si este libro hubiese salido á luz antes de que yo terminara el mío, probable es que jamás lo hubiera concluído, porque todos los resultados á que he llegado los hallo confirmados por este investigador, cuyos conocimientos son en muchas materias harto más copiosos que los míos„. El inglés insiste ante todo en las semejanzas psicológicas entre el hombre y el animal, intentando demostrar que éste posee, no solamente instinto, afectos, memoria, tendencia imitativa é imaginación, sino también entendimiento, libre voluntad, lengua, sentimiento moral, conciencia y hasta disposición religiosa. El perro mira á su amo como á su Dios, y muestra en algunas ocasiones tener conciencia; porque si un podenco fuera capaz de reflexionar sobre la conducta que antes observara en el monte, diríase á sí mismo: Yo no debía de haber cedido á esa tentación de perseguir á la liebre [2]. DARWIN saca de todas sus consideraciones la conclusión de que "el hombre desciende de un cuadrúpedo cubierto de pelo, con cola y orejas de punta, probablemente de un trepador; los cuadrumanos vienen de un marsupial prehistórico, y éste de un animal entre reptil y pez, que debe haberse parecido mucho á las larvas de nuestras actuales ascidias„.

Quien lea las obras de DARWIN, HÆCKEL y consortes buscando

y la antigüedad, presumió que la cuna de la humanidad emancipada de la vil condición de monos se había hallado en el lugar del Océano que ahora se extiende entre el África y el Asia meridional.

[1] En el prólogo á su libro *La descendencia del género humano*, 1871.

[2] Tomo II, pág. 343.

en ellas la verdad que ama, dudará más de una vez si efectivamente tiene entre las manos una obra de hombres ilustrados y amantes de la verdad. Mas las alturas del tiempo en que nos vemos colocados nos obligan á reprimir lo mejor que podemos semejantes malos pensamientos y admirar el ingenio que se malgasta en ataviar las necedades más absurdas con una riqueza pasmosa de hechos mal interpretados y de harapos brillantes de la verdad conculcada.

Autores que todavía conserven un resto de la circunspección con que debe proceder y juzgar el verdadero hombre de ciencia, —no importa que se coloque en el punto de vista de FEDERICO STRAUSS,—distan mucho de atribuir á la teoría que acabamos de bosquejar el valor de una tesis demostrada. "Esta teoría, dice el dogmático de la nueva fe, deja sin explicar infinidad de cosas, no solamente extremos de importancia secundaria, sino verdaderos puntos capitales y cardinales, indicando soluciones futuras más bien que presentándolas en la actualidad. Parécese á una vía férrea nada más que trazada; ¡cuántos abismos hay todavía que llenar, cuántos viaductos que construir, cuántas montañas que horadar! Sin embargo, la dirección ya se ve.„ Y aunque algunos crean que ya está terminado el "camino real„, "algunos trechos no están aún del todo, ó sólo provisionalmente, dispuestos; aquí habrá que hacer un terraplén, allí un desmonte, y en todo el trayecto todavía se sienten los pies lastimados por las asperezas de las piedras recién esparcidas sobre la vía y aún no igualadas por ningún sacudimiento [1]„. ¡Lo comprendemos! Pero ante lo peor, ante el hecho de que con sus compañeros de camino se halle en una trocha del todo intransitable, STRAUSS cierra sus ojos con tupida venda. Si los defensores del monismo mecanista nos prometen que todos los fenómenos de la vida humana se acomodarán algún día á la explicación puramente mecánica, y que el acto de la libre voluntad humana podrá resolverse en un movimiento rectilíneo (según dijo DUBOIS-REYMOND antes de tener su día de Damasco), todo eso nos suena lo mismo que si se nos asegurase que el progreso de la Ciencia lograría hacer cinco de cuatro ó construir un círculo cuadrado. Las pruebas científicas de esta opinión nuestra las tenemos consignadas en lo que en otro lugar (núms. 440 y siguientes) dijimos sobre la índole singular de la naturaleza humana. En esto nuestra tarea es mantener lo que allí dejamos expuesto frente á las objeciones de la escuela de HÆCKEL, enseñando que el monismo con su gradación continua no tiene absolutamente ninguna esperanza de demostrar jamás que el hombre descienda de animal alguno.

[1] *La antigua y la nueva fe*, pág. 375.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ II

Pruebas de la imposibilidad de que el hombre descienda de animal alguno.

575. Cuando se discute el origen ó parentesco del hombre, puede mirarse, bien al hombre *entero*, bien al cuerpo humano por sí sólo, dejando á un lado el alma humana, á la cual se concedería en este caso origen sobreanimal. El monismo mecanista pretende derivar á todo el hombre de la animalidad.

La Ciencia de los tiempos antiguos, de acuerdo con la convicción de toda la humanidad y apoyándose en muchas razones, tenía por verdad demostrada y reconocida que la vida racional del alma humana se diferencia esencialmente de la vida de todo animal cualquiera, y que, por lo mismo, el hombre, con pertenecer á la animalidad gracias á su vida sensitiva, no podía ser considerado, merced á su vida suprasensitiva, como verdadero pariente ó descendiente de ningún animal. Para hacer esta afirmación, la Filosofía no se apoyaba en primer término en ninguna diferencia fisiológica, morfológica ó siquiera anatómica, que ella descubriese entre el hombre y el bruto. Por el contrario, reconocía ingenuamente que el hombre pertenece al reino de los animales por el concepto orgánico. Alguno que otro incurriría en cierta exageración, atribuyendo importancia decisiva á tal ó cual peculiaridad orgánica del cuerpo humano, y esto debe tenerse en cuenta para comprender que aun hoy no falta quien ensalce á Goethe por haber probado la existencia del hueso intermaxilar, cuya ausencia se había hasta entonces tenido por prerrogativa del hombre, atestiguando de nuevo la continuidad del desenvolvimiento orgánico de animal á hombre, como si no se hubiese sabido de antiguo que entre el organismo del hombre y el del animal reina la más amplia analogía aun en los menores detalles.

Como queda dicho, la diferencia esencial entre el bruto y el hombre es marcada, más que en otra cosa, en el terreno psicológico. Aquí no hay más que recordar brevemente algunas cosas de nadie ignoradas.

I.—La diferencia psicológica de hombre á animal

576. Otra vez es P. H. Schneider, autor cuyo libro *Sobre la voluntad animal* citamos ya algunas, el que compendia mejor que ningún otro las ideas corrientes entre los monistas. Este consecuente hæckeliano se da singular trabajo para mostrar cómo sea

posible establecer relaciones de parentesco entre el hombre y el bruto, no solamente en cuanto á sus formas orgánicas, sino también con respecto á sus potencias espirituales; con otros términos: para mostrar que á la animalidad escueta debe el hombre toda su vida racional, con sus concepciones más ideales y actos de virtud más heroicos, merced á la supervivencia de lo más apto.

¿Cómo sale de su empeño Schneider? Esta es la cuestión que debe ocupar nuestro interés. Desde luego declara con la mayor frescura que atenderá solamente á lo que hay de animal en el hombre, ó sea á aquel aspecto por el cual todo sirve al sustento de la existencia física y á la conservación de la especie: *cibus et venerea*, conforme Santo Tomás indica el fin de la animalidad. Y luego presupone Schneider que en el hombre no hay tampoco más de aquello á que Schneider gusta de atender. El silogismo de que se vale al efecto es en resumen éste: Hay en el hombre cosas de animal; *luego* no hay en el hombre más que animal, y borrada queda toda diferencia entre el hombre y el bruto que toque á la esencia; como el animal se contiene en el hombre, el hombre se contiene y resume en el animal. Y hagamos cuenta que en este sagaz raciocinio tenemos delante la sabiduría de toda una escuela. Por difícil que nos sea, tenemos que conservar la tranquilidad científica y examinar qué tal se ha la cosa.

577. Sabido es que aquello á que atiende el citado autor, el instinto de conservación, crecimiento y propagación, constituye primeramente el fundamento de la vida vegetativa. En el ente animal va unida la satisfacción sensible al logro de este fin vegetativo. La satisfacción sensible en cualquier forma es el fin que cae en la conciencia del animal. El caso es el mismo, por supuesto, en el hombre, como que también el hombre posee vida vegetativa y animal; y aun en el hombre, en cuanto posee una naturaleza animal, predomina el instinto alimentativo por lo mismo que en él estriban los demás instintos orgánicos. Hay más: no consiente duda el que el hombre puede y debe utilizar, procurando no salirse del buen orden, las facultades de su naturaleza inteligentes para remediar sus necesidades vegetativo-animales. El respecto habido á la adquisición de los alimentos necesarios es, por decirlo así, la parte material del motivo que hace al labrador empuñar la esteva del arado y le enseña fatigosas faenas, el que alienta al marino á sostener rudos combates con las olas y los temporales, é introduce al minero en las entrañas de la tierra para de ellas extraer á viva fuerza lo que pueda trocar por pan. Ora el hombre invierta todo el poder de su ingenio reflexivo en discurrir artificiosas máquinas que le ayuden á ganar de comer, ora un animal que parece flor palpe el fondo del Océano con sus delicados tentáculos,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ambas manifestaciones del apetito sirven al mismo fin de la existencia orgánica. Mas la inmensa diferencia consiste en que, para el hombre, la esfera vegetativo-animal no es, como quien dice, sino la *materia circa quam*, y que es capaz de ennoblecer con respetos más elevados los motivos que de esta esfera inferior brotan. No se resume, por lo tanto, la importancia del elemento inteligente en servir de complemento á la lucha vegetativo-animal (núm. 446). Por su razón el hombre sobrepuja á toda la animalidad que ve dentro y én torno de sí, tanto como el espíritu aventaja á la materia. El bien del bienestar sensible sea en hora buena el que corresponde á la naturaleza del bruto, y aun á la naturaleza del hombre en cuanto encierra la del bruto: mas no es aquel bien que de modo *específico* compete á la naturaleza del hombre. Si así no fuera, el libertino sediento de placeres y conocedor de platos suculentos, que sabe procurarse con astucia de truhán medios abundantes para satisfacer sus apetitos brutales, sería por esto mismo un *hombre* bueno en grado eminente, y no un hombre *malo;* por igual razón, el soldado que, siguiendo el dictamen de su conciencia, sacrifica entre mil fatigas su vida por la patria sería un mal hombre, y el hombre que tuviera con que hartarse de goces animales sería un hombre perfectamente feliz. Estos son pensamientos en que basta detenerse para persuadirse de que son completamente insostenibles y rematadamente viles y rastreros, y para dar gracias á Dios de que la experiencia de todos los hombres los desmiente á cada hora y á cada paso. Porque, ¿dónde se encontrará un hombre tan impotente para cuanto se eleva sobre la animalidad, que no conozca nada superior á la satisfacción de los antojos que nos confunden con el bruto? Las potencias del conocimiento y del apetito en el hombre poseen un objeto fuera del alcance de la animalidad, cual es la verdad y el bien moral (*bonum honestum morale*).

Este objeto es, comparado con lo que hay de animal en el hombre, como el vasto y hermoso Océano al lado de un charco cerca de la playa, desde la cual le alcanza de vez en cuando alguna oleada. El pobre bracero que gana el pan con el sudor de su frente, luchando entre mil amarguras y trabajos por la existencia, como no lo hace siquiera el animal, puede ocultar bajo las duras apariencias de sus angustias y fatigas un motivo infinitamente más noble y sublime que todo este vasto mundo, con cuantas maravillas encierra, si sabe que una Providencia que lo dirige todo le ha colocado en un lugar del universo donde cumpla la voluntad de Dios, sustentando su existencia conforme al orden de la naturaleza, que al hombre le hace hombre. El hombre es un animal, sí, pero es más que animal.

Con todo, nos atrevemos á manifestar nuestra persuasión de

que, aun en la sociedad en que se mueven los correligionarios de SCHNEIDER, no se ha llegado á juzgar *en la práctica* la significación del hombre por el grado de satisfacción que sabe dar á sus apetitos sensuales. Pero donde se trata de la ilustración del pueblo, de la enseñanza de la juventud, en sus escritos y en las cátedras universitarias estos hombres han depuesto — digámoslo con franqueza — toda vergüenza. En nuestro autor podemos observar cómo los sabios de la escuela hæckeliana no tienen inconveniente en ostentar con descaro la parte exclusivamente animal del hombre tal como acabamos de indicarla, bastándoles el hecho innegable de llevar el hombre en sí una naturaleza de verdadero animal como elemento secundario de su ser para declarar que el hombre no es más que animal. ¡Entonces sería el hambre el resorte más noble de todas las acciones humanas, y el satisfacer necesidades brutales sería el último y supremo objeto de todos los esfuerzos humanos! ¡Y la única ventaja que el hombre llevaría al bruto consistiría y se mostraría principalmente en refinamientos culinarios y afrodisios.., y demás cosas hediondas que desde lejos se indican para volverles al punto la espalda. "Todo, dice SCHNEIDER, lo que el hombre ha llegado á ser por su inteligencia, es obra del hambre. De no haber hambre, nadie habría reflexionado sobre los fenómenos de la naturaleza, ni levantado su mirada á los astros; no habría vivientes que pudiesen dar á entender sus pensamientos y afectos si no tuvieran hambre. ¡Y cuán poco ha meditado el hombre sobre este omnipotente instinto vital, este resorte universal que impulsa el movimiento de todo el engranaje de la vida psíquica entera! ¿Qué nos sabe decir hasta ahora la Ciencia que trata de penetrar con su espíritu investigador el cielo y la tierra, las cosas animadas y las inanimadas, sobre el principio fundamental de todo empeño y anhelo humano, fuente primordial de todas sus fatigas y pesares?„ "Hasta nuestros días, prosigue el autor, la humanidad civilizada, sedienta de filosofía, bebía en los manantiales que le abriera la religión cristiana. La filosofía de la voluntad, cargada de grillos dogmáticos, no podía desenvolverse á sus anchas. Ahora la mayor parte del pueblo se ha emancipado de la fe, y solamente queda por lamentar que toda la Filosofía *práctica* de los *profanos* se halle tan estrechamente enlazada con las tradiciones religiosas. Esta es la razón por qué gran parte de la humanidad civilizada siente, una vez perdida la fe de sus padres, la necesidad de una filosofía que pueda practicarse en la vida.„ (Págs. 1-4.) Después expone más en particular cómo debe esperarse la salud del porvenir de la Zoopsicología. Pero juzgamos excusado citar más que el pasaje transcrito.

378. Si semejante modo de ver al hombre y al mundo no fuese más que el extravío de algún imbécil ó de cierta plebe que se paga de ilustrada, lo mejor sería *no meneallo*. Pero ello es, por culpa de nuestros pecados, que es la fiel expresión de aquella concepción monística de la vida que cuenta por millares á sus adeptos —aun entre los encargados de enseñar y educar á la juventud—y que es profesada hasta en las esferas más altas de la Ciencia. Cierto que en vano hojeamos los libros y lecciones impresas de estos apóstoles del embrutecimiento para hallar algún ensayo serio de abonar con razones sus dictámenes degradantes. De cómo proceden cuando alguna vez hacen además de demostrar sus tesis, nos da SCHENEIDER un ejemplo instructivo. La índole ideal del hombre, su naturaleza supraanimal, se revela en el terreno del apetito, parte en el punto de vista más elevado y ético, desde el cual el hombre pensador pone en ejecución las determinaciones de su voluntad en cuanto moralmente buenas (número 441), parte en el libre albedrío (núm. 442). Luego, para degradar al hombre á mero animal, el autor debía de haber desvirtuado *ambos* argumentos mediante razones concluyentes. Pero respecto del primero de estos rasgos característicos de la naturaleza humana se hace el desentendido. Mas no se lo pongamos en cuenta muy caro, ya que á hombres interesados en volver por el ateísmo como por causa propia se les va haciendo difícil á la larga conservar la aptitud de entender los conceptos del bien moral y estimar en su justo valor los impulsos nobles de la conciencia; antes no tardan en volverse insensibles á todos los impulsos de la naturaleza humana menos á los que emanan de sus innobles elementos animales. Seméjase la naturaleza humana á una araña formada de preciosas sartas de pedrería y perlas; mientras está suspendida, pendiente de la mano de Dios, ofrece un aspecto soberbio; desatada del vínculo que con Dios la une, cae al suelo hecha un montón de añicos insignificantes, confundidos con la basura.

379. ¿Y la *libertad de la voluntad humana*, condición irremisible de la dignidad humana? El monismo lo niega, según regla que aprenden los niños respecto de los substantivos indeclinables. Los nombres que no se pueden declinar, como neutros se deben considerar; regla que, aplicada al caso de los monistas, diría: No son cosas existentes las que no se ajusten á nuestro antojo. A esta pauta se atiene el autor que tan fielmente interpreta las enseñanzas del monismo relativas á esta materia al decir, á despecho de los hechos más evidentes: "El hombre es incapaz de seguir otra representación de fin sino la relativamente más agradable„ (página 75), trayendo á plaza con desparpajo asombroso un pensamiento de que hace debida justicia cualquier compendio de Filosofía elemental. Después continúa: "Que aún el hombre no posee una voluntad absolutamente libre, será evidente para quien quiera que haya leído lo que precede. No es lícito designar como absolutamente libre una elección después que he demostrado (¿dónde?) que en toda elección vence siempre la representación relativamente más agradable, y ninguna otra puede al mismo tiempo adquirir el valor de un impulso de voluntad.„ (Pág. 79.) ¿Habrá el autor, que sale garante de la verdad de estos asertos, estado persuadido por un solo instante de que con un argumento tan raído, y tantas veces pulverizado por la Ciencia, ha destruído efectivamente el hecho que brilla con luz vivísima en la conciencia humana, de que los hombres ejecutan muchas de sus acciones teniendo presente con claridad nada ambigua que, si hubieran querido, habrían podido dejar de ejecutarla ú obrar de otro modo? No obstante, el autor no se aviene á renunciar al término "libre albedrío„ á fin de enmarañar, en cuanto le sea posible, los conceptos de sus lectores. Hay un libre albedrío, dice, "que consiste en el triunfo necesario de la idea más conducente sobre la idea menos conducente„ (pág. 80), con lo que tiene una libertad que puede trasladar á los brutos. "Muchas veces sucede también á los animales superiores que una idea triunfa sobre una percepción, de suerte que ejercen una libre voluntad análoga á la que solemos atribuir al hombre. Animales jóvenes dejan cogerse fácilmente por los cebos puestos en todo género de trampas; pero en los animales viejos vence la idea del peligro que debajo de ellos se oculta, y apartándose del cebo á pesar de su hambre, muestran indudablemente tener una libertad de voluntad cual se manifiesta en el hombre de igual manera.„ (Pág. 85.)

Esta estratagema del autor,—la de llamar libertad lo que no lo es,—es una muestra de la táctica con que los adeptos de la escuela de DARWIN y HAECKEL cogen en sus redes á tantos lectores miopes aplicando términos que hasta ahora no denotaban más que procesos de la vida racional del hombre á fenómenos que, por pertenecer á la vida animal, acaecen así en el hombre como en el bruto. Este es el método científico que se emplea en la palabra "voluntad„. Tomada en el sentido tradicional, significa aquella facultad apetitiva que es guiada por la inteligencia, por la razón (núm. 446). El hombre posee una voluntad, y á más de la voluntad una facultad de apetecer sensitiva; ésta la tiene común con todo animal; la voluntad, empero, no se encuentra más que en el hombre. Inspirándose, al contrario, nuestro autor en el ejemplo de SCHOPENHAUER, despoja á la palabra voluntad de su significado fijo y usual para denotar con ella *todo* apetito, *toda* propensión propia de los animales en general, hablando siempre de la voluntad de los animales donde debiera de hablar de su apetito. La mis-

ma manipulación hace con la palabra "pensamiento„. Con esta palabra suelen expresarse esas concepciones cuyo valor universal excede á las cosas y relaciones materiales é individuales, que, cierto, no se dan sino en el hombre (núm. 445). SCHNEIDER divorcia el sentido, generalmente reconocido y aceptado, del término que lo expresa, y fuerza la palabra, privada de su sentido, á un maridaje antinatural con cualquier combinación de conceptos que se le viene en talante formar. Así, no es mucho que el ingenioso varón se vea sin gran dificultad en la dichosa situación de poder atribuir á los brutos "conceptos„, y de consiguiente, también reflexiones en el sentido *propio* de la palabra. "Reflexiona, sin duda, el armadillo que socava las construcciones de los termitas y los hormigueros de manera que muchos de los insectos tienen que caer en su hoyo.„ (Pág. 331.) "Un grado relativamente alto de desarrollo de la inteligencia supone el ataque común y sistemático á la presa. Los necrófagos se llaman mutuamente en auxilio, lo cual hace presumir que estos escarabajos, no solamente tienen la idea de otros de su especie, sino que saben también que fuerzas unidas son más eficaces que la fuerza aislada.„ (Pág. 333.) No queremos dudar de los "pensamientos„ de los necrófagos con tal que por ellos se entienda conceptos en el sentido de SCHNEIDER; antes debe concederse que todos los animales "piensan„ en el sentido por él definido, y aun suelen pensar más y mejor que nuestros sabios; así como no hay por qué negar que el rucio que lleva costales se dedica á la ciencia, con tal que por ciencia se tenga el llevar trigo al molino. Que el autor se dé aquí á sí mismo en el rostro, dicho sea de paso, volviendo á traer á cuento la inteligencia de los animales que explícitamente rechaza en otros lugares de su obra, no puede extrañarse dado lo enrevesado de su criterio.

380. No necesitamos más para afirmar que las dificultades suscitadas por SCHNEIDER vienen á comprobar de nuevo esta antiquísima verdad: cuanto por un lado el hombre concuerda con los animales, otro tanto se diferencia de ellos por el otro.

Hemos hablado de la Ética, de la libre voluntad; ni siquiera necesitábamos picar tan alto, cuando bastaba señalar las producciones del espíritu humano. "¿De dónde, pues, procede la humanidad?„ pregunta el conocido historiador de la civilización, OTÓN HENNE-AM-RHYN [1]. "Conocida es la contestación que dan Darwin y su escuela: pero sabido es también que este respetable investigador y sus discípulos, graves é ingeniosos, ignoran la causa que hizo provenir de un animal velludo aficionado á trepar por los árboles de las selvas, un Apolo del Belvedere, un Juicio universal, un Hamlet,

[1] En la revista «Nuestra época» (*Unsere Zeit*), 1881, pág. 717.

un *Requiem*, una *Crítica de la Razón pura*, un Cosmos, el empleo de la fuerza de vapor, la fotografía y la telegrafía, mientras que otros animales velludos de la misma interesante especie todavía siguen trepando por los árboles, y no saben siquiera encender una lumbrecita, ó tallar una porra, ó tan sólo reir, ni tampoco tienen esperanza de aprender nada de esto jamás. Con todo, hemos de ser parientes de los animales; dicen que toda la construcción de nuestro cuerpo lo demuestra; ¿quién nos resolverá el enigma? A fe que todavía no hemos pasado del *bello pensamiento* del autor del *Génesis*, de que Dios inspiró su aliento al primer hombre. *Si esto pudiera considerarse como hecho, todo quedaría resuelto.*„

Conviene mencionar aquí otra objeción. LÁZARO GEIGER intenta echar un puente sobre el abismo que separa al hombre del bruto, mediante la lengua [1]. Reconoce toda la longitud de la distancia que va de las costumbres del hombre á la manera de vivir de los animales. "El hombre, no solamente utiliza, como los demás animales, un lugar que le sirva de vivienda y una presa que satisfaga su hambre, sino que se vale también para conseguir su intento de cosas que *por casualidad* halla á su alcance ó tienen entrada en el círculo de sus pensamientos y conclusiones. Con sus armas naturales todo animal se defiende de manera que nos causa admiración. Pero aunque le vaya la vida en empujar con el pie una piedra que tiene delante, y que bastaría, una vez puesta en movimiento, para aplastar á su adversario, muere sin levantarse á tan sencilla reflexión; la más extrema necesidad no le inspira jamás una invención, y mucho menos puede el animal llegar jamás á hacer un instrumento ó aparejo.„

¿Y á quién debe el linaje humano esta su naturaleza racional? ¡A la feliz casualidad de que alguno de nuestros antepasados dió en *hablar!* La lengua es la madre de la razón. Una vez que existió la lengua, no podía tardar en nacer la razón. Casi quisiera uno creer que, cuanto más atrevidos son los disparates, tanto más fácil aceptación encuentran; porque ello es que este gran apotegma de GEIGER ha sido repetido por varones que gozan de nombres célebres en la Ciencia.

En cuanto al primer origen de la lengua, se han presentado varias teorías. La teoría onomatopoyética (teoría de *wau-wau*) deriva las primeras raíces de las palabras de las imitaciones de ciertos sonidos. La teoría interjeccional (teoría de *pu-pu* ó *pa-pa*) las reduce á breves expresiones de afectos. Una tercera teoría invoca el hecho de que las raíces de muy exigua parte de la lengua humana pueden reducirse á meras imitaciones de sonidos ó interjecciones,

[1] *Origen y desenvolvimiento de la lengua y razón humanas*, Stuttgard, 1572.

y las deriva más bien de tipos fonéticos que debieron su origen, ante todo, á impresiones recibidas de fuera. En esta dirección se mueve también esta idea de DARWIN: "Dado que los monos entienden seguramente mucho de lo que les dicen los hombres, y en su estado primitivo lanzan gritos para avisar á sus compañeros del peligro, no parece nada inverosímil que á algún animal pitecoideo extraordinariamente sabio se le ocurriese imitar el aullido de una fiera de rapiña para indicar á sus iguales la naturaleza del peligro que se aproximaba, lo cual podría haber sido un paso primero dado en la formación de una lengua[1]..."

También LÁZARO GEIGER sigue este mismo derrotero. Como todo lo que hay en el mundo, también el hombre primitivo poseía sentimiento. Con éste vino la *simpatía*, y de aquí partiría el impulso que hizo al hombre arrojar las primeras palabras, las cuales llenaron el abismo entre el hombre y el bruto, porque ya se ha dicho que la lengua es la madre de la razón.

En este lugar no es oportuno, ni necesario tampoco, entrar en una discusión de las diferentes teorías con que se pretende esclarecer los orígenes de la lengua. En cuanto se conciben en sentido monista, todas parten de la presuposición de que se puede considerar la razón humana como resultado del uso de la lengua. Basta hacer constar que esta suposición es completamente errónea.

Concedemos que la razón humana posee en la lengua un poderoso auxilio para *perfeccionar* sus operaciones. Esto es todo lo que demuestran los adversarios. Pero ni el más leve argumento aducen para hacer creíble que la lengua haya sido también la que *produjo* á la razón. Es todo lo contrario. En cuanto la lengua comienza á ser más que sonidos animales, presupone la razón que de ella se vale para manifestarse. Sin dar por ya existente la facultad abstractiva y la conciencia, no se concibe lo que se llama *lengua* (núm. 447). Tan palmario es esto, que no puede engañar el artificio que emplean los adversarios sino á quien *quiere* decididamente ser engañado. El que *semejantes* objeciones son hechas por sabios cuyos merecimientos verdaderos no ponemos en duda, debe á los ojos de todo hombre pensador ser una prueba más de que es una verdad inconcusa la demostrada diferencia esencial entre el hombre y el animal. Si no se lo impidieran las preocupaciones, se valdrían de la verdad, una vez demostrada, para llevar luz también á las partes aún obscuras de la Antropología. ¡Qué desatino cometen los que, obrando al revés, traen dudas de terreno tan tenebroso y erizado de dificultades para extinguir

[1] *Origen del hombre*, tomo I, pág. 48.

la luz aun de verdades que ya ninguna admiten! Si de intereses materiales del Estado se tratase, se encerraría á tal suerte de sabios en un manicomio con toda su ciencia, ó quizá en la cárcel por perjudiciales á la seguridad del Estado. Pero ya estamos acostumbrados á ver que si en ello van los más sagrados y supremos intereses de la humanidad, todo está permitido con tal que lleve la marca, legítima ó falsificada, de la Ciencia.

381. No debemos omitir el llamar la atención sobre una circunstancia que caracteriza mejor que nada el consecuente criterio monista de los adversarios, y es que la descendencia del animal implica á la vez la derivación de él de meros *mecanismos;* de suerte que aun el animal más perfecto, el que está próximo al hombre, no es más que un montón de átomos en movimiento mecánico, y de consiguiente, que la vida entera de los hombres no es más que un conjunto de movimientos mecánicos de átomos materiales. Así lo quiere el monismo mecanista. Permítasenos entresacar algunos de los extremos que necesitan ser aclarados para que no se deje de tener presente cuán disparatada y absurda es semejante tesis.

Ahí está primero el deber moral. Los representantes de los partidos más extremos reconocen el hecho de que existe en la naturaleza humana algún orden moral, algún deber ético. ¿Podrá la explicación mecánica de la naturaleza hacer comprensible este hecho por principios según los cuales no se conocen más que consecuencias, regularmente reiteradas, de condiciones dadas? Haga cuantos progresos quiera esa explicación, mientras sea consecuente no puede descubrir más que una estática ó mecánica de los afectos, un impulso cuyo término y resultado se determinan finalmente por la ley del paralelogramo de las fuerzas. ¿De dónde, pues, querrá el monismo mecanista traer aquel deber obligatorio que de modo nada ambiguo se diferencia de todo impulso mecánico? En balde buscamos entre sus principios uno que nos lo explique.

Dirijamos la mirada á los sublimes ejemplos de *virtudes heroicas*, cuales están inscritos con letras resplandecientes en la historia de la humanidad creyente. Prométenos el monismo mecanista que va á probar pronto que no hay diferencia esencial entre un hombre que todo lo sufre y prefiere morir á violar á su conciencia, y una máquina de buena construcción. Creemos hacer mucha honra á los que tal esperan diciéndoles que eso lo probarán cuando las ranas crían pelo.

Igual dificultad invencible presenta la libertad de la voluntad humana, estorbo que no quitarán jamás de en medio, según ellos mismos confiesan, sino *negando* los actos libres de la voluntad, ó sea negando hechos que constan por la experiencia más directa con igual seguridad que el movimiento mecánico de los elementos.

Por lo que toca á los fenómenos del conocimiento humano, basta proponer con palabras categóricas los problemas para hacer saltar á los ojos lo absurdo de la posición contraria. ¡Una colección de millones de átomos ha de ser el *substratum*, uno en sí, de la conciencia espiritual, del pensamiento! ¡Una cosa sujeta á las relaciones y condiciones de la cantidad ha de ser el principio de acciones que nada tienen que ver con las propiedades de la cantidad [1]! ¡Un *substratum* corpóreo ha de poder representar en nociones é ideas objetos incorpóreos y suprasensibles [2]! Mucho tendríamos aún que añadir aquí si quisiéramos recordar el fenómeno de la conciencia de sí propio, lo ilimitado de las concepciones intelectuales, la naturaleza del juicio y de la conclusión, cual se experimenta, por ejemplo, en cualquier problema matemático complicado, etc. Pero lo dicho es suficiente para poner de relieve la desproporción esencial entre todo mecanismo y los procesos de la vida racional del hombre, abismo que no salvará jamás el monismo mecanista. Que se resigne á volver á sacar las estacas con que ya tiene marcado el camino que del bruto conduzca al hombre, porque con la *mecánica pura* no marchará; esto es cierto como nuestra muerte.

Mas ¿qué importa todo esto á los partidarios del monismo mecanista? Para disimular de algún modo el abismo inmenso entre la materia mecánicamente movida y el hombre, ser inteligente y libre, colocan un animal entre estos dos extremos, invitándonos á mirar fijamente las semejanzas orgánicas sin parar mientes en las desemejanzas. Porque así creen habremos de acabar por dar la razón al catedrático HAECKEL, quien, después de tantas vergonzosas derrotas, todavía tiene ánimo para repetir por milésima vez la vieja cantilena: "Si es cierto que la teoría evolucionista es verdadera; si es cierto que hay una historia natural de nuestro linaje, también el hombre, corona de la creación, ha salido de la estirpe de los *vertebrados*, de la clase de *mamíferos*, de la subclase de *placentarios* y del orden de *monos* [3]„ Sea de la historia natural del género humano lo que fuere (que este punto lo pensamos tratar más tarde), conforme al criterio psicológico antes expuesto es imposible que de la animalidad se haya desenvuelto el principio espiritual de la vida de razón, el *alma humana*. La cosa está juzgada. Pero, aun aparte de este extremo capital y decisivo, el argumento psicológico, de la consideración del tipo puramente orgánico del hombre resultan diferencias que los hæckelianos tratan en vano de despojar de su gran importancia.

[1] Este pensamiento lo desarrolla SANTO TOMÁS en la *Summa contra gent.*, l. II, cap. XLIX: «Intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quam se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora.» «Si intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae; non ergo intellectus intelligeret universalia sed solum particularia; quod patet esse falsum.»

[2] «Si intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedit; non igitur intelligeret nisi corpora; hoc autem patet esse falsum.» (S. THOM., *loc. cit.*)

[3] *La teoría evolucionista en su actual estado*. Conferencia, pág. 20.

II. — LA DIFERENCIA ORGÁNICA ENTRE EL HOMBRE Y EL BRUTO

382. Mirando la Filosofía cristiana el abismo infranqueable que por el lado psicológico separa al hombre del bruto, no pudo admitir duda alguna acerca de la imposibilidad de que el hombre descendiese del animal. No desatendía esta Filosofía las diferencias orgánicas, pero solamente en cuanto les atribuía una importancia secundaria é indirecta [1].

Una vez que consta que la vida racional del hombre es suprasensual y supraorgánica, y, por lo tanto, que depende sólo por modo indirecto del organismo como de su presuposición natural, consta también que la organización entera del hombre sirve por modo *directo* á la vida sensitiva y vegetal, ó sea á una vida que cuadra de modo análogo al hombre y al bruto. Engáñanse todos aquellos que encuentran la diferencia esencial entre el hombre y el bruto, ante todo, en la diferente estructura de los músculos, huesos, nervios y tendones. El hombre seguiría siendo hombre aunque anduviera á gatas, ó tuviera garras en lugar de uñas y aullara en vez de hablar ó cantar; y al revés, todo cuadrúpedo vendría á ser de linaje tan noble como el hombre en cuanto recibiese inteligencia. En este sentido, KANT hizo un día la atinada observación que si su caballo diese alguna vez en decir "yo soy„ no lo montaría él más. Conque no habrá que buscar sino indicaciones en el terreno orgánico, siquiera se las encuentre en número crecido.

383. Las peculiaridades orgánicas no tienen importancia para realzar la diferencia esencial de hombre á bruto sino cuando se considera cada señal, no por sí sola, sino en relación con el orga-

[1] Tocante á este extremo, el catedrático FR. XAVIER PEIXER hace una observación de cuya verdad conviene penetrarse: «Cuando se trata de inferir de los fenómenos el ser que en ellos se manifiesta, es preciso distinguir dos clases principales de fenómenos: la de los morfológicos, ó sea la forma corpórea permanente, y la de los dinámicos, ó sea los modos de actividad. Así el alma del hombre como la de los animales se manifiesta por su lado en la cualidad de la organización corpórea, y por otro de modo dinámico en las operaciones y efectos. Para el conocimiento de las ciencias, las manifestaciones dinámicas, las obras, suelen tener un valor más alto que los fenómenos morfológicos; pues es sabido cuán falaz es todo intento de inferir de la forma corpórea de un hombre sus facultades psíquicas ó su carácter moral. Un criterio mucho más seguro son las palabras y las obras de un hombre. Cuanto más elevada es la jerarquía natural á que un ser pertenece, tanto más decisivas son sus manifestaciones dinámicas para conocer su esencia. Esta verdad, tan importante en la teoría del conocimiento, es desconocida por completo por el materialismo moderno, y convertida en su contrario.» (*Relaciones armónicas entre la escolástica y la ciencia natural moderna*. Augsburgo, 1881, pág. 31. Es extracto.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nismo total, y entonces su peso es tanto que por sí solas persuaden de la verdad. La formación del pie, el andar derecho, la mirada libre, la mano con su admirable estructura, el aparato bucal sumamente singular, indican que el hombre está destinado á ejercer el imperio más extenso sobre la materia, abarcando con su vista y su entendimiento todo las estrellas que adornan el cielo y guarnecen la bóveda celeste [1].

Toda la figura humana con sus poporciones singularmente harmoniosas, sus detalles maravillosamente delicados, y en particular el rostro humano, parece haber recibido un baño de un ser más elevado y espiritual. Si un espíritu diese en formarse un cuerpo, debería ser el humano. Además, la magnitud y configuración del cráneo, la anchura del ángulo facial, la cantidad relativamente grande del cerebro, y en particular de la substancia gris, la multitud y complicación de los surcos y circunvoluciones del cerebro, son ciertamente otros tantos indicios de que la vida sensitiva tiene que llenar en el hombre un ministerio esencialmente más importante que en los animales privados de razón (núm. 449).

No hemos de ocultar que algunas de estas señales son hasta el día presente objetos de vehemente discusión. Huxley, por ejemplo, pretende reconocer también en el gorila lo característico del pie y de la mano del hombre; en cuanto á la postura erguida, Vogt dice que una bandada de halcones puestos en pie sobre los arrecifes de Escandinavia, con sus pechos blancos que parecen pecheras, y su alas negras que semejan fracs, ofrecen el mismo aspecto que una reunión de pastores de la Asociación protestante; y por lo que atañe á la masa cerebral, dicen algunos que ciertas especies de animales se axentajan al hombre en peso relativo y absoluto, etc. Poco nos va en lo que resultare de estas controversias. Consta que aquellas señales, tomadas en su totalidad, colocan al hombre del modo más decidido, aun bajo el concepto orgánico, fuera de todo el reino animal, como lo conceden hasta los más ardorosos defensores de la explicación mecánica del mundo (Vogt, Huxley, Haeckel).

Quede hecha mención de paso también de otra circunstancia, aunque es de carácter psicológico, la cual, á nuestro entender,

[1] «Sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde quum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit et omni parte sensibilia cognoscere et coelestia et terrena, ut ex omnibus intelegibilem colligat veritatem.» (S. Thom., *Summ. theol.*, I, q. 91, a. 3.)

añade nuevo peso y muy considerable al de las ya enumeradas. La extraordinaria frecuencia y variedad de perturbaciones mentales y hábitos de satisfacción antinatural de sus pasiones que ocurren entre los hombres, ¿no indican que los hombres no están, como el animal, abandonados á los movimientos materiales de su vida sensitiva, sino que fuerzas suprasensibles se ingieren en el juego de las orgánicas?

¿Hemos estado tal vez demasiado atrevidos en las conclusiones que hasta aquí hemos hecho?

Hasta tiempos recientes no han faltado naturalistas notables á quienes bastase la consideración de las diferencias orgánicas del hombre y del bruto para afirmar que es imposible el origen animal del hombre. Alfredo Russell Wallace, el conocido rival de Darwin, entre otros sostiene que, de descender los salvajes de monos, no podrían poseer sino un cerebro que aventajase *un poco* al de sus progenitores y cuadrumanos, siendo así que disponen de un cerebro poco inferior al de un filósofo [1]; los sonidos de la voz de los monos no se igualan con mucho á los sonidos musicales de la voz humana, siendo imposible concebir que á una evolución espontánea de la animalidad debamos un aparato bucal tan delicado, ni la estructura particular de nuestro pie, condición del andar derecho, ni la habilidad de nuestra mano, tan superior á todos los órganos meramente prehensiles ó trepadores, como tampoco es verosímil que, al paso que nos fuéramos desenvolviendo, nos despojáramos de los medios de defensa contra la hostilidad ajena ó las inclemencias del tiempo.

Como Wallace, también John Herschel, el anatomista Ricardo Owen, el geólogo David Page, el anatomista francés J. Broca y otros, han tenido en cuenta las peculiaridades anatómicas y fisiológicas del hombre al declararse adversarios del origen animal del hombre.

584. Agrégase á todo lo dicho otro conjunto de hechos muy dignos de nuestra atención. Porque á la vez que la vida sensitiva del hombre muestra, desde el punto de vista hasta ahora ocupado por nosotros, una perfección específica y singular de que los demás animales carecen, se presenta por otro lado como incompleta, deficiente y necesitada de algún complemento. ¿Dónde está en el hombre la exuberancia de instintos y destrezas que guían de modo tan maravilloso á todas las especies irracionales, y á cada una de ellas de una manera particular? A decir verdad, si la naturaleza no hubiese contado, si es lícito expresarse así, con la dirección ra-

[1] *Contributions to the theory of natural selection*. London, 1870.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cional que un principio suprasensitivo ejercitara en el hombre, habría provisto por él peor que una madrastra. «Mientras que los demás animales, dice Santo Tomás, están por naturaleza provistos de todo lo necesario para la vida, del abrigo preciso, de los medios de defensa, del alimento más conveniente, la naturaleza ha dado al hombre la razón para que, con su ayuda, él mismo se prepare todo esto [1]». Es cierto que aún en el hombre rigen los instintos naturales con sus aprehensiones oportunas, particularmente en la infancia; pero en edad más madura relájase su imperio, y el hombre queda en los más de los casos entregado á sí mismo.

Debe considerarse también que el hombre no es solamente el más necesitado de todos los seres, sino también el más *apasionado*. Tantos y tan vehementes apetitos y pasiones como agitan á humanos pechos, requieren un dique resistente cual la naturaleza sensitiva no se lo ofrece. He aquí por qué la misma naturaleza sensitiva obliga al hombre á sufrir el influjo de motivos que van más allá de la materia. La vida sensitiva en el hombre es algo á medio hacer, algo incompleto; es la *fracción* de un ser, y se parece al engarce de una piedra preciosa. Sin cierto elemento suprasensible, el puramente sensible, cual existe en el hombre, le haría el animal más asqueroso, lascivo y miserable de todos. La observación confirma, sobre todo en el tiempo actual, que el hombre *debe* querer ser más que animal; que si quiere vivir como animal nada más, ó será loco ó criminal. Mientras que en el animal todas las pasiones están por naturaleza contenidas dentro de los límites que exige el bien de la especie, el género humano se corrompería y perecería del modo más lastimoso si cediese sin más reflexión á todos los movimientos de su sensualidad.

Luego, ya que naturalistas eminentes encontraron en *algunos* de los hechos por nosotros enumerados motivo bastante para reconocer al hombre un origen y posición ajenos de la animalidad, también nosotros podemos, mirando á la vez á *todos* los hechos tomados del terreno orgánico, decir sin ningún viso de temeridad, en el sentido de la Filosofía antigua: la consideración de la vida orgánica del hombre compele con decisión forzosa á respetar la verdad que ya teníamos clarísimamente conocida mediante reflexiones psicológicas, la verdad de que el hombre es esencialmente distinto del animal, y, de consiguiente, que es un imposible que el hombre descienda adecuadamente del bruto.

[1] *Summ. Theol.*, I, q. 91, a. 3.

III.—El cuerpo humano y el animal

385. ¿Pero qué diríamos si se considerase al hombre solamente por razón de su cuerpo? ¿No sería entonces admisible suponer que el organismo humano se haya desenvuelto procediendo del de algún animal, y que después en el cuerpo suficientemente desarrollado haya venido el alma gracias á un acto creador? Pregunta es ésta que extraña á primera vista, mas pregunta necesaria para que el problema en cuestión quede esclarecido según todos sus aspectos.

Tratando de contestarla, vamos á distinguir primero entre el desarrollo ó evolución de toda la especie humana, evolución que (por la palabra griega γονή=estirpe, raza) llaman filogenética, ó *génesis de nuestro linaje*, y el desarrollo ó evolución de cada individuo por sí, evolución ontogenética ó *génesis del embrión*. En cuanto á éste, la escuela peripatética tenía por un hecho observado é innegable que el organismo humano individual se desenvuelve de uno animal. El beato Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, y, en suma, todos los pensadores de la Edad Media, aceptaban sin reserva la teoría de que cada organismo humano es, durante su desarrollo embrional, de naturaleza, primero puramente vegetal, después puramente animal, y no llegaba á ser hombre [1] sino después de algún tiempo, cuando se le unía el alma espiritual, creada por Dios [2]. Apoyábase esta teoría principalmente en la íntima reciprocidad que se creía deber sostenerse entre la materia y las formas materiales, pues que, acogiéndose estrictamente á la observación y experiencia, no les parecía necesario admitir otro principio formal en los seres sino aquel que ma-

[1] Los pensadores de la escuela antigua suponían que para originarse un individuo se verificaban varias generaciones: «Licet generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam intermediam materiae primae, in generatione tamen corporis animati oportet esse generationem secundum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam, ad quam generatio ordinatur... Nec est inconveniens, si aliquid intermediorum generatur et statim post modum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed esse ut via ad speciem; et ideo non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota generationum transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae...» El santo Doctor recuerda que, en general, no hay ningún salto continuo fuera del de lugar. «Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt *plurimae* formae et generationes intermediae...» (*Summ. contra gentiles*, l. II, cap. XXXIX. Conf. *Summ. Theol.*, I, 118, a. 2 ad 2; y *Quaest. disput. de spiritual. creat.*, a. 3 ad 17.)

Lo mismo enseñaban respecto de los animales. Dice Sil. Magno: «Concejo cum Aristotele quod prius embryo equinus aut leoninus accipiat aliquam animam semitivam imperfectiorem, deinde animam leonis aut equi.» (*Quaest. philosophicae*, l. IV, quaest. 29 ad 2.)

[2] Θύραθεν ἐπεισιέναι. (Aristot., *De generat. anim.*, lib. II, cap. III.)

nifestase su presencia en los fenómenos propios de cada fase del desenvolvimiento. Actualmente, esta teoría es tenida por anticuada por muchos sabios. Según nosotros entendemos, faltan hasta ahora los datos precisos para dar solución definitiva á este problema; de manera que por ahora la antigua teoría peripatética es tan plausible como su contraria. Interésanos empero hacer constar que la católica Edad Media no veía en semejante desenvolvimiento del hombre, desde un estado puramente animal, nada que menoscabase la prerrogativa del género humano, ya que no habría en ese caso más relación entre el hombre y el bruto que *por parte del cuerpo*. Si no es en perjuicio de la dignidad humana que el hombre posea una naturaleza animal, ¿por qué había de ser insufrible el que se hubiese desenvuelto partiendo de una criatura irracional, según que es su naturaleza animal?

386. ¿Mas qué se debe decir cuando la cuestión versa acerca del génesis de nuestra especie, de la evolución filogenética?

Algunos sabios á quienes consta el carácter supraanimal y espiritual del principio de vida del hombre, han condescendido en hacer ciertas concesiones, derivando el origen del alma humana, según es debido, de la acción inmediata de Dios, creyendo, empero, que los progenitores del hombre, en razón de su cuerpo, constituyeron al principio del período terciario una rama lateral de los antepasados de los simios. Hay también quien entiende deber mantener la afinidad del gorila y del hombre con la limitación mencionada.

Desde luego es difícil determinar de qué especie de animales habría de proceder la corporeidad humana. Si es que la rama humana brotó del común de los monos antropoideos, mal se compadece este origen con el hecho de que el hombre conviene particularmente con el chimpancé en la configuración del cráneo y la estructura de los dientes, con el gorila en las extremidades, con el orangután en la formación del cerebro, como no se suponga que el hombre deba su cuerpo á tres progenitores á la vez. Si se quisiera considerar al hombre como rama independiente del tronco de los mamíferos, ó sea como *coordinado* á los monos, bestias de rapiña, roedores, etc., habríase de desconocer que el hombre está, en cuanto á su vida orgánica, ligado por numerosas relaciones de afinidad lateral con las más diversas especies. El elefante puede considerarse como su hermano por la "sabiduría„; el cerdo se le parece más que ningún otro animal en la estructura de los órganos interiores; como la zorra, suele amaestrar á sus "cachorros„; como el castor, tiene el instinto de edificar casas; canta con los pájaros; únele á las abejas la costumbre de constituir "Estados„; tanto como á la hormiga le agrada gobernar y guerrear. Es palmario que por ningún principio genealógico es posible explicar tan intrincadas relaciones de semejanza y enredados indicios de parentesco.

387. Pero, según este criterio, se sigue únicamente que el origen físico no puede haberse verificado de la manera que los contrarios fingen. El interés de la investigación científica exige que formulemos la cuestión de modo más amplio, diciendo: ¿No es, con todo, posible tal vez que el hombre haya salido de un modo que desconocemos todavía, y á costa de largos trabajos, de un estado animal primitivamente ordenado y dispuesto para irse amoldando á las condiciones en que había de vivir el hombre?

Distingamos aquí entre el hecho *(quaestio facti)* y la posibilidad *(quaestio iuris)* ó analogía científico-natural. En cuanto á la cuestión de hecho, los antiguos mantenían unánimes la veracidad del relato mosaico de la creación, según el cual (conforme á la opinión común de todos los teólogos y exégetas cristianos) es un hecho histórico que el primer hombre salió de la mano del Criador, no sólo según el alma, sino también según la formación del cuerpo [1]. "Dios mostró en verdad ser padre nuestro, dice LACTANCIO [2], formando nuestro cuerpo é infundiéndole el alma, por la que respiramos y vivimos.„ Tal es el parecer de todos los pensadores de la antigüedad cristiana; para juzgarlo no es competente la ciencia natural, como se comprende sin dificultad, toda vez que los naturalistas pueden á lo sumo consignar lo que hubiera *podido* suceder en el origen del hombre.

388. Abordando ahora la cuestión de derecho, debemos rechazar sin embages, por absurda, la manera como el *monismo mecanista* se figura el origen del organismo humano. Pues que el desenvolvimiento del individuo orgánico más sencillo no puede ser explicado sin una tendencia teleológica, ni por tanto sin un principio metafísico, ¡cuánto más debe de haber sido necesaria tal dirección durante los millones de millones de años supuestos por los contrarios, y á través de aquella multitud innumerable de transformaciones! Con razón advierte LACTANCIO que en la teoría monista mecánica se debe recurrir á una Providencia extraordinaria que

[1] En este extremo debe mantenerse la interpretación verbal que hasta ahora se usa. (Cf. Mémoires des Marie-Laach, t. XIII, pág. 121.) Por lo demás, los pensadores medioevales procedían, al interpretar la relación mosaica de la creación, con una libertad que discrepa mucho de la pedantería protestante. SANTO TOMÁS dice, por ejemplo: «Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit quae simul facta sunt; Ambrosius vero et alii Sancti posuit ordinem temporis in distinctione rerum servatam; et haec quidem positio est communior et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior... et haec opinio plus mihi placet.» (II, dist. 12, a. 3.)

[2] *Institut.*, lib. II, cap. XII.

haya servido de guía por el dédalo de las intrincadas sendas de la evolución [1].

Mas ¿no habría *podido* el Criador evocar á la existencia el alma espiritual en un organismo animal destinado á recibirla, en lugar de formar el organismo humano directamente de materia inorgánica, según lo hizo *de hecho*? ¿No habría podido formarse el organismo humano conforme á leyes naturales y en virtud de un principio interno de evolución? Esta pregunta rebasa evidentemente de las suposiciones del monismo mecánico, siendo difícil corroborar con argumentos decisivos la *necesidad absoluta* de la inmediata acción divina en la producción del organismo humano, y demostrar la *absoluta imposibilidad* de que agentes naturales hayan podido recibir de Dios encargo y aptitud para desarrollar paulatinamente el organismo humano hasta que éste alcanzase la perfección necesaria para dar acogida al alma espiritual. Leemos en el relato mosaico que el Criador confió á agentes naturales la producción de organismos *animales* y *vegetales*. Podríase preguntar por tanto: ¿por qué no habrían de bastar agentes naturales para producir de modo análogo también el organismo humano por su lado corporal? ¿Por qué ha de ser absolutamente inconcebible que Dios, Señor de todas las cosas, haya criado junto con los demás organismos uno puramente animal, confiriéndole desde el primer momento el destino de desarrollarse hasta que llegara á ser hombre á través de diversas transformaciones? En tal caso, solamente se habría verificado con respecto á la *especie* humana lo que, según la teoría de la escuela aristotélica, sucede efectivamente en cada uno de sus individuos.

589. A consideraciones de esta clase podría contestarse por otro lado: El hombre entra en el mundo como un ser perteneciente á un orden esencialmente *superior*. Bien puede pensarse que cada individuo humano se desenvuelva de una larva puramente animal, á la cual no habrá que reconocer otra significación en la naturaleza que la de ser un estado de transición al hombre. Pero si semejante transformación de un organismo animal en humano se hubiese verificado también en una serie de especies que hubieran existido en realidad, éstas habrían desempeñado, sin duda, además de preparar la aparición del hombre en la Tierra, un papel análogo al de las demás especies de animales. Colígese de aquí que si es admisible el origen animal *ontogenético*, no lo es, sin embargo, la descendencia animal *filogenética*. Además, debe advertirse que el hombre, lo mismo que el vegetal y el animal, repre-

[1] «Quod si ita sit, ut dicunt, providentiam esse necesse est, et in ipsum incidisse quid maxime ingiant.» (*Institut.*, lib. II, cap. XII.)

senta un ser indiviso. Ahora, así como no implica contradicción alguna que el animal fuese producido por causas creadas *á pesar de* su concepto psíquico, así el hombre pudo ser producido sólo por Dios *á causa de* su concepto psíquico (espiritual). Dios, que crió el alma, debió en aquel mismo momento de formar el cuerpo del primer hombre. Esto sólo fué digno de la naturaleza del hombre [1].

Nosotros no quisiéramos rechazar por destituída de fundamento la teoría que acabamos de exponer, puesto que razones muy atendibles hacen presumir que ningún otro modo de formarse el cuerpo humano que el de crearlo Dios, fué digno del destino que al hombre propuso. Por lo mismo que el hombre goza *por su naturaleza* de una prerrogativa que le coloca muy sobre todos los animales, *conforme á su naturaleza* le cupo la suerte de entrar en la existencia, no como un animal *parte* de la creación, sino como *corona* que la rematase, por obra directa de *Dios*.

A quien parezca menos plausible esta teoría, habría que decirle que Dios tuvo cuidado tan directo del hombre mirando al destino *sobrenatural* que nos revela el Cristianismo, de suerte que la formación del cuerpo humano por mano de Dios, que se nos refiere como *hecho*, se caracteriza como *excepción* del orden natural, de "sobrenatural„ y, en fin, de *milagro*. También en favor de este parecer pueden alegarse diferentes consideraciones, fundadas unas en el orden natural y otras en la revelación.

Sea de esto lo que fuere, ora se crea que la omnipotencia y sabiduría de Dios tenía á mano aún otros medios para llevar al cuerpo humano á la cima de su perfección, ora se afirme que, según la analogía de otros procesos naturales, el cuerpo humano debió desarrollarse de un estado primitivo de animal, tal vez de la manera como realmente sucede con el feto del hombre si atinaron los peripatéticos respecto de este extremo, es un *hecho*, acreditado por testimonios á cual más fidedignos, que el hombre salió *en realidad* directamente de la mano del Criador, no solamente según su alma, sino también según su cuerpo.

§ III

Refutación de los argumentos alegados por los contrarios.

590. Después de las reflexiones que preceden, no será difícil que nos formemos un juicio sobre la doctrina del monismo mecanista y sobre las razones que alega. Según esta doctrina, todo el

[1] Cf. S. Thom., *Summ. Theol.*, I, q. 91, a. 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

hombre, no solamente según el concepto de su corporeidad, sino también según toda su vida racional, se ha ido elevando, por vía mecánica, de un estado animal á la condición de hombre. Creyóse haber encontrado la razón que abonaba este aserto, según ya lo sabemos, en una "deducción„ que se hacía pasar por "ineludible„, la cual compelía á extender al hombre la ley de evolución mecánica que abarcaba todo el reino orgánico. Todavía se nos brindará la ocasión para echar una mirada escudriñadora á la llamada "ley universal de evolución mecánica„. Sea el que fuere el resultado de aquel examen, en vista de la diferencia esencial del hombre y del bruto, cuya realidad nos consta, diferencia que se manifiesta con entera claridad en el terreno psicológico, y hasta distintamente se descubre en importantes rasgos anatómicos y fisiológicos, debemos decir que, *aunque para el mundo orgánico entero rigiese una ley universal de evolución, aplicar esa ley no podría en ningún caso á todo el hombre.*

Réstanos todavía registrar los argumentos comprobantes alegados por los contrarios, los cuales pueden reducirse á *tres*, que son: el estado del hombre prehistórico, nada desemejante al bruto al decir de ellos; algunos hallazgos de huesos; y, finalmente, diversos fenómenos interesantes de la actual existencia humana (el desenvolvimiento del embrión, rudimentos, reincidencias ó casos de atavismo), todo lo cual junto ha de confirmar que nuestro linaje vivió en sus principios en un estado puramente animal.

591. Primero dicen que cuantos restos de los tiempos prehistóricos se han hallado, todos los documentos referentes á la *historia primitiva de la humanidad*, en particular los que se encontraron en las casas lacustres, demuestran del modo más concluyente que el llamado "espíritu„ del hombre atravesó, antes de llegar al brillo con que resplandece en la historia de las naciones, un estado de imperfección verdaderamente animal.

A esta afirmación se puede replicar con algunas objeciones de mucha fuerza. Niebuhr ha recordado (en el exordio de su *Historia del pueblo romano*) que "no puede señalarse ejemplo alguno de una nación realmente salvaje que libremente haya pasado á la cultura„, tesis que ha sido formulada con más precisión por el anglicano Whateley, quien dice: "Ninguna nación salvaje ó bárbara ha podido elevarse jamás á la civilización por fuerza propia, ó sea sin el auxilio de pueblos más cultos [1]„. ¿Con qué razón, pues, se atreven los sabios que tanto alarde hacen de su observación y experiencia, á suponer en el tiempo prehistórico como efectivo un fenómeno de que no se encuentra ningún rastro de analogía en la historia entera de la humanidad?

[1] *Miscellaneous lectures and reviews*, 1861, pág. 21.

Alejandro de Humboldt no quiso decidir "si las tribus que actualmente llamamos salvajes se encuentran todas en el estado de rudeza originariamente natural, ó si muchas entre ellas, según permite presumir la construcción de sus idiomas, no son pueblos *degenerados*, á modo de escombros dispersos de los naufragios de una cultura pronto destruida„ [1].

En efecto, las investigaciones recientes han dado á entender, con muchos indicios, que muchas tribus de salvajes, como se acostumbra á llamarlas, deben considerarse como reducidas al salvajismo, como productos de la generación de pueblos antiguamente civilizados. Tiénenlo demostrado así, respecto de los pecherés en el extremo Sur, y respecto de los esquimales en el extremo Norte de América, el Duque de Argyll [2] y Enrique Rink [3]. Con más energía aún, si cabe, los arqueólogos y paleontólogos americanos han insistido en que el actual estado de rudeza de los indianos americanos estriba en degeneración [4]. En cuanto á otras tribus (por ejemplo, las de los troglodítas y "cazadores areneros„—*Flusskiesjäger*—prehistóricos), aún no se ha logrado disipar las tinieblas que las envuelven.

Iríamos demasiado lejos si quisiéramos recordar aquí, en particular, cómo se van relegando más y más á las consejas las charlas del canibalismo, de completa falta de religión, etc., y lo demás que decían había sido costumbre general de los tiempos anteriores á la historia. Aumentan de día en día en todas las ciencias las voces de los que admiten la existencia de un alto grado de cultura en el tiempo prehistórico, del cual volvió á descender el género humano. Wallace (presidente de la Sección biológica de la Asociación Británica, Glasgow), llama la atención sobre las gigantescas imágenes de piedra de la isla de Pascua, los grandiosos *mounds* ó construcciones de colinas en el valle de Ohío, las pirámides de Egipto, y concluye diciendo "que le parece verosímil que, si no todos, los más de los salvajes actuales son los descendientes de razas superiores á ellos en cultura„. El Barón de Thimus ha demostrado [5] que aquellas naciones, de las que tomaron

[1] *Kosmos*. Edición de 1846, tomo II, pág. 147.

[2] *The origin of civilization and the primitive condition of man. Mental and social conditions of the savages*, 1876.

[3] *Tales and traditions of the Eskimo*. London and Edinburgh, 1875.—*Danish Greenland*. London, 1877.

[4] Consúltese, entre otros escritos, el de A. Baldwin, *Ancient America, or notes on American archeology*. New York, 1872.

[5] En su libro *Simbólica armonical*. Colonia, 1874 y 1885.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

prestada su sabiduría los antiguos filósofos griegos, poseían un conocimiento sorprendente de las leyes naturales más profundas. El célebre lingüista MAXIMILIANO MÜLLER habla con énfasis de la que llama "primavera de las lenguas„ que es imposible desconocer en el principio de la historia universal de los idiomas, y dice que el estado primitivo de los pueblos no debe concebirse como análogo al de los *animales*, sino como semejante al de los *niños*, ya que en general el "*niño* es el padre del hombre, y el estado infantil de tribus salvajes implica siempre la existencia de ciertas concepciones metafísicas„.

592. No tenemos motivo para ingerirnos en la controversia pendiente entre los representantes de la hipótesis salvajista y los defensores de la teoría de degradación. Es cierto que somos partidarios del degradacionismo.

En el punto de vista cristiano que ocupamos, estamos persuadidos de que al conocimiento sobrenatural que el primer hombre recibió del autor de la naturaleza iba unido también un conocimiento más perfecto de ésta por su parte *ideal*. Rayos débiles de esta ciencia serán los que habilitaron á los hombres prehistóricos para idear y llevar á cabo aquellas obras gigantescas, asombro de los actuales. Fuéronse apagando los rayos de la luz mal guardada por la tradición, y también en este terreno tuvo la humanidad que volver á adquirir el saber perdido con el sudor de su frente. Entonces empezó, en efecto, un período de progreso en el conocimiento de la naturaleza en su parte realística; porque es un hecho que los hombres de la prehistoria no sabían nada de nuestras modernas máquinas de vapor, fusiles de aguja y buques acorazados; en suma, es un hecho el grandioso progreso realizado por la humanidad en todos los productos del trabajo, habilidades é invenciones que tienden á utilizar, cuanto es posible, las fuerzas naturales para fomentar los intereses bajos de la vida terrestre.

593. Mas ya hemos dicho que no es éste lugar oportuno para exponer las razones en que fundamos nuestro dictamen relativo á esta cuestión. El extremo que importa dilucidar es el aserto de los monistas mecánicos, de que á la marcha del supuesto progreso fué paralelo en el hombre un incremento paulatino de *fuerzas intelectuales*, de suerte que en los primeros hombres el poder de la inteligencia fué mínimo. Esta aserción está destituída de toda base sólida. Puesto el caso de que el *saber* del hombre primitivo haya sido realmente tan limitado como suponen los contrarios, ¿qué derecho se tiene para inferir de ahí que las fuerzas de la *inteligencia* hayan sido esencialmente más limitadas que ahora? A lo sumo será lícito decir que los hombres de entonces habían *manifestado* menos fuerzas intelectuales, tal vez porque no habían estado perfectamente desarrolladas las condiciones que su uso requiere y presupone; pero no se debería afirmar que su inteligencia hubiese sido inferior á la nuestra. Sin duda, GOETHE y LEIBNITZ tenían cuando niños, tanta inteligencia como en su edad viril, siquiera estuviese menos desenvuelta y ejercitada por el uso. Mas hasta puede dudarse de que los hombres primitivos hayan siquiera *manifestado* menos inteligencia. Parécenos que las invenciones primitivas que se atribuyen al período llamado de piedra suponen una reflexión productiva y una fuerza y fecundidad intelectuales que bien pueden equipararse á las que poseen los hombres de nuestra Edad.

Merced al progreso de la cultura, la *división del trabajo* hace que el obrero de hoy ejecute durante años enteros la misma manipulación; y cuanto más complicado es el producto, tanto más extensa es la distribución de las fuerzas invertidas en su elaboración. Por el contrario, la *reflexión* propiamente productiva se ha ido limitando á círculos cada vez más estrechos, al mismo paso que se iba perfeccionando la técnica. Además, cuando miremos á buena luz las celebradas invenciones y descubrimientos de los civilizadores modernos, más escasos en número que los antiguos, hallaremos que la mayor parte estriban en los trabajos preparatorios de las generaciones pasadas. WATT inventó la máquina de vapor; pero ya cien años antes se había utilizado el vapor para producir movimiento. Y cuando se consideran las invenciones modernas comparándolas con los conocimientos que las precedieron, no se puede menos de extrañar que las más no hayan sido hechas antes. Muchos pretenden hasta atribuir á la casualidad los descubrimientos é invenciones más importantes; una cosa se buscaba, y otra se halló. Toda esta inteligencia de la edad moderna se necesitó probablemente para que los hombres de los tiempos primitivos fabricasen sus enseres de casa de piedra, material más sencillo; para que les ocurriese hacer pan de trigo molido y humedecido exponiéndolo á la acción del fuego; para que determinasen las horas del día y de la noche observando el curso de los astros. Para estas cosas y otras parecidas se requiere—decímoslo sin recelo—hasta una actividad espiritual más intensa que la que los hombres de hoy suelen ejercer generalmente en la ejecución de sus negocios. Tampoco debe olvidarse en esta cuestión que "el empezar es siempre difícil„.

Con estas observaciones queda terminado el punto puesto á discusión, y podemos repetir: la cuestión del origen del espíritu ó de la substancia del alma no es empírico-matemática, ni crítico-histórica, sino que compete resolverla á la Filosofía, especialmente á la Psicología, y está, por tanto, fuera del horizonte de aque-

llos que, como HAECKEL, contemplan toda la naturaleza con método científico-natural.

394. En segundo lugar nos presentan los hallazgos de huesos como "resultados positivos„ que demuestran que el hombre se desenvolvió de un animal semejante al mono. Mas la llamada "ley„ de HUXLEY, según la cual entre el hombre más salvaje y el mono más perfecto hay menos diferencia anatómica que entre éste y los simios inferiores, había quedado refutada del modo más decidido por mediciones muy precisas. El hueco seguía sin llenar. Como no se hallasen en el presente los miembros intermedios necesarios para llenarlo, se trató de dar con ellos en la más remota prehistoria.

Pero las pesquisas paleontológicas dieron tan malos resultados, que el catedrático EBY pudo declarar: "El tipo del hombre no se aproxima al del mono en las caricaturas, escarnio de la verdad, que algunos anatómicos trazaron exagerando ciertos rasgos.„ HUXLEY consoló á sus fieles indicando que tal vez en capas más bajas se hallarían algún día los huesos de monos más parecidos á hombres, ó de hombres más parecidos á monos.

A qué altura estén hoy los "resultados positivos„, lo ha dicho el catedrático VIRCHOW en el Congreso de sabios naturalistas celebrado en Munich. Las palabras que allí pronunció, han quemado la sangre á muchos; pero todavía no han sido refutadas. Este sabio, tan versado en cuestiones antropológicas, creyó tener motivo para confesar públicamente que toda conquista positiva hecha en el terreno de la Antropología prehistórica había hecho más difícil demostrar la existencia de las supuestas relaciones de parentesco entre el hombre y el mono. Después de exponer brevemente que el hombre "terciario„ no es ningún hecho, sino un problema, aunque fuese un problema idóneo para ser discutido, prosigue así: "Parémonos por de pronto en el hombre cuaternario, á quien hallamos realmente. Cuando estudiamos á este hombre cuaternario fósil, que debería de estar más cerca de nuestros progenitores en la serie de descendencia, ó mejor dicho, de ascendencia, siempre volvemos á encontrarnos con un hombre tal como nosotros mismos somos. Todavía no hace diez años, cuando se hallaba un cráneo en la turba (substancia formada de residuos vegetales carbonizados), en casas lacustres ó antiguas cuevas, creíase descubrir en él vestigios maravillosos de un estado inculto, sin sombra de desenvolvimiento, sin duda porque se tenía en las narices el olor á mono. Pero éste ha ido desapareciendo más y más. Los antiguos trogloditas, moradores de casas lacustres y hombres de turba, han mostrado ser gente muy respetable. Tal es la magnitud de sus cabezas, que no pocos de los vivientes se congratularían de poseer una igual. Es verdad que nuestros vecinos franceses han advertido que nos guardásemos de colegir demasiado de esas grandes cabezas, pues podría ser que no las hubiese llenado solamente substancia nerviosa, sino que los antiguos cerebros hubiesen tenido más tejidos intermedios que los nuestros suelen tener, y que la substancia nerviosa, no obstante la magnitud del cerebro, hubiese estado menos desarrollada. Mas eso no es más que conversación amigable, que sirve para confortar algún tanto á ciertos ánimos débiles. Tenemos que reconocer efectivamente que *falta todo tipo fósil de un hombre menos perfecto que nosotros*; y si reunimos la suma de los hombres fósiles encontrados hasta ahora, y los ponemos en parangón con los que ofrece la edad presente, hasta podemos afirmar decididamente que entre los hombres contemporáneos existe un número mucho *mayor* de individuos relativamente inferiores que entre los fósiles conocidos hasta ahora. No me atrevo á presumir que sean precisamente los grandes ingenios del tiempo cuaternario los que han tenido la suerte de habérsenos conservado. Es costumbre inferir de la calidad de un objeto fósil aislado, que de la misma son los demás. Yo no voy á hacer lo mismo en este caso. No afirmaré que toda la raza haya sido tan excelente como los escasos cráneos que de ella restan. Pero debo decir: *Nunca se ha encontrado un cráneo fósil de mono ó de mono-hombre que realmente hubiese podido pertenecer á un poseedor humano*. Todo aumento del número de los objetos que están por discutir *nos ha alejado más del problema propuesto... No podemos enseñar, no podemos proclamar como una conquista de la Ciencia que el hombre descienda del mono ó de cualquier otro animal*[1]„.

395. Sin embargo, ¿qué diríamos si en lo por venir, cuando los geólogos exploren más detenidamente el Asia y Africa, se hallasen cráneos de hombres-monos ó monos-hombres? Es natural que el catedrático VIRCHOW encuentre un problema en esta pregunta[2]. Pues bien, vamos á contestar á este problema con otro. Pues qué, si un naturalista hallase algún día que en un caso determinado dos más dos árboles no son cuatro, sino cinco árboles, ¿diráse que esto no sucederá jamás porque consta ya por otras razones que dos más dos *siempre* son cuatro? Así decimos también nosotros. *Jamás* se descubrirán restos de hombres de transición, porque consta por otras razones que semejantes miembros intermedios no han existido *jamás*. Pero, aun cuando dejásemos pasar por posible lo imposible, quisiéramos comparar á los partidarios de HÆCKEL con aquellos mozos que salieron al encuentro de la luna

[1] *La libertad de la Ciencia*, págs. 30 y 31.
[2] En el discurso que pronunció en Leipzig en 1878.

con palos y cordeles, con ánimo de prender á la luna en aquella misma noche, y viendo luego cómo se iba poniendo, creyeron pronto darle alcance. El día que se hallasen los *desiderata scientiae*, los ardientemente deseados restos de huesos, no probarían, en el caso más favorable, sino que el hombre se había desenvuelto partiendo de un estado puramente animal según su parte *física*, pero de ningún modo que el hombre descendiese del animal también con el principio de vida racional que le es peculiar. Ningún hallazgo por importante que fuera, podría aproximar á esta última conclusión más de lo que, á fuerza de correr á la luna, se acercaron los que salieron á prenderla. Decimos en el caso más favorable, porque si se hallasen alguna vez cráneos entre humanos y simios, no se seguiría todavía que provinieran de progenitores de los humanos, pues podrían pertenecer á una especie pura de monos ahora extinctá. Los naturalistas con quienes aquí discutimos deberían advertir ante todo que atribuyen fuerza demostrativa demasiado grande, y aun *exclusiva*, á la diferencia *orgánica* del hombre y del bruto. Las consideraciones en que principalmente estriba la distinción de hombre y animal no son de naturaleza anatómica ó fisiológica, sino psicológica.

596. En tercer lugar, tenemos que examinar los fenómenos de la existencia humana, que, según tales naturalistas, revelan con evidencia forzosa que el género humano atravesó en tiempos remotos un estado puramente animal.

Por lo que toca á los microcéfalos, ya hemos advertido que su explorador más insigne, CARLOS VOGT, fué obligado á retractarse por peritos de reconocida competencia. Suerte semejante cupo á toda la teoría atavista. Los que antes se tenían por casos de reincidencias ó recaídas en antiguas fases de evolución, son reconocidos hoy como patológicos por todos los sabios de las ciencias respectivas. "El primer requisito de una formación atavista, dice VIRCHOW[1], sería que individuos con semejante cerebro hubiesen existido conservándose algún tiempo y procreado una raza, de lo cual no hay indicio alguno„, ni la vida psicológica ni la estructura del cerebro de un hombre microcéfalo, dice después, permite consignar alguna aproximación al tipo del mono. En igual sentido declaró el catedrático ÆBY en el Congreso de sabios naturalistas reunidos en Cassel (1878): "Razones extrínsecas é intrínsecas nos han inducido á ver en la microcefalia, no un fenómeno de atavismo, sino consecuencias de degeneración morbosa. Luego no son los microcéfalos los que indican la piedra miliar por delante de la cual el hombre pasó en remotísima antigüedad. No son ellos parte á salvar ni acortar la distancia que separa al hombre del animal. Esta sigue tan grande como antes.„

[1] En el discurso de Leipzig.

En cuanto á los *rudimentos* (órganos abortivos), debe reconocerse el hecho de que en los diferentes organismos hay partes que durante toda la vida quedan sin desarrollarse, y de consiguiente sin funcionar; por lo menos en cuanto, hasta ahora, en muchos casos no se ha conseguido descubrir la significación fisiológica de semejantes partes rudimentarias. Dícese respecto de ellas que no pueden provenir sino de formas antiguas de la estirpe en que habían funcionado perfectamente desarrolladas, degenerando más tarde á consecuencia de la falta de uso. Pero la verdad es que no puede aducirse ninguna razón á favor de esta afirmación, á la par que no sería difícil señalar el enlace típico entre esas singularidades y la demás organización.

597. Por fin debemos ocuparnos más en particular en la "gran idea„ con la cual el DARWIN jenense pretende haber puesto fuera de toda duda el origen animal del hombre entero, á saber: la ya mencionada "ley biogenética fundamental„, según la cual la ontogénesis (historia del embrión) ha de radicar en la filogénesis (historia de la estirpe ó especie).

¿En qué funda HÆCKEL esta aserción decisiva, de que el progreso de la evolución embrional debe ser necesariamente la repetición de la larga serie de formas que nuestros progenitores tuvieron que atravesar hasta llegar á las puertas de la humanidad? ¿Acaso tiene en su apoyo alguna observación de hechos positivos? Habría que esperarlo así dada la gravedad de la cuestión, pero no hay vestigio de tal cosa. HÆCKEL encuentra en las diferentes fases de la evolución del embrión una semejanza sumamente imperfecta, lagunosa y superficial con formas de peces y anfibios, y ya le consta, firme como la roca, la "ley biogenética fundamental„. Demostrado está que el hombre, antes de llegar á serlo y después de salir de su primer germen, el protoplasma primordial, recorrió una serie de formas animales: plástidas (moneros y amibas), animales primitivos, cuadricelulares (sinamebios y planéadas), animales con intestino, sin vértebras (gastréadas y cordonios), y, últimamente, animales vertebrados (acranios, monorrhinos, ictiodeos, amniotas). Desgraciadamente, los hechos se niegan á encajarse en la teoría preconcebida. Porque el paralelismo de las dos series de evolución, no sólo es interrumpido por lagunas imposibles de llenar, sino que se encuentran también en la evolución embrional las formas más aberrantes y del todo inconciliables con la teoría. Pero, como arquitecto hábil que es, el señor HÆCKEL sabe ingeniarse para ver de salirse con la suya. Para llenar las lagunas, HÆCKEL discurre formas de las que no se halla

el menor vestigio en la naturaleza misma, entre otras la famosa *gastrea*, invención que tiene el objeto de abreviar la enorme distancia entre los cuadricelulares y los animales dotados de intestino, habiendo vivido todavía en la era laurenciana los cordonios, mediante los cuales comunican los tunicatos (ascidios) y la clase ínfima de vertebrados, etc.; y por lo que hace á las desviaciones inexplicables, HÆCKEL dice que la naturaleza ha *adulterado* la evolución embrional, y esto en tantos casos que todo ello se compone de una evolución-resumen (palingénesis), y una *adulterada* (cenogénesis.) Así está provisto para cuantos casos ocurran. Que no puede imaginarse anomalía que no se explique con recurrir á la *ley de la adulteración de la ontogénesis*. El catedrático SEMPER observa, con razón, acerca de tan peregrino método: "¡Vaya una manera de orillar dificultades, diciendo que una larva nació de otra, gracias á que la naturaleza adulteró su modo normal de desarrollarse! De esa manera *todo* puede demostrarse, naturalmente también lo contrario de lo que HÆCKEL pretende haber demostrado con sus adulteraciones de la ontogénesis [1].

No hemos de gastar muchas palabras ponderando cuán indigno de la verdadera Ciencia es semejante procedimiento. Eso no significa *investigar* los hechos, sino acomodarlos á una opinión preconcebida. Fácilmente se comprende también que tal método debe envolver, á quien lo emplea, en tan innumerables errores como le echan en cara al catedrático jenense algunos de sus colegas del ramo de las ciencias naturales. "Cuando se comparan las diferentes obras de Hæckel, dice SEMPER, es interesante advertir cómo con cada tomo todo su edificio doctrinal parece volverse más completo, redondeado y seguro. Pero cuando se sabe, como debe saberlo el zoólogo por profesión, que su sistema carece efectivamente de toda base sólida, se colige inmediatamente que el hæckelismo no propone tesis *falsas* ó gratuitas, sino porque el edificio, construido sobre hipótesis y dogmas, las requiere tan naturalmente como la casa pide hombres que la habiten [2].

Todo esto junto hubo de arrancar hasta á CARLOS VOGT la con-

[1] *El hæckelismo en la Zoología*. Hamburgo, 1876, pág. 35.

[2] *Loc. cit.*, pág. 17. El catedrático HÆCKEL ha tenido el valor de servirse de grabados interpolados para hacer plausible su ontogenesis al público. Su colega HIS se ha tomado la molestia de descubrir las falsificaciones hechas por este autor en la *Historia natural de la Creación*. «Hæckel nos ha propinado tres *dioses*, que no eran más que uno en la madera, bajo tres distintos títulos.» (*La forma de nuestro cuerpo y el problema fisiológico de su origen*. Leipzig, 1875, pág. 189.) Respecto de la Antropología, dice el citado sabio: «No vacilo en afirmar que esos dibujos, en cuanto se trata de originales de Hæckel, son, ó sumamente incorrectos, ó simplemente inventados.» (*Loc. cit.*, página 170.) El catedrático SCHMIDT añade á estas palabras: «Por mi parte, podría aumentar con una buena cantidad los ejemplos presentados por á los» (*El hæckelismo en la Zoología*. Hamburgo, 1876, pág. 35.)

fesión de que las construcciones genealógicas de HÆCKEL no son mucho más verídicas que las famosas genealogías de la Edad Media, que principiaban indefectiblemente por los héroes de Troya.

598. Sin embargo, aunque se releguen las aserciones de HÆCKEL, con harta razón, á la categoría de las novelas fantásticas á causa de sus numerosos elementos hipotéticos, dudosos, ficticios y manifiestamente falsos, ¿no podrá acaso decirse que representan una idea demostrable, de suerte que sea lícito decir con STRAUSS que por de pronto están fijados los jalones para señalar el camino por el cual marcharía después el legítimo conocimiento de la vía de evolución del linaje humano? Contestamos á esta pregunta con un perentorio *no*.

Arranca el raciocinio de los contrarios de la idea de que el hecho de recorrer el individuo en su estado de embrión fases imperfectas, indica que las especies han atravesado fases semejantes en tiempos pasados, y dícese además que las fases embrionales muestran semejanzas con animales inferiores, las que carecerían de toda significación respecto al estado en que se hallan de embrión, pero se explicarían perfectamente si se considerase el desenvolvimiento embrional como una repetición ó compendio del desarrollo filogenético. Esto es erróneo por cualquier lado que se le mire, como veremos en cuanto lo examinemos detenidamente.

Dado que el desenvolvimiento embrional parte de un estado sumamente imperfecto y concluye con la forma humana, es cierto desde luego que las primeras fases de la evolución embrional *deben* ostentar cierto parecido con las formas de organismos inferiores. Igualmente es cierto que las *desemejanzas* de diferentes especies serán tanto más difíciles de descubrirse cuanto más disten las respectivas formas embrionales del término á que conduce su desenvolvimiento. Ya sabemos que la Filosofía aristotélica reconocía unánime que el feto humano recorría una serie de formas orgánicas inferiores (núm. 565), sin que para demostrarlo pudiese valerse de un conocimiento fisiológico más detallado de las leyes de la vida fetal de los animales. CARLOS ERNST DE BAER puede nombrarse como primer investigador en el terreno fisiológico-anatómico á quien debemos el establecimiento de una base científica sólida sobre la cual pueden fijarse criterios ontogenéticos seguros. Este sabio ha confirmado, mediante la observación más exacta, la tesis de la antigua Filosofía, relativa á la gradación del desarrollo embrional, y ha demostrado también que sus escalas muestran cierto paralelismo con algunas formas inferiores, por cuanto el desarrollo del embrión lleva consigo la transición de condiciones generales y vagas á especiales y mejor determinadas. Afirma "que la serie de evolución de todas las formas de los

animales puede compararse sólo *de modo muy vago*, y sin concordancia exacta, con el desenvolvimiento de un individuo aislado„. Porque éste muestra el paso de condiciones generales á especiales, sí, pero no la transición de unas condiciones especiales á otras [1].

Preguntemos ahora, primero: ¿Es cierto que toda semejanza de esas que VON BAER indica sugiere la idea de que los grados juveniles del desarrollo de una forma superior deben considerarse como rástros de fases recorridas por la especie en su propia supuesta evolución? Esto vendría á ser lo mismo que si alguien quisiera presumir que un soberbio palacio de varios pisos hubiese sido antes un casucho de aldea, ó hasta un calabozo subterráneo, porque el palacio en vías de construcción no tenía más que un piso como una choza rústica, y aun antes no constaba sino del sótano, semejante á una cueva.

Entendemos, por tanto, que no cualquier semejanza alcanza á justificar ante la ciencia la presunción indicada; esto será evidente ante todo entendimiento amigo de la verdad. Vamos á ver ahora las semejanzas que realmente hay.

599. Antes de proceder á ninguna observación exacta, parécenos indubitable que si bien *debe* haber ciertas semejanzas, como dijimos arriba, no las *puede* haber muy hondas. Mientras que en el embrión todo debe estar ordenado á que *siga desarrollándose* conforme á las condiciones de la existencia fetal, la especie inferior toda debe estar dispuesta de tal manera que el individuo acabado *conserve y propague su existencia* en las circunstancias totalmente distintas del mundo exterior. Luego si se dan en cierta fase del desarrollo embrional formaciones cuya apariencia recuerda agallas, no ocurrirá á ningún hombre discreto afirmar que sean en realidad una especie de agallas. Mientras que en las especies inferiores de animales todo es exacto y acabado en sí, cada escala inferior de la evolución embrional envuelve por su esencia la disposición á la superior. Todos los órganos importantes del cuerpo humano se hallan ya preparados en un período muy temprano de la vida individual, de lo cual se sigue con necesidad que cada una de sus escalas de evolución es *esencialmente* distinta de toda especie de animales.

Debe decirse lo mismo respecto de las semejanzas que afirman haber entre los huevos y embriones de las diferentes especies. Aunque los huevos ó embriones del perro y del hombre no pudiesen distinguirse con el microscopio ni en la retorta, preciso es que sean, en cuanto á su verdadera esencia, tan distintos como el perro

[1] *Estudios científico-naturales*, tomo I, págs. 429 y 430.

y el hombre, por la razón sencilla de que del uno de los huevos se desarrolla un hombre, y del otro un perro con necesidad natural.

600. La investigación más exacta, empero, ha probado que no existen siquiera esas semejanzas, que, según pretenden los contrarios, no se explican adecuadamente sino recurriendo á un paralelismo de la evolución embrional y de un supuesto desenvolvimiento filogenético.

Si bien no hemos de decir nosotros, como lo dijo CARLOS VOGT, que la semejanza ponderada con tanta algazara por HÆCKEL y compañía es tamaña como la que existe entre un huevo y una castaña, cierto es que todas las concordancias de que aquí se puede tratar, sobre tocar solamente á los accidentes y á la superficie, se limitan á alguna que otra señal, mientras que en todas las demás impera la mayor disparidad. Sobre este extremo podemos apelar al testimonio de K. E. VON BAER, que no se tildará de parcial. Este autor decía: "Los darwinistas de los tiempos recientes sostienen que el desenvolvimiento de un individuo de organización superior recorre rápidamente las formas anteriores, las que habían recorrido los progenitores de la especie respectiva... Esta tesis no me parece fundada, puesto que el desarrollo de un individuo no recorre la *serie de animales*, sino que pasa de los caracteres generales de un grupo *á los especiales*, y *hasta á los más especiales*... Más tarde se ve en el embrión si ha de ser un reptil, un ave ó un mamífero, y aun más tarde se conoce el orden, la familia, el género, la especie... ¿Cómo ha de recorrer un animal *superior* la serie de las formas vitales terminadas de una clase *inferior*? ¿Cómo puede convertirse un artrópodo en vertebrado, ya que aquél tiene los centros nerviosos en la parte anterior del abdomen, y éste en la espalda?... Y si se agrega que también la situación de todos los órganos es la contraria, toda vez que en el artrópodo el intestino y el corazón están *sobre* la fibra nerviosa del vientre y más cerca de la espalda, y en el vertebrado, empero, *debajo* de la columna vertebral y la médula espinal, y más hacia la parte del vientre, ¿cómo ha de suceder que (en el corto espacio de la evolución embrional) se cambien tan opuestas situaciones?... Tampoco acierto á figurarme cómo se haya de efectuar el paso del tipo del molusco, porque en él no llega á formarse siquiera la línea recta que regula la estructura de los artrópodos y vertebrados [1].„

La concordancia entre los huevos y embriones del hombre, del perro, del ave, etc., tampoco es tanta como DARWIN y HÆCKEL—éste con tres grabados falsificados—quieren hacernos creer. Hace ya

[1] *Estudios científico-naturales*, tomo II, págs. 426-429.

bastantes años (1876) que THEODORO BISCHOFF presentó á la Academia de Munich una serie de diseños, hechos con mucha precisión, de los óvulos de mujer, de perra, de marrana, de rata, de gata, del ratón, topo y coneja, los cuales mostraban considerables diferencias, tanto respecto de la magnitud y calidad de la yema, como del grosor de la membrana que la circunda. Asimismo los diseños, nueve veces agrandados en la *cámara obscura*, de embriones de hombre y otros mamíferos revelaban diferencias notables en todo su aspecto. Aquella forma embrional, que ha de ser igual para todas las clases de animales, y por tanto representar el tipo de la forma común de toda la estirpe (la *gastrea*), se reduce, como han demostrado CLAUS, SEMPER y otros zoólogos, á una analogía muy superficial de las formas embrionales respectivas, siendo en realidad á cual más diferentes, así en todo su hábito externo, como en su génesis. HAECKEL quiere explicar la transición de la forma del gusano á la del vertebrado sosteniendo que una fibra cilíndrica, compuesta de células, que se encuentra en las larvas de los ascidios no es otra cosa que la *chorda dorsalis* de los vertebrados. K. E. VON BAER declaró que esta suposición es inadmisible.

Esto bastará para que se pueda considerar como un hecho positivo que las analogías entre la evolución embrional y la gradación de las especies inferiores no son más importantes que lo que puede esperarse de antemano, dada la índole de aquel desenvolvimiento, como de una ascensión de lo simple á lo compuesto.

601. Como quiera que no se ha logrado hasta hoy explicar todas las propiedades peculiares á la evolución embrional por las necesidades del embrión mismo, se ha querido atribuir por lo menos cierto valor heurístico—indagatorio—al supuesto paralelismo de los dos procesos genéticos del individuo y de la especie, diciendo que puede suministrar valiosos puntos de vista á la exploración de la verdad á manera de guía subjetiva para el investigador. Mas no creemos siquiera poder dejar este valor al pensamiento de HAECKEL. En cuanto la ontogénesis embrional es un tránsito continuo de formas imperfectas á otras más perfectas, puede ser que reciba alguna luz de la escala de perfecciones específicas existente en el mundo orgánico. Pero no será esta luz más intensa por suponerse que dicha escala sea la causa real de la serie de evolución ontogenética, por cuanto ésta debería considerarse como *recapitulación* de aquella escala. Y aunque advirtiésemos que la evolución filogenética había tenido lugar, por ejemplo, que los antepasados del hombre habían respirado con agallas, ¿qué razón hay para que *cada individuo* recapitule una vez más toda esa larga serie de transformaciones, aun en detalles que absolutamente nada importan á su propio bienestar y adelanto? Somos, pues, de

parecer que el pensamiento de HAECKEL no aprovecha para nada que no sea desviarse de la verdad.

El argumento embrional á que el monismo mecanista ha dado tanta importancia durante los últimos años carece, por tanto, de todo valor; surgió como fuego fatuo, y como tal se extinguió.

Hemos pasado revista á cuantos argumentos han aducido los contrarios para abonar su tesis. Hemos visto que ni la apelación á la escasez de talento del hombre prehistórico, ni los hallazgos de huesos, ni la referencia hecha á la evolución embrional, son parte á llenar el espacio que en "la sucesión nunca interrumpida del sistema mecánico-monista del mundo„ existe entre el hombre y el bruto. Debe considerarse como totalmente malograda la tentativa de fundar en conquistas de las ciencias naturales la negación de todo orden más elevado y la de todo derecho á concebir lo humano de manera más ideal; fué una tentativa, como dice el catedrático SEMPER, "de suplir las deficiencias de la argumentación inductiva mediante hipótesis y teorías, y la usurpación de una autoridad absoluta„.

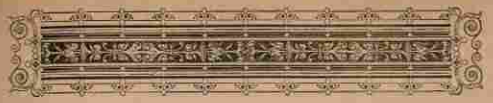
602. Sin embargo, no se dan por satisfechos con este resultado negativo los defensores de la descendencia animal del hombre. Lo que piensan acerca de esta teoría lo expresó en el Congreso de naturalistas celebrado en Cassel el catedrático .EUY con las frases siguientes: "El espacio que separa al hombre del animal sigue abierto, y el que no quiera someterse á *conclusiones lógicas*, sino solamente al poder de hechos positivos en esta cuestión del origen del hombre, repose por ahora tranquilo y arrúllese con la esperanza de que tan pronto no se conseguirá presentar hechos de esta clase. Mas el investigador científico no tiene esa libertad. Ya ahora no puede escoger sino entre renunciar á las *últimas consecuencias del discurso lógico*, y admitir la continuidad del mundo de los animales y hombres, reconociendo que en algún tiempo y en algún lugar *deben* de haber existido formas intermedias„.

¡Conque la ciencia natural se declararía inhábil ante el problema en cuestión por la parte que á ella le había tocado resolver; pero, con todo, los mismos naturalistas creen que el *discurso lógico* hace constar como verdad lógica que el hombre desciende del animal!

Nosotros conocemos esas "últimas consecuencias del discurso lógico„. Si el hombre no proviene de la bestia con cuerpo y alma, con la inteligencia y la voluntad, con moral y religión, es forzoso recurrir á una causa supramundana para explicar el origen del hombre, lo cual repugna "al discurso lógico„ de aquellos sabios, cuya lógica antepone á todas sus tesis el axioma dogmático de que para explicar la naturaleza es indispensable *prescindir de Dios*.

Esta es la razón por qué se busca toda la explicación del hombre en el animal; no se *quiere* hallarla en una causa más elevada. El hombre, esa mísera oruga terrestre de cinco pies de largo, yérguese y ahuécase, y discurre una lógica según la cual no debe haber Dios. En un libro antiguo está escrito que esa lógica radica, no en el entendimiento, sino en el corazón. También el corazón tiene sus razones, y á veces las tiene muy poderosas.





CAPÍTULO IV

Descendencia; transmutación; transmutación exclusivamente mecánica.

§ I

Estabilidad ó descendencia.

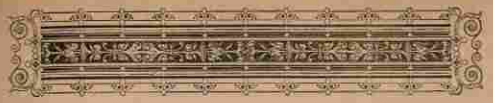
603. Procede ahora la cuestión de si el sistema mecánico-monista del mundo es capaz, por lo menos, de mantener, respecto de los *animales* irracionales y *plantas*, que las especies perfectas *se originan* de las imperfectas; y si esto no, que las abraza á todas una *evolución* continua; y si tampoco esto, que es un hecho demostrado una *descendencia*. Aun el más ortodoxo en materias tocantes á la interpretación de la Biblia tal vez se inclinará á hacer concesiones cuando se reduzca el problema á estos términos, toda vez que el *Génesis* mismo atribuye á los animales y plantas un origen muy diverso del de los hombres. Para mayor claridad conviene atender en este capítulo, no solamente á la teoría radical de la descendencia, defendida por el monismo mecanista, sino, en general, á todas las teorías de descendencia.

Una mirada á la naturaleza, á este mundo de la más admirable variedad, nos muestra una variedad sistemática, grandiosa y concorde, cuyo imperio abarca toda la naturaleza. En el reino de las cosas inorgánicas observamos los diferentes tipos de las formas cristalinas que dominan aun en los estados al parecer amorfos de la materia; las diferentes propiedades químicas que prestan á las substancias, como al hierro ú oxígeno, sus modos de existencia específicamente distintos. De manera análoga vemos que los reinos de los animales y plantas abrazan especies diferentes, sepa-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Esta es la razón por qué se busca toda la explicación del hombre en el animal; no se *quiere* hallarla en una causa más elevada. El hombre, esa mísera oruga terrestre de cinco pies de largo, yérguese y ahuécase, y discurre una lógica según la cual no debe haber Dios. En un libro antiguo está escrito que esa lógica radica, no en el entendimiento, sino en el corazón. También el corazón tiene sus razones, y á veces las tiene muy poderosas.





CAPÍTULO IV

Descendencia; transmutación; transmutación exclusivamente mecánica.

§ I

Estabilidad ó descendencia.

603. Procede ahora la cuestión de si el sistema mecánico-monista del mundo es capaz, por lo menos, de mantener, respecto de los *animales* irracionales y *plantas*, que las especies perfectas *se originan* de las imperfectas; y si esto no, que las abraza á todas una *evolución* continua; y si tampoco esto, que es un hecho demostrado una *descendencia*. Aun el más ortodoxo en materias tocantes á la interpretación de la Biblia tal vez se inclinará á hacer concesiones cuando se reduzca el problema á estos términos, toda vez que el *Génesis* mismo atribuye á los animales y plantas un origen muy diverso del de los hombres. Para mayor claridad conviene atender en este capítulo, no solamente á la teoría radical de la descendencia, defendida por el monismo mecanista, sino, en general, á todas las teorías de descendencia.

Una mirada á la naturaleza, á este mundo de la más admirable variedad, nos muestra una variedad sistemática, grandiosa y concorde, cuyo imperio abarca toda la naturaleza. En el reino de las cosas inorgánicas observamos los diferentes tipos de las formas cristalinas que dominan aun en los estados al parecer amorfos de la materia; las diferentes propiedades químicas que prestan á las substancias, como al hierro ú oxígeno, sus modos de existencia específicamente distintos. De manera análoga vemos que los reinos de los animales y plantas abrazan especies diferentes, sepa-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

radas rigurosamente unas de otras por propiedades peculiares á cada una. Las especies se reunen en géneros, familias, órdenes, clases, reinos; de suerte que á nuestra vista se presenta, no un cúmulo de formas yuxtapuestas sin vínculo alguno entre ellas, sino un sistema grande, harmonioso y cuidadosamente escalonado. Llámasele *natural* porque no se impone á las cosas concretas violenta y artificialmente, antes se descubre sin dificultad en la semejanza que las une visiblemente con lazos más ó menos estrechos. La semejanza graduada se apellida por metáfora *afinidad*, y suélese representarla gráficamente mediante un árbol genealógico. Al comparar las formas perfectas con las imperfectas, dícese también á veces que aquéllas se originan de éstas, ya que en realidad lo imperfecto, considerado en forma sensible, existió antes de lo perfecto, así como á menudo se dice que el acorazado moderno se ha originado de la antigua galera de guerra, sin que se pretenda afirmar que un buque moderno no sea efectivamente más que uno antiguo transformado.

De antiguo eran conocidas las relaciones de afinidad ideal, la unidad ideal imperante en toda la naturaleza, la ideal derivación de lo perfecto de lo imperfecto, y eran objeto de profundas reflexiones.

¿Cuál es el origen de esta afinidad, por sí puramente ideal? ¿Cómo se explica el progreso ascendente? ¿Cómo sucede que algunos de los huecos de que adolece el sistema construído de la Flora y Fauna actuales, en cuanto á la continuidad de las relaciones de afinidad, son suplidos de modo sorprendente por especies extinguidas tiempo ha, pero que nos da á conocer la Paleontología? ¿Cómo es que el desenvolvimiento embrional de los animales perfectos muestra cierta semejanza aparente con animales menos perfectos?

Para resolver estas cuestiones no hay en lo esencial más que dos teorías razonables: la *teoría de la estabilidad*, que concibe como originaria la diversidad de los tipos, teniendo por exclusivamente *ideales* las concordancias y las llamadas relaciones de afinidad, y buscando la causa que las explique en una unidad superior á las cosas del mundo, y la *teoría de la descendencia*, que hace originarse los diferentes tipos *realmente* uno de otro, poniendo, por tanto, la causa de la afinidad ideal en la *genealogía*.

I.—Teoría de la estabilidad

604. Hasta hace pocos decenios, la teoría de la estabilidad era el parecer común de casi todas las naciones. En ninguna parte de al naturaleza se vió jamás pasar un tipo á otro. Veíanse en la naturaleza inanimada especies afines la una á la otra, sin que se ocurriese á nadie pensar que las uniese realmente una afinidad genealógica. Aun en los artefactos humanos observábanse progresos y semejanzas sin ningún género de genealogía; ¿por qué, pues, suponer que la hubiese entre los entes orgánicos, ya que la más intrincada complicación de las relaciones de semejanza parecían excluir la idea de descendencia del modo más perentorio? Solíase, por lo tanto, derivar la ordenada variedad de las especies de tipos ó ideas preexistentes en la mente del único autor del mundo, sin dejar de admitir la cooperación de causas criadas en la producción de las diferentes especies. Hay quien llama teoría de la *creación* á la teoría de la estabilidad; pero sin razón, pues que sus adeptos se figuraban la producción de las especies, no como creación propiamente dicha, ó sea como producción de la nada, sino como animación de la materia ya existente.

Aun en tiempos harto recientes, la teoría de la estabilidad contaba sus defensores entre los naturalistas más insignes [1].

605. En cuanto á la cuestión del modo de entrar en la existencia los organismos de las diferentes especies, la opinión ordinaria y popular se contentaba con que todas las especies de animales y plantas fueron producidas originariamente por Dios en la forma perfecta con la cual actualmente existen, modo de ver que difícilmente se podrá argüir de contrario á la lógica.

No obstante, hallamos que no todos los sabios cristianos se daban por satisfechos con esta manera tan sencilla de ver las cosas. Los teólogos tenían que considerar que, según la relación mosaica, los animales y las plantas no fueron llamados á la existencia inmediatamente por la palabra omnipotente del Criador, sino que los produjeron las *substancias elementales*, respondiendo á una excitación especial de parte de Dios (*Génesis*, I, 24). Ora se inclinasen al parecer de que en las substancias dormían ya fuerzas vitales, despertadas luego por un impulso metafísico (según es costumbre decir), ora se prefiriese la opinión más verosímil de que aquella palabra de Dios comunicó la fuerza vital productiva á los elemen-

[1] Además de los antiguos, Linneo y Cuvier, pertenecen al número de los más decididos partidarios de la teoría de la estabilidad el célebre Agassiz y los geólogos norteamericanos James Dwight, Dana y J. W. Dawson, conocido por sus estudios sobre el eozoón canadense descubierto por Logan; en Francia la sostienen los botánicos Gomont y Flahault, así como Brongniart, hijo, los fisiólogos T. A. Pouchet, Ch. Lévêque, Claude Bernard, Lemoine, el geólogo Elías de Beaumont, los zoólogos Jordan en Lyon y E. Blanchard, en París; el antropólogo Armand de Quatrefages; en Italia: J. J. Bianconi en Bolonia, Todaro en Roma, Ghiglioglio en Turín; en Viena el anatómico Hyrtl y el zoólogo Schmarda; en Alemania Hermann Burmeister (residente desde hace algunos años en el Sur de América) y su sucesor en la cátedra de Zoología de Halle Creizenach, Giebel, el zoólogo berlinés Ehrenberg, los botánicos Griesebach y Schimper, el etnógrafo Ad. Bastian, amén de varios paleontólogos y geólogos como Goppert, Barrant, Oscar Fraas y Federico Pfaff.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tos, en todo caso parecía conveniente suponer que de los gérmenes primordiales nacieron las diferentes especies en su forma *más imperfecta*, siendo paulatinamente conducidas á su perfección mediante la cooperación de causas naturales[1].

Mas, aun aparte de todas las consideraciones teológicas, la Filosofía cristiana hallaba un rasgo característico de la sabiduría divina en que las causas creadas concurriesen á todo efecto en cuanto fuese posible; de suerte que, al investigar los diferentes procesos genéticos, lo primero que se preguntaba era: ¿Cómo debe haberse verificado este proceso de manera proporcionada á la naturaleza [2]?

606. Ya arriba (núm. 561) hemos hecho mención de la teoría de SAN AGUSTÍN sobre el principio de la generación (*rationes seminales*), teoría que SANTO TOMÁS DE AQUINO tiene por atinada [3]. Conforme á ella, las diferentes especies no fueron llamadas á la existencia perfectas, ni en el colmo de su desarrollo tales como las tenemos ahora presentes, sino el Criador confirió primero á los elementos un principio especial *generativo*; de suerte que los elementos primordiales capaces de generación eran, respecto de á los efectos que entonces estaban por producir, lo mismo que actualmente el semen dotado de virtud generativa es respecto de los organismos que tiene que producir. Bajo tal suposición, seguiría en pie la necesidad de derivar la determinada variedad de las especies de animales y plantas de una influencia especial del Autor del mundo [4].

[1] Particularmente el testimonio relativo al origen de las aves (*Génesis*, I, 20), tenido por acuático, fué lo que indujo á los autores teólogos á creer que éstas se habían originado transformándose de peces en aves, conforme canta BLOSIO EMILIO DRACONTIO:

> Exiit inde volans gens plumea laeta per auras
> Aera concutiens pennis crepitante volatu.
>
> (*De Deo*, vers. 204.)

Y detallándolo más su contemporáneo VÍCTOR DE MARSELLA:

> Nec satis est placuis genus unum exurgere quodque
> Squamea turba salo summas condit in undas
> Ni volitans in aquis sensim natet aethere puro
> Aetherios volucris contingere docta recessus.

Conceptos semejantes se hallan en los EFRÉN, CRISÓSTOMO, AMBROSIO, BASILIO y otros.

[2] SUÁREZ dice: «Deus ea tantum immediate produxit quae nomini per ipsius actionem in rerum natura intrinsece poterant; quoad species suas: nam cetera quae per causas secundas produci potuerant, convenientius fuit per illas fieri et hoc ipsum magis ad perfectionem universi pertinet.» (*De opere diérum*, lib. II, cap. X, num. 12.) SANTO TOMÁS observa que si la formación de las cosas requirió algún tiempo, no había sido ser *impotentia* Dei, sed ex sua sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione dum res ex imperfecto ad perfectum adducerentur. (*Summ. Theol.*, I., q. 66, a. 1 ad 1.) En otro lugar cita con aplauso lo de SAN AGUSTÍN: «In prima institutione naturae non quaerimus miraculum sed quid natura rerum habeat.» (*Ibid.*, q. 67, a. 4 ad 3.)

[3] *Summ. Theol.*, I, q. 115, a. 2.

[4] No cabe duda de que esta concepción deja intacto el dogma del *Génesis*. Véanse, por lo demás, *Voces de María Laach*, tomo XIII, pág. 72 y siguientes.

Los sabios de fecha más antigua han omitido narrarnos el camino que pudo tomar la evolución desde aquellos elementos primordiales generativos hasta su remate en las especies hoy existentes. No obstante, la base que ahí nos han indicado merece toda consideración.

Estribando en la indicada idea de los antiguos filósofos, que, en cuanto al origen de los organismos, todo debe explicarse de la manera más natural posible, y de suerte que la Filosofía no admita ninguna intervención inmediata de Dios sino cuando las causas creadas no alcanzasen absolutamente; estribando, decimos, en esta idea, se ha tratado de desarrollar y detallar la teoría seminal de SAN AGUSTÍN y SANTO TOMÁS, y hacer de ella un sistema de transformismo (mutación de formas ó metamorfosis) sobre la base de la teoría de la estabilidad. Debemos guardarnos de confundir esta transformación, dentro de cada una de las especies, con la descendencia propia (interna), de la cual más adelante hablaremos [1].

Podríamos figurarnos el desarrollo paulatino de los gérmenes primordiales *específicamente distintos* hasta la perfección actual de cada especie, según la analogía del desarrollo embrional de cada individuo. Mas queda entonces por explicar cómo los individuos pudieron salvar su existencia *antes* de su perfección específica y separados del suelo maternal que les diera abrigo y alimento. Preséntansenos aquí dos maneras de orillar esta dificultad.

607. Algunos opinan que la determinada disparidad de las especies de plantas y animales no había todavía existido preformada en los gérmenes primitivos de las células primordiales, sino que éstas no poseían más que la disposición para producir la más ínfima escala de los organismos, y que después, andando los tiempos, á medida de las condiciones externas, y merced á un impulso transformativo debido á la voluntad de Dios, se originó en cada especie anterior el germen de la inmediatamente superior.—Los que así opinan conciben el origen de cada especie más perfecta á modo del origen de un huevo de la especie respectiva en el ovario de la especie respectivamente inferior, sin que ésta poseyese disposición alguna intrínseca para ser elevada á una potencia superior; de suerte que el ascenso á la forma cada vez más perfecta se atribuye exclusivamente á una especial intervención activa de Dios, la más apropiada á las nece-

[1] Este error se ha cometido á menudo; por ejemplo, en todos aquellos que encuentran la idea de descendencia en la que expone KANT en la *Crítica del juicio*, edición de Rosenkranz, páginas 317-320.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sidades generales de la naturaleza. No habría en esto milagro alguno, como no se llama tampoco milagro el que Dios, el Señor, conserve de presente las cosas, las habilite para obrar, y hasta coopere á la producción de nuevos individuos de modo conforme á su naturaleza. Así, pues, el primer huevo de una especie más perfecta que las anteriores se habría originado en el ovario de la inmediatamente inferior en perfección mediante el cambio de las disposiciones embrionales en su estado más primitivo. De todos modos, el nuevo germen se encontraría en las circunstancias más favorables á su ulterior desarrollo. Suélese designar siempre como "generación heterogénea„ ó "equívoca„ el caso de que un organismo de una especie engendrase un individuo de una nueva especie. Mas tal caso no habría tenido lugar, según la teoría en cuestión, en el sentido en que esos nombres son entendidos de los escritores modernos. Porque no sería ninguna "teoría de evolución según causas intrínsecas„, como KÖLLIKER llamó recientemente á la teoría de la generación equívoca, pues que la diferencia de la antigua y de la nueva especie no tendría su razón en lo interior de aquélla, sino en una intervención de Dios conforme al proceso genético del mundo (núm. 560). Sería, pues, una descendencia meramente extrínseca (descendencia *secundum quid*), y de por sí toda especie debería considerarse como estable.

608. Otros encuentran harto violenta la suposición de que el germen de un organismo de orden superior haya sido confiado á[1] organismo menos perfecto, á manera de un huevo de cuclillo, por lo cual creen deber suponer que la especie anterior haya poseído una *disposición* para desarrollar á la que fué más perfecta que ella. Este es el parecer del benemérito zoólogo inglés ST. GEORGE MIVART, entre otros [1], según él mismo nos dice por carta rectificando el error que cometimos en nuestras *Institutiones philosophiae naturalis*, donde le enumeramos entre los defensores propios de la teoría de la descendencia. Si se examina la cuestión manteniendo con rigor esta idea, se llega á encontrar la diferencia específica ya en todos los organismos precedentes, y ya en los gérmenes ó células primordiales [2]. "Las diferencias específicas, dicen los sostenedores de esta teoría, existían desde el principio; pero las especies perfectas debieron, por decirlo así, servir de tipo, pareciéndose por un lado, en las fases inferiores de su existencia primordial, á las especies imperfectas bajo el concepto morfológico y fisiológico, y distinguiéndose por otro de ellas esencialmente

[1] *The genesis of species*. London, 1870.—*Man and apes*. London, 1873.—*Lessons of Nature as manifested in mind and matter*. London, 1876.

[2] Cf. WIGAND, *La genealogía de las células primordiales, solución del problema de la descendencia*. Brunswick, 1874.

por llevar en sí la aptitud para elevarse á través de la escala graduada de los tipos superiores, *saltando* del uno al otro hasta su perfección específica, siempre acomodándose á las condiciones de vida resultantes del progreso evolutivo del mundo. Cada célula primordial llevaba ya en sus disposiciones embrionales el tipo de la especie acabada de la que había de ser progenitora. A la vez que estos antepasados directos de las especies superiores tenían en la economía de la naturaleza cierta significación independiente, á modo de especies propias, eran larvas de las formas perfectas que de ellas descienden.„ Según esta teoría, la producción de las diferencias específicas de parte de Dios quedaría concentrada en el punto de comienzo del proceso, mientras que, conforme á la otra de que hicimos mención, deberíamos distribuirla, por toda la duración de la evolución, en impulsos causales sin cuento [1].

Respecto de la teoría que acabamos de bosquejar, podría encontrarse una dificultad en la aserción de que la metamorfosis embrional, gracias á la cual un animal sin vértebras llegó á ser vertebrado, había existido como disposición exactamente perfeccionada en la célula primordial creada por Dios en el principio, y se transmitió después por herencia en estado latente á través de los largos períodos zoológicos, y no pasó á desplegarse en la realidad hasta cierta época. De haber sido así, podría parecer que la naturaleza había hecho arrastrar á sus criaturas un lastre pesado é inútil, mientras que tiene por costumbre no dotar á sus hijos sino cuando ha llegado el momento en que necesitan algún nuevo auxilio.

Debe responderse que esta dificultad sería grave solamente si nos figurásemos las disposiciones como realidades encajadas la una en la otra. Pero dado que, en la suposición de que se trata, las disposiciones han de existir á modo de *facultades*, que actúan de diferentes modos según la variedad de las circunstancias, no hay por qué hablar de involución ó sistema de alcachofa. ¿Qué lastre

[1] La teoría que sustenta el catedrático WIGAND no deja de tener varios puntos de contacto con la teoría expuesta arriba, mas no es tampoco congruente con ella. En la *Genealogía de las células primordiales*, WIGAND finge un mundo ideal, que llama *estado primordial*, anterior al estado actual del mundo, en el cual impera la transmisión hereditaria de los tipos peculiares á cada especie. «En aquel período, dice, se originó una célula primordial, que llevaba en sí potencialmente toda la existencia orgánica; esta célula primordial produjo, mediante generación heterogénea (descendencia), primero las células primordiales de los «reinos», aún faltas de determinación, las cuales produjeron á su vez las células primordiales de las «clases» y éstas las de los «órdenes», hasta que las células primordiales de las especies se originaron á manera de capullos del árbol genealógico; solamente estas células de las especies estaban llamadas á entrar en el mundo actual.» WIGAND, pues, hace originarse de la célula primordial indeterminada las especies de por sí estables, mediante *generación heterogénea* propiamente dicha, acentuando al mismo tiempo que las especies van partiéndose en variedades; con arreglo al principio de «transmutación» cree conciliar entre sí los tres más importantes ensayos de explicación corriente hoy día: la descendencia, la estabilidad y la variación universal.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

inútil ha de ser para el ternerito, por ejemplo, el poseer la facultad de hacerse salir en la frente dos cuernos? Desaparece por completo esa dificultad si se considera que en las condiciones de las formas inferiores la facultad evolutiva no yacía estéril aunque se manifestaba de modo distinto.

Las tentativas de explicación hasta ahora mencionadas no tienen que ver nada con la teoría de la descendencia, sino que se mueven enteramente en el terreno de la teoría de la estabilidad.

§ II

Teoría de la descendencia.

609. La *teoría de la descendencia*, que suele oponerse á la teoría de la estabilidad que acabamos de exponer, explica la afinidad ideal de los diferentes tipos del mundo orgánico afirmando que descienden genealógicamente de formas primitivas por todo concepto comunes á todas las especies ahora diferentes. La tesis: "La identidad de origen implica semejanza„, conviértese en esta otra: "La semejanza se funda en la identidad de origen„, y pártese del principio de que la afinidad ideal debe derivarse siempre de un enlace real genético.

Ya hemos hecho mención de las reminiscencias de esta teoría que se encuentran en la antigüedad.

En tiempos recientes encontramos en algunos exégetas cristianos, por ejemplo, en el benedictino CALMET, ideas análogas á la que se defiende en la teoría de la descendencia. Recordando la tradicional creencia de que ciertos animalillos nacen de la materia, aquél opina que en el principio no fueron creadas sino unas pocas especies de animales, de las que fueron desarrollándose las actuales especies diferentes [1].

Aun LINNEO y BUFFÓN se inclinan á ideas parecidas, si bien en lo esencial insisten en la disparidad y estabilidad originaria de todas las especies propiamente dichas [2].

Debemos distinguir bien á estos sabios de aquellos que en el

[1] «Minor profecto est quam pro opinione, primitivorum animantium numerus; neque enim genera omnia leporum, ranarum et felium Deum creasse opus fuerit. Commodo illa in certum numerum genera conversire possunt et ex uno derivari, ut homines temperamento, colore, figura, vultu, procritate varii inter se ab uno Adam et Eva.» (*Comment. liter. in libr. Veteris et Novi Testamenti.* Editio nova. Wirzeburgi, 1789, tomo I, pag. 62.)

[2] BUFFÓN, *Hist. natur.*, tomo IX (1761), pág. 148. LINNEO dice en sus *Amoenitates academicae* (1763, tomo VI, pág. 296): «Suspicio est quam diu fovi neque iam pro veritate indubia venditare audeo, sed per modum hypotheseos proponi, quód scilicet omnes species eiusdem generis ab initio unam constituerint speciem, sed postea per generationes hybridas propagatae sint.»

terreno del materialismo preludiaron la teoría de la descendencia en el siglo pasado. Como á uno de los primeros entre éstos puede citarse á DEMAILLET (TELLIAMED). Guiándose por la idea de que el reino orgánico no es más que el producto de las fuerzas inferiores de la naturaleza, sostiene, por ejemplo, que de peces volantes bien podían haberse originado aves que anidan en setos ó árboles [1].

Asimismo trató el famoso escéptico BONNET [2] de degradar el origen de todos los entes naturales á la misma uniformidad. No fué el autor de la naturaleza, afirma, quien dió á las mujeres el timbre agradable de su voz, sino éste es una consecuencia de la garrulidad mujeril. Renegando de toda tendencia teleológica, atribuye á todas las cosas, al más pequeño átomo y á la más grande estrella fija, vida y potencia generativa; de suerte que, por ejemplo, los planetas engendraron á sus satélites en el sentido propio de la palabra. Mas tarde se encuentran en las obras de DIDEROT pasajes que recuerdan la idea capital de la descendencia.

Por lo que hace á KANT, se dejó inducir en su período crítico, en el cual desafinó tantas veces, y sobre todo en la *Crítica del juicio* (1790) y en su *Antropología* (1798), á expresar sospechas de descendencia, opinando que la analogía de las formas corrobora la presunción de un parentesco real gracias á la procedencia de una madre primordial común y á la aproximación gradual de una especie de animales á otra [3].

No obstante, KANT no ha emitido como verdades seguras esta idea ni otra alguna, según la cual debía considerarse como posible que el chimpancé se hubiese ido desarrollando hasta alcanzar la perfección de la naturaleza humana; al contrario, ha designado como "aventura atrevida de la razón„ la empresa de presentar hipótesis de esta clase en forma rigurosamente científica.

610. A ningún otro que al poeta GOETHE se atribuye el mérito de haber acentuado la idea de la descendencia. La actitud precisa que GOETHE tomó en esta cuestión arroja alguna luz sobre el estado de toda ella, y especialmente sobre el modo de que el monismo que nos ocupa se apropie el nimbo de nombres célebres; séanos, pues, permitido examinarla más de cerca.

Es generalmente reconocido que GOETHE, adorador panteizante de la naturaleza, probó las fuerzas de su ingenio también en la indagación de las leyes morfológicas fundamentales de la estructura de los reinos de animales y plantas, ó sea en el establecimiento

[1] *Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français.* Amstardam, 1748.

[2] En su obra: *De la nature*, cuatro tomos, 1761.

[3] *Crítica del juicio*, pags. 78-81.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de las relaciones *ideales* de parentesco, discurriendo mucho sobre la transmutación y metamorfosis de las formas orgánicas, y sosteniendo que "el curso de la vida de las criaturas es una transformación continua, visible y palpable„. "La naturaleza, dice, no puede llegar á nada que quiera hacer sino sucesivamente. No da saltos. No podría, por ejemplo, hacer ningún caballo si no le precediesen todos los demás animales, en los que asciende como por una escala hasta la estructura del caballo. De esta suerte lo uno existe á causa del todo, y el todo á causa de lo uno por la razón misma de que lo uno es á la vez el todo.„ Respecto del toro fósil de Stuttgard, observa: "De todos modos, esa vieja criatura puede considerarse como una raza antes muy difatada y ahora extincta, de la cual tal vez desciendan el toro común y el indio.„ El objeto de su investigación es un tipo, un animal, una planta primordiales. Afirma, pues, que todos los vertebrados, incluso el hombre, han sido formados con arreglo "á un tipo común„. Este pensamiento mismo fué el que le hizo descubrir el *os intermaxillare* en el hombre; y habiéndolo descubierto, vió en este hueso una prueba nueva de que "el hombre es un pariente próximo de los animales„. Con que á muchos partidarios de la descendencia (Hæckel, Reuschle, G. Seidlitz, Kalischar, E. Krause y otros) les consta con seguridad dogmática que en las frases transcritas Goethe ha pensado, no ya en un parentesco ideal, sino en una descendencia efectiva, en un *parentesco de consanguinidad*. Otros empero (Helmholtz, Oscar, Schmidt, Kossmann, Wigand, J. Th. Cattie) opinan que el célebre poeta, al hablar de las transformaciones, evoluciones, etcétera, de un tipo, no ha entendido más que las *mutaciones de la idea y del plan de construcción* que es lícito suponer para diferentes formas de vegetales y animales. No se echan, en efecto, de menos pasajes en las obras del poeta que parecen comprobar la exactitud de este dictamen. En el coloquio con Martins, por ejemplo, dice: "Originâronse los hombres por la omnipotencia de Dios donde quiera que el suelo lo permitía, y tal vez primero en las alturas. Admitir *que* esto sucedió, me parece razonable, mas meditar *cómo* sucedió téngolo por ocupación inútil, que debemos abandonar á los que gusten de gastar su tiempo en problemas irresolubles no teniendo que hacer cosa de más provecho [1]„. Hæckel y consocios deberían, por lo tanto, reconocer por lo menos, como lo hace Sachs [2], lo vago é inconsecuente de la metamorfosis de Goethe diciendo que "es de tenerse á mitad del camino hacia el principio de descendencia„. En ningún caso deberían reclamar al poeta como

[1] *Colloquien de Eckermann con Goethe*, tomo I, pág. 21.
[2] *Historia de la Botánica*. Munich, 1886, págs. 162 y siguientes.

indudable teórico descendentista y autoridad que venga en apoyo de su sistema. Y aunque Goethe haya acariciado ideas de descendencia, lo hacía sin salir del terreno panteístico en que se había colocado en cuanto filósofo, y, de consiguiente, preso en un error diametralmente opuesto al monismo mecánico.

Parece que también Herder fué excitado por el ejemplo de Goethe á dedicar especial atención á las supuestas relaciones de parentesco que abrazan toda la naturaleza. Dado el criterio deísta-panteístico de este escritor, no sorprende leer en sus *Ideas filosóficas* algunos apotegmas que dan lugar á los partidarios de la doctrina en cuestión á interpretarlas en favor de ella [1].

614. Pierre Monet de Lamarck anticipó la teoría de descendencia en el sentido íntegro de Darwin y Hæckel, ó sea con colorido materialista crudo, pues en su *Zoología filosófica* (1809) enseña una descendencia efectiva; de manera que emprende resolver los más graves problemas de la vida humana desde el punto de vista zoológico. He aquí por qué Hæckel ve en el atrevimiento de Lamarck una "hazaña de ingenio admirable„. Lamarck enseña, en resumen, que el *uso* fué el que hizo desarrollarse los órganos. De esta suerte, las membranas interdigitales de las aves acuáticas se formaron por continuadas tentativas de nadar, y las zancas del avestruz á fuerza de dar zancadas; el cuello largo de la girafa se formó irguiéndose el animal muchas veces hacia hojas de árboles de copa muy alta.

Dos decenios más tarde, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire trató de volver por las ideas de Lamarck contra Cuvier, si bien puso los más importantes procesos de la metamorfosis, no en el estado acabado de los animales, sino en la vida embrional.

Más suerte que en la ciencia natural tuvo en aquella sazón el pensamiento de la descendencia en la filosofía alemana en razón de panteística. Fué en particular Schelling quien aplicó la idea evolucionista de Fichte á la naturaleza, en la cual veía, como en la causa de todos los fenómenos, una fecundidad infinita, una fuerza aceleratriz manifestada en la serie interminable de productos singulares en los que la actividad de la naturaleza está como impedida ó retardada. Por este modo toda la naturaleza es un génesis infinito, una evolución permanente y viva.

Encontramos ideas parecidas en Hegel: "Lo lógico, dice, se vuelve naturaleza, y la naturaleza espíritu. La esencia del universo, oculta y secreta en un principio, debe desplegarse para llegar á tener conciencia de sí mismo y gozarse. La naturaleza es

[1] Esta tarea poco grata acometió particularmente Federico de Berrebach en la obrita *Herder, precursor de Darwin*. Berlín, 1877.

un sistema de escalones de los cuales el uno procede con necesidad del otro, siendo el superior la verdad del inferior.„

Es natural que las ideas de SCHELLING y HEGEL hayan sazonado pensamientos que suenan á descendencia en muchos sabios alemanes que fraternizaban con el panteísmo alemán [1].

En el terreno puramente científico-natural, CARLOS ERNST VON BAER se presentó en los decenios tercero y cuarto como fundador de la historia moderna de la generación y evolución. A este célebre naturalista reclaman para sí, sin más examen, los teóricos de la descendencia. Pero la verdad es solamente que tuvo por posible que las especies de animales descendieran unas de otras dentro de ciertos límites, sin oponerse en el fondo á la teoría de estabilidad.

Entre los precursores ingleses de DARWIN deben enumerarse W. C. WELLS (1813), PATRICK MATTHEW (1831), y particularmente una obra que salió en 1844, sin nombre de autor, bajo el título *Vestiges of the Natural History of creation*, que parece haber sido escrita por cierta Miss ROB. CHAMBERS. Este ensayo, tan grandioso en el plan como superficial en la ejecución, consiste en introducir todas las cosas del mundo en un único y espontáneo proceso de evolución. En cuanto al hombre, la autora estimó que se formó de un monstruo colosal de la clase de las ranas, gracias á una transformación que lo ennobleció y espiritualizó. Las diez ediciones que de este libro se hicieron en pocos años, demuestran que en Inglaterra estaba preparado el terreno para divulgar el sistema moderno del materialismo tal como fué creado por DARWIN.

También en Alemania el materialismo práctico había invadido y conquistado capas de la sociedad cada vez más amplias merced á la incredulidad, acrecentándose de día en día la necesidad de fundar sobre cimientos más profundos este linaje de tendencias. Numerosos sabios, á saber, CARLOS VOGT, LUIS BÜCHNER, MOLESCHOTT, BRONN, COTTA, SCHAAFFHAUSEN, SCHLEIDEN, UNGER, NÄGELI, BRAUN, VICTOR CARUS, GUSTAVO JÄGER, H. BAUMGÄRTNER y otros iban con la corriente materialista, ora á sabiendas, ora sin darse cuenta de ello.

En Francia esta tendencia halló sus representantes en GEOFFROY SAINT-HILAIRE el Joven, NANDIN, LECOCQ y otros.

Sin embargo, en Inglaterra fué donde por primera vez se acertó á pronunciar la palabra que hubo de hacer fortuna. Ya en 1852 el

[1] Particularmente OKEN (*Naturlehre*. Leipzig, 1801), el botánico TREVIZANUS (*Biologie y Filosofía de la naturaleza animada*, 1803), OKEN (*Filosofía Natural*. Jena, 1810), el botánico austriaco TRATTINIK JACOBO KELP (*Bosquejos de una historia de la evolución y sistema natural de los animales europeos*); en los anatómicos CHRISTIAN PANDER y D'ALTON, el suizo F. J. HUBI (*La tierra considerada como organismo, ó líneas fundamentales de un sistema universal de la naturaleza*).

filósofo HERBERT SPENCER supuso la descendencia mecánica tratando de explicarla mediante la supervivencia de lo más apto *(survival of the fittest)*. Tres años más tarde, el físico BADEN POWELL insistió con decisión en la necesidad de concebir el origen de las especies como proceso de evolución. De modo parecido pensaban otros sabios, como A. RUSSELL WALLACE.

CHARLES DARWIN (nació en 1809), pertrechado de una abundancia asombrosa de conocimientos relativos á los pormenores de la ciencia, se apoderó de la idea de su maestro SPENCER y logró poner en movimiento el alud.

La palabra mágica que electrizó al mundo no fué, con todo, nueva, sino una harto conocida y trivial: "¡Lucha por la existencia!„

612. ¿Cuándo y dónde no se había hablado ya de la lucha de la vida? GOETHE la describe con las palabras siguientes: "La naturaleza llena todos los espacios con su fecundidad inmensa. Contemplemos solamente nuestra tierra. Todo lo que llamamos malo y desastroso, procede de que no puede dar lugar á todo lo que nace, ni menos asegurarle duración. Todo ente que nace, busca sitio y desea durar; por esto echa de su sitio á otro y abrevia su duración [2].„ "Todos los seres están reñidos entre sí, escribe HERDER, porque todos están acosados, teniendo que guardar su pellejo y buscar con qué vivir. ¿Por qué lo hizo así la naturaleza? ¿Por qué apiñó las criaturas de ese modo? Porque quiso producir el mayor y más variado número de vivientes en el espacio más reducido, donde el uno pueda vencer al otro, y solamente por el equilibrio de las fuerzas se haga la paz en la creación. Cada especie cuida de sí misma como si ella fuese la única; pero á su lado hay otra que la limita, y solamente en esta relación de especies opuestas la creadora [3] halló el medio preciso para conservar el todo.„ El antiguo griego EMPÉDOCLES ya había hecho nacer el mundo del antagonismo de las cosas.

Pero la frase no había tenido nunca tal efecto como en la boca de DARWIN.

En Inglaterra, este "pensamiento belicoso„ había servido ya á menudo para establecer teorías sociales y políticas merced á la concepción empírico-realista de la vida práctica del hombre que allí imperaba desde la época de BACON. Así como HOBBES había buscado en la guerra de todos contra todos el origen y el princi-

[1] *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London, 1859.

[2] *Apotegmas en prosa*. Edición de 1853, tomo III, pág. 317.

[3] Entiéndase: la naturaleza. —(*Advertencia de la Traducción*.

pio de la vida de los Estados, los economistas nacionales ADAM SMITH y MALTHUS habían establecido una teoría de producción y población excesivas, en la cual aquella "guerra„ hace el papel principal bajo el nombre de "libre concurrencia„. DARWIN mismo reconoce haber recibido poderosos impulsos de esta parte. Luego, cuando el geólogo LYELL hubo asegurado con sus millares de millones de años la duración necesaria para que una multitud asombrosa de especies orgánicas se fueran originando de algunas formas primordiales, DARWIN pudo transportar el gran principio de la concurrencia al terreno de los seres orgánicos. Cuidó de recomendar su idea principalmente recordando al criador de ganado, quien podía dotar los organismos de ciertas propiedades peculiares mediante sabia elección de las parejas. No hablaba, pues, como su maestro SPENCER, de la "supervivencia de lo más apto„, sino de la "selección natural„ *(natural selection)*.

613. Según advertimos, la semilla esparcida por el inglés cayó en tierra harto feraz. Mas el que se desplegase en ella con fecundidad sin igual no se debió tanto al término felizmente escogido, "lucha por la existencia„, ni al paralelismo trazado entre la "selección„ natural y artificial, como al material estupendo de pruebas é ilustraciones científicas con el cual DARWIN entró en la liza.

El oleaje del movimiento suscitado por DARWIN se hizo sentir en casi todos los países del mundo. En Inglaterra, el geólogo LYELL, el anatomista OWEN, el fisiólogo HUXLEY, el zoólogo WALLACE, los arqueólogos LUBBOCK y E. B. TYLOR, el botánico Jos. HOOKER, los físicos GROVE y TYNDALL, el entomólogo BATES, los psicólogos AL. BAIN y LEWES, el embriólogo RAY LENCASTER y otros sabios notables, volvieron por el darwinismo con todos sus bríos. Los más celosos partidarios americanos de la teoría de la descendencia son los botánicos ASA GRAY, el psicólogo JOHN FISKA; en Francia la defendieron EDGAR QUINET, E. FERRIÈRE, A. DUPONT, GIARD, MARTINS, CLARAPÈDE; en Italia, ACHILLE QUADRI, G. OMBONI y algunos otros. En ningún país, empero, el darwinismo produjo efectos tan hondos como en *Alemania;* de suerte que sería prolijo enumerar todos los sostenedores alemanes de la descendencia. No obstante, son exageraciones palpables aserciones como éstas que aventuró HÆCKEL en una de sus obras recientes: "Al menos las nueve décimas partes de todos los zoólogos y botánicos residentes en Europa, y los morfólogos casi sin excepción, son partidarios de la teoría de la descendencia.. "La literatura zoológica y botánica moderna, y particularmente toda nuestra literatura morfológica, está ya penetrada tan completa y profundamente de la teoría de la descendencia, y las ideas filogenéticas fundamentales son consideradas ya como instrumentos tan

certeros é indispensables de la investigación, que ningún hombre será parte á arrojarlos de los talleres de la Ciencia [1]„. El catedrático jenense se permite la treta de establecer la alternativa de: ó creación sobrenatural, ó evolución natural; y luego hace cuenta que son partidarios de la teoría darwinista todos los sabios que no hacen entrar en la existencia las diversas especies *perfectas* por un acto sobrenatural de creación. De esa manera sería posible enumerar entre los darwinistas hasta á SAN AGUSTÍN y SANTO TOMÁS DE AQUINO, y á los demás filósofos antiguos, y á todos los que han reconocido en las cosas cualquiera evolución natural.

Los partidarios de la teoría de la descendencia no están acordes acerca de si la comunidad de origen se extiende á *todos* los organismos, ó si en última instancia es preciso admitir varias estirpes primordiales; ó con otros términos: si la genealogía de los organismos es monofilética ó polifilética. En general, no será posible alegar ningún punto de importancia principal donde no se manifiesten las más discordantes tendencias.

614. La cuestión más importante es, sin duda, la de la *razón ó principio fundamental* al cual se ajustó la descendencia.

Respecto de este problema, es preciso distinguir dos clases de teóricos de la descendencia. Mientras que los unos explican el enlace efectivo de las formas por *transmutación* paulatina, por alteraciones continuas, otros suponen que se ha verificado una *transición súbita*, un repentino *cambio de cuño*, así como nace de la oruga una mariposa como ser de orden superior. Divídese, pues, la teoría de la descendencia en la *teoría de la transmutación*, sobre la cual pronto hemos de decir algo, y en la teoría de la *generación heterogénea*.

No se debe confundir la teoría de la generación heterogénea con aquella teoría que admite una especie de transformación dentro de las especies de suyo estables (núms. 606 y siguientes). Allí donde impera generación heterogénea (en el sentido moderno de la palabra), las transiciones de una especie á otra se verifican sin auxilio de ningún impulso metafísico, de tal suerte que la especie nueva es realmente distinta de la antigua, en lo cual consiste precisamente el postulado de *toda* teoría de descendencia.

Vaga y desteñida se presentó la idea de una descendencia mediante generación heterogénea en varios autores de fecha antigua. Tal apareció también en la obra arriba citada: *Vestiges of the Natural History of Creation*. A los primeros que le dieron forma más precisa, pertenece sin duda A. SCHOPENHAUER.

SCHOPENHAUER supuso en su "voluntad del mundo„ (en la natu-

[1] *Ciencia libre y enseñanza libre*. Stuttgard, 1878, págs. 5 y 66.

raleza) un anhelo generador (*virtus prolifica*), cuya eficacia (tal vez conforme á la ley de MARIOTTE) es acrecentada por toda causa que se le opone; en circunstancias normales se contenta con la generación univoca; pero en cuanto ésta es impedida por un acrecentamiento de las causas antagónicas, la presión resultante presta á la virtud prolifica tal fuerza que es capaz de acometer la generación equívoca. "Esta (entiéndase la generación equívoca), dice SCHOPENHAUER, no puede ya concebirse en los escalones supremos del reino de los animales tal como se presenta en los ínfimos; jamás puede la forma del león, del lobo, del elefante, del mono, y menos la del hombre, haberse originado á manera de los mezquinos infusorios, ni haber salido tal vez directamente de cieno de mar calentado por el sol, ó de masas orgánicas en putrefacción, sino que su origen sólo puede concebirse como *generatio in utero heterogeneo*, y de consiguiente de forma que del útero, ó mejor dicho, del huevo de una pareja de animales singularmente favorecida, habiéndose acumulado y acrecentado precisamente en ella la fuerza vital de su especie durante el tiempo que había estado estancada por no importa qué circunstancias, luego, en época y hora faustas, y merced á la excelente conjunción de los planetas y al concurso de todos los influjos de la atmósfera, tierra y astros, saliera excepcionalmente, no ya su igual, sino una forma que, con serle afín, es un grado más perfecta que ella; de modo que por esa vez aquella pareja engendró, no un individuo, sino una especie. Es natural que sucesos de esta especie no pudieron verificarse sino después que los más ínfimos animales hubieron logrado subir á la luz de la vida mediante la ordinaria generación equívoca de la podredumbre orgánica ó del tejido celular de plantas vivas, como primeros nuncios y aposentadores de los linajes venideros de animales [1]."

Esta misma idea de la generación heterogénea es sostenida por naturalistas insignes. "No nos parece inverosímil, dice K. E. VON BAER, que ciertas formas del proceso evolutivo, cuales son la metamorfosis, el cambio de generación, la generación equívoca, que ahora no se observan ya sino en los organismos inferiores, y conducen, unas más y otras menos, á la formación primitiva, *han sido más eficaces* en otros períodos y han conducido más á menudo que ahora á nuevos modos de formación [2]." KÖLLIKER [3] se declara igualmente partidario de "una generación heterogénea debida á causas internas," partiendo de la idea de que, "bajo la

[1] *Parerga y Paralipómena*, tercera edición, 1874, tomo II, pág. 182.
[2] *Estudios*, tomo II, pág. 416.
[3] *La teoría darviniana sobre la creación*. Leipzig, 1864.

influencia de una ley universal de formación, las criaturas producen otras desemejantes de gérmenes por ellas engendrados". De igual suerte, OSWALD HEER enseña en su "teoría de trueque de cuño (*Umprägungstheorie*)", que cierto impulso permutativo interno habilita al germen para producir un individuo específicamente diferente, pasando de una á otra especie de repente y como por salto. Según ENRIQUE BAUMGÆRTNER, la transformación repentina no se verifica en individuos acabados, sino "se efectúa una mutación de tipos mediante metamorfosis germinal", opinión que este autor manifestó antes que DARWIN. Otros sabios que aplauden una descendencia á saltos y tránsitos repentinos, derivándola de una tendencia evolutiva intrínseca, son los físicos WILLIAM THOMSON y TAIT, el geólogo NICHOLSON, el botánico JORGE HENSLOW, el americano ASA GRAY, los franceses MILNE-EDWARDS y ARMAND DAVID, y los alemanes SEMPER, HIS, GOETHE y HENKE.

Más adelante habremos de discutir las *razones* en que se apoyan los defensores de una transformación brusca, y que son, por una parte, la supuesta imposibilidad de aceptar toda teoría de *estabilidad* cualquiera que sea, y por otra la disonancia que existe entre los hechos naturales y la teoría de una transformación *continua*. Para hacer más creíble el proceso de la transformación repentina se citan los conocidos fenómenos del *cambio de generación* y del dimorfismo, así como los vestigios que parecen demostrar que en el período terciario antiguo y medio los organismos se transformaban con más facilidad que ahora [1].

615. La *teoría de transmutación*, ó teoría de la transformación paulatina, explica la descendencia, suponiendo que es efecto de la adición de desviaciones mínimas. Sus heraldos dicen que estriba en las leyes naturales hoy vigentes, las cuales no muestran tránsitos violentos, pero sí transformaciones paulatinas. El conocido círculo del huevo á la gallina y de la gallina al huevo, lo han combatido diciendo que no hay allí ningún círculo, sino una espiral continua. La gallina que procede del huevo, es parecida á la que lo puso; pero no es totalmente igual á ella, sino que se dis-

[1] K. E. VON BAER muestra en sus *Estudios científicos naturales* (cap. V, pág. 384-434) "que de ningún modo la Paleontología ha demostrado que las formas primitivas se hayan originado por metamorfosis paulatinas, sino más bien que las formas primitivas que llamamos tipos parecen haberse presentado sin tránsitos semejantes. Por ejemplo, los tipos de los moluscos, radiarios, artrópodos, y aun de los vertebrados, aparecen sin haber pasado por otras formas que nos sea posible señalar." (*Loc. cit.*, pág. 433.) "Debemos reconocer que la transformabilidad que mostró en la última parte del período terciario algunas transformaciones de poca monta, y otras más considerables en el principio del mismo período, puede haber producido efectos aún mucho más sorprendentes cuando hizo, como es probable, á las fieras convertirse en reptiles y aves, ó dejar una especie transformarse en otra. Asimismo me parece, sin que pueda demostrarlo, que la generación primitiva ha obrado más poderosamente antes que ahora." (*Loc. cit.*, pág. 436.)

tingue de ella un poquito, como lo puede atestiguar, dice G. Jæger, cualquier aldeano que conoce sus gallinas. Tendríamos, pues, que concebir el origen de la nueva especie, no como un proceso repentino, sino como un pasar lento y nunca interrumpido de una forma á otra. Pasos mínimos y espacios de tiempo máximos: hé aquí las dos fórmulas mágicas, como se expresa D. F. Strauss, mediante las cuales la ciencia natural moderna resuelve los enigmas del universo, ó las dos ganzúas que le abren todas las puertas del modo más natural.

Hay quien pretende descubrir un preludio de la teoría de transmutación en Heráclito, el obscuro efesio, en el *fieri* perpetuo (πάντα ῥεῖ). En efecto, esta teoría es demasiado afín á todos los sistemas materialistas y panteístas para que no sea fácil rastrear vestigios suyos en cada siglo. De parte de la ciencia natural, Lamarck fué el primero (1820) que sustentó con decisión el "origen paulatino,; según él, toda la exuberancia del mundo orgánico se originó solamente gracias á la alteración de las condiciones externas de la vida, y en particular al uso ó no uso de determinados órganos. Casi lo mismo enseñaba Geoffroy Saint-Hilaire, el conocido adversario de Cuvier (1828), sólo que acentuaba más la influencia de la atmósfera, y en general del mundo externo (*monde ambiant*). Mas quien logró poner el tema en la orden del día fué Carlos Darwin (1859).

616. Antes de entrar en la discusión de la teoría de transmutación en el sentido de Darwin, que es puramente mecanista, debemos advertir que no toda teoría de transmutación es de por sí y necesariamente mecanística. Porque la transmutación continua podría haberse verificado de dos modos: ó como verdadera evolución, ó sea como efecto de una necesidad intrínseca encaminada á su fin (núm. 553), ó como adición de desviaciones fortuitas, ó sea como resultado de diversos influjos independientes entre sí. Los defensores de la teoría en este último sentido se encuentran en el terreno del monismo mecánico, pues que no quieren ningún principio de evolución interno, sino hacen originarse las desviaciones mínimas por vía puramente mecánica y según las reglas del acaso. Tomada en el otro sentido, la teoría de la transmutación se acerca, en cuanto al principio en que descansa, á la teoría de la descendencia que arriba hemos discutido, sólo que admite transiciones *paulatinas* allí donde ésta supone *saltos*. Dado lo insignificante que es esta diferencia, se concibe que respecto de algunos sabios de los que se han declarado partidarios de un principio interno de evolución (como sucede en los pensadores panteístas, los estoicos, Escoto Erígena, Jordán Bruno, y en algunos naturalistas como Asenasy) no es posible hacer constar si su pensamiento se refería á la transmutación paulatina ó á la descendencia repentina. Como quiera que esto sea, importa tener presente que la idea de la transmutación no es desde luego conforme á su concepción *mecanística* corriente.

Estos defensores de la evolución continua, pues, convienen con los abogados de la descendencia á saltos ó cambios violentos (y se entiende también con los partidarios de la teoría de la estabilidad) en suponer en los seres naturales un impulso formativo interno, un agente que tiende á un fin, diciendo en apoyo de su teoría que por un lado el sistema natural no puede hallar una explicación suficiente en orígenes puramente mecánicos y abandonados al acaso, y que, por otro, el hecho de la continuidad típica y temporal de especies próximamente afines muestra la posibilidad, y dado que la naturaleza nunca hace saltos, aún la existencia efectiva de un enlace genético establecido por la vía de la transformación sistemática y paulatina.

617. La *teoría mecanística* cree, según ya hemos advertido, poder pasarse sin principio alguno evolutivo interno que explique la descendencia, y hace efectuarse la transmutación paulatina por las causas mecánicas gobernadas por el acaso. Quedando fuera todo momento telcológico, esto es, "toda referencia á cosa futura, y que haya de ser,, todo ha de haber llevado á cabo sus mutaciones por sendas puramente mecánicas y casualmente entrelazadas, de suerte que la organización sea el producto de cierto número de leyes de movimiento que obran de modo mecánico, ó sea á ciegas y sin enderezarse á fin alguno. Alteración de la cualidad ó combinación de las condiciones externas de la existencia dan lugar á mutaciones; por casualidad los organismos reciben tales propiedades cuales corresponden á la situación alterada, y aprovechan, por tanto, á los que las disfrutan para conservar su existencia. Toda vez que no hay sitio para todo, aquellos seres que por casualidad se han rezagado deben ceder su lugar á los favorecidos y sucumbir. Luego cuando se pregunta: ¿por qué *existe* precisamente esta forma de organismos?, respóndese: por ser posible ésta lo mismo que un número infinito de otras. ¡Y cuando se sigue preguntando: ¿por qué se presenta esta forma como especie, como tipo delineado?, contestan: porque el número infinito de las formas intermedias antiguamente existentes no pudo existir al mismo tiempo que los demás á consecuencia de circunstancias que el acaso hizo sobrevenir. Y, por último, cuando se pregunta: ¿por qué tiene esa forma ésta ó aquella propiedad?, la respuesta es: porque fué más apta que ninguna otra para la continuación de la existencia.

Darwin, con su teoría de selección, ha colocado esta concep-

ción sobre el candelabro de la conciencia contemporánea. A la "lucha por la existencia„, "al principio de concurrencia„ ó á "la competencia por las condiciones de existencia„, que ya desde bastante tiempo estaba erigida en columna fundamental de la Sociología materialista, fué á la que apeló para explicar también el origen de los organismos, entrando en una vía ya familiar al mundo.

El punto de partida de la teoría darwinista lo constituye, según brevemente indicamos arriba, el hecho conocido tiempo ha, de que tanto animales como plantas pueden ser sometidos por el hombre, dentro de ciertos límites, á una cría artificial. Así como el criador de ganado aprovecha variaciones espontáneas para conseguir una raza ó variedad determinada apareando siempre individuos de la misma casta, por ejemplo, para conservar cierta forma del cuello ó de la cola en los descendientes de una pareja de palomas, DARWIN afirma que del mismo modo también en la naturaleza libre se ha verificado, con arreglo á circunstancias fortuitas, semejante selección y propagación continuada dentro de una misma variedad de animales, cuyo resultado fué por fin una nueva especie hereditaria. La lucha por la conservación del individuo, la selección sexual, la sociabilidad y la transmisión hereditaria constituyen, según DARWIN, las condiciones de la mutación. Todo lo cual debemos figurarnos como *puramente mecánico y exento de toda tendencia á un fin*. No puede dudarse que el darwinismo, conforme al pensamiento de su inventor, "descansa exclusivamente en el azar más ciego y en la cooperación más indiferente de las fuerzas naturales„ [1]. En el caso que tropecemos con dificultades en este modo de explicar la afinidad de las especies, DARWIN nos ofrece un recurso suficiente en los "espacios por demás largos„. En cuanto no alcanzan ya tampoco éstos, ó dígase, cuando se trata de pasar por encima de contradicciones, viene á ayudarnos "nuestra ignorancia, que excede á todo lo imaginable„. "Ni en uno sólo de cien casos debemos afirmar, dice DARWIN, que conozcamos la causa que hizo mudarse á esta ó aquella parte [2]„. Mas aún, no sabemos nada absolutamente acerca de las causas que ocasionan alteraciones insignificantes ó diferencias individuales [3]. Extraña algún tanto el que la teoría darwinista no haga efectuarse la transformación paulatina sin admitir ningún punto de interrupción, sino que la liga al cambio de las generaciones.

Erraría, sin embargo, quien quisiera tener al darwinismo por la teoría de descendencia única posible, pues el mérito de DARWIN

[1] L. BUCHNER, *Seis conferencias sobre la teoría darwiniana*, 1868, pág. 122.
[2] *Origen de las especies*, pág. 130 (en la traducción alemana).
[3] *Ibid.*, pág. 227.

consiste, según advirtió una vez VIRCHOW, "en llenar de presunciones las lagunas de nuestro saber„.

Demasiado seductora, pues, fué la tentación de llenar los huecos con otras presunciones. "El darwinismo, dice WIGAND en algún lugar, es una verdadera maraña de teorías, semejante á la que alguna vez forman los ratones entrelazando los rabos hasta no poderlos ya desenmarañar. Amén de la teoría de la selección, no es difícil enumerar otras diez. La doctrina de DARWIN, tal como se presenta en sus representantes, no aparece de ningún modo como teoría que pueda formularse de modo determinado, sino como un oleaje turbio é inquieto de toda suerte de ocurrencias subjetivas.„ La variedad más conocida del darwinismo es la "ley de la emigración„, lanzada á los vientos por LEOPOLDO VON BUCH [1] y recogida por MAURICIO WAGENER, según la cual el *aislamiento* de un individuo ó pareja en todos los organismos que se propagan cruzándose es la condición mecánica, y de consiguiente la ocasión próxima de que (evitándose la mezcla y la reincidencia) se origine una nueva forma típica„. No obstante, se concede generalmente que por ponerse en relieve tal ó cual circunstancia mecánica no se altera en lo más mínimo el carácter esencial de la teoría en cuestión.

Ya nos hemos hecho presentes los tres postulados del monismo mecánico conforme á su gradación: descendencia; si descendencia, transmutación paulatina; y si transmutación, transmutación puramente mecánica dirigida por el acaso.

§ II

La descendencia no es ningún postulado científico.

618. A la idea "llamada á conmover el mundo„ de la teoría de la descendencia mecánica monista tenemos que echarle en cara tres cosas: 1.ª La descendencia no es, ni con mucho, ningún postulado científico. 2.ª Aunque lo fuera, los hechos que presenta la naturaleza no consienten pensar en ninguna transformación continua. 3.ª Y aun cuando se hubiera verificado una transmutación paulatina, no alcanzaría, ni con mucho, á explicar los fenómenos de la naturaleza una transformación abandonada á las causas puramente mecánicas y á los caprichos del acaso. Con estos tres puntos tenemos marcado el camino que vamos á seguir en la discusión.

[1] En su libro *Descripción física de las islas Canarias*, 1825.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

¿Es, en efecto, *necesario* que las diferentes especies se hayan ido originando una de otra? Esta es la pregunta preliminar, á la cual contestan con un sí categórico los partidarios de la teoría mecanística del origen de los organismos. A lo que nosotros entendemos, las pruebas de este aserto deberían de tomarse de la más detenida contemplación de la naturaleza, pues que sería difícil demostrar *a priori* que las muchas clases de la Flora y Fauna no pueden haberse originado sino por modo genético efectivo y de una estirpe común.

Mas ello es que el monismo mecanista pretende poseer realmente estas pruebas.

"Es claro, dice HAECKEL, que no será posible jamás demostrar la teoría de la descendencia si para ello no alcanzan todavía las pruebas hasta hoy reunidas... Todos los fenómenos generales de la Morfología y Fisiología, de la Corología y Ecología, de la Ontogenia y Paleontología, no pueden explicarse ni reducirse á causas sencillas y mecánicas sino recurriendo á la teoría de la descendencia... Pues, ¿en qué parte del mundo hemos de hallar todavía hecho alguno que hable más alto y claro á favor de la verdad del transformismo, que los hechos suministrados por la Morfología y Fisiología comparadas, los hechos de los órganos rudimentarios y del desarrollo embrional, los hechos de la putrefacción y de la difusión geográfica de los organismos, en suma, los hechos todos de los diferentes terrenos biológicos"[2]. Antes de examinar de cerca esas pruebas recordemos que no toda doctrina transformista se muestra tan irreconciliable con la teoría de la estabilidad. La transformación *dentro de* cada especie (y de consiguiente una descendencia en un sentido muy impropio de la palabra, y que mejor diríamos variabilidad) es muy compatible con la estabilidad. Ahora vamos á dejar que hablen los adversarios.

619. La primera de esas pruebas se refiere á la *continuidad de origen*, al *progreso* de lo imperfecto á lo perfecto, de lo simple á lo compuesto, el que se observa dentro de la serie de las formas de plantas y animales coexistentes. ARISTÓTELES había ya indicado este progreso. Según él, la naturaleza, en cuanto es un todo, es un vencimiento sucesivo de la materia, una representación cada vez más acabada de una tendencia interna, siendo, en cuanto á la intención, lo primero aquello que, según el origen en el tiempo, es lo último[3]. El progreso indicado se muestra, según observa WIGAND, particularmente entre los dos tipos principales de ambos reinos (algas y hongos, musgos, criptógamos vesiculares, gimnospermas, angiospermas, infusorios, corales, estrellas de mar, lombrices, insectos, moluscos, vertebrados). Algo menos distinto aparece entre las clases subordinadas dentro de los principales tipos, y aun se vuelve más borroso en las divisiones de afinidad todavía más estrechas[1]. Por si la Flora y Fauna de la edad presente muestra todavía lagunas demasiado grandes, se las va llenando más y más con hallazgos paleontológicos.

Después se afirma que el naturalista, acostumbrado á presuponer siempre un nexo directo, un lazo que una la causa al efecto en todos los fenómenos, no puede de manera alguna figurarse las formas orgánicas que han sucedido unas á otras andando el tiempo, como independientes y desunidas entre sí, y como si cada una de ellas hubiera llovido del cielo. Y así como hay continuidad en el tiempo, la hay también en el *espacio*. Vemos que, por regla general, cada grupo sistemático posee un terreno coherente por el que se ha ido difundiendo. De este hecho parece poder inferirse que cada grupo, circunscrito en cuanto al terreno que habita, es á la vez una unidad genealógica y que debe tener un origen común. Agréguese á esto el que, conforme á una ley natural observada en todas partes, organismos nuevos no se originan sino en lo interior de otros ya existentes *(omne vivens ex ovo)*, y ésta, dicen, es la razón que nos fuerza á suponer que cada especie tenga su origen en el ovario de otra menos perfecta.

Al concebir las cosas de esa manera no se ha reparado en que aquel progreso, que no puede negarse en cuanto á las líneas generales, alterna en los pormenores muy á menudo con paradas y regresos, y que, de consiguiente, no se debe desde luego considerar cada miembro de la serie como un grado superior de desarrollo respecto del que le precede. Verdad es que los peces precedieron á los anfibios y reptiles, y éstos á su vez á las aves y mamíferos, cosa muy natural dado lo que iba progresando el esclarecimiento de las condiciones telúricas. Verdad es también que los hallazgos paleontológicos (hoy es ya otra vez dudoso si fué así en el período terciario antiguo y medio, circunstancia que tanto pesa para K. E. VON BAER) muestran una *sucesión* que no opone dificultades positivas á distribuirlos por tiempos distintos, y en general llenan vacíos del sistema de manera apreciable. Mas en cuanto llegamos á los animales sin vértebras se interrumpe la gradación. Los cefalópodos aparecen harto pronto, según K. E. VON BAER, ya

[1] *Ciencia libre y enseñanza libre*. Stuttgard, 1878, págs. 14 y 16.

[2] Tib. IX *Metaph.*, cap. VIII, 1050, a. 7; *De part. anim.*, lib. II, cap. I, 646, a. 25.—Si, como parece, ZELLER (*Filosofía de los griegos*, II, II, p. 451) encuentra en este lugar algo que suene á descendencia, creemos que su oído, demasiado fino, le hace oír cosas que no existen.

[3] Ejemplo los monotremos que forman el tránsito de los mamíferos á las aves, pues sus mandíbulas son á manera del pico del pato y tienen cloaca.—(*Advertencia de la Traducción.*)

en la mitad del período silúrico, y antes que los caracoles y verdaderas conchas, si bien deben ser considerados como mucho más perfectos por los zoólogos, puesto que tienen un cerebro compuesto y una cabeza bien separada del tronco. Tampoco los trilobitas son de construcción tan sencilla como debiera esperarse, como que son los primeros artrópodos. Sabido es que BARRANDE [1] ha obtenido en sus estudios sobre el período silúrico resultados que son otros tantos obstáculos, y muy graves, puestos á la teoría de la descendencia. Puede, por tanto, afirmarse que los documentos del tiempo pasado no atestiguan en general esa sucesión, esa escala sencilla de perfección y progreso que se supone con necesidad cuando se trata de *descendencia*.

Y aunque el supuesto progreso normal de lo simple á lo compuesto *estuviera* demostrado y reconocido como hecho general, ¿qué razón habría para que el entendimiento del naturalista se viera obligado á concebir la *sucesión* ordenada desde luego como *origen genético*, derivando lo superior de lo inferior? ¿En qué se apoyaría para ver, en toda forma intermedia que se halle, un miembro de una supuesta genealogía? ¿Acaso la aparición de una forma perfecta después de una imperfecta presupone que la anterior se haya realmente transformado en la posterior? Si así fuera, tendríamos que decir también que el coche de tren es una *diligencia* transformada, sobre todo cuando consideráramos el ómnibus como forma intermedia, y asimismo deberíamos decir que el estilo gótico se había originado del románico, éste del de las basílicas, y á su vez éste del de los mercados romanos, convirtiéndose cada edificio determinado que precedió en el tiempo á otro menos perfecto, en éste mediante transformación efectiva. Luego si hubiera, en efecto, naturalistas que crean deber hacer un *propter hoc* de todo *post hoc*, no hay más remedio que el que vean de salir de su error reflexionando con toda madurez.

620. La circunstancia de que organismos de afinidad cercana se encuentran difundidos en *determinados distritos geográficos*, puede servir á los sostenedores de la teoría de la descendencia, á lo sumo, de argumento *no desfavorable* á su causa; mas no hay en ella ninguna confirmación de la descendencia, puesto que lo único que prueba es que cada grupo geográficamente circunscrito ha entrado en la existencia en las mismas condiciones climatológicas y físicas. Aun la llamada teoría de la creación exige esta circunstancia. Porque, habiendo cooperado las cosas inorgánicas en su manera á la producción de los organismos animales y vegetales, debe suponerse que los primeros individuos de cada especie nacieron en aquel terreno que les ofreciera las más favorables condiciones de existencia. De esta suerte quedaría explicada la coincidencia de limitación geográfica y afinidad sistemática, sin que fuera necesario el recurso á la descendencia. Tiempo ha que este pensamiento halló su expresión en la conocida suposición de simples ó múltiples "centros de creación".

[1] *Trilobites*. Praga y París, 1871.

621. Por lo que concierne al principio *omne vivum ex ovo*, que es invocado de los adversarios, sin duda es un hecho el que hoy día ya no nace en ninguna parte de la naturaleza un organismo sino en otro. Mas es igualmente un hecho observado el que en ninguna parte se origina ningún organismo sino en el ovario de la misma *especie*; de modo que ninguna especie es parte á producir el *ovum* de otra superior. Ahora, ¿qué circunstancia hace verosímil el que en tiempos pasados el organismo menos perfecto haya *debido* producir al que lo era más? Quien cree tener razones suficientes para afirmar que el mencionado hecho de la estabilidad de la especie no ha sido valedero en períodos remotos, ¿cómo querrá mantener la absoluta validez de aquella primera tesis: *omne vivum ex ovo?* Pues *una vez* es preciso llegar en la serie del huevo á la gallina, de la gallina el huevo, y otra vez del huevo la gallina, á un principio donde lo vivo no haya nacido ya de su igual. Mas una vez que nos vemos obligados á conceder que no todo ha sucedido desde la eternidad de la misma manera que hoy, los principios de la Ciencia exigen que nos contentemos con la presuposición más sencilla. Vimos en otro lugar que el origen de los organismos primeros debe atribuirse incondicionalmente á una causa supramundana. Por lo tanto, será sin duda más sencillo pensar desde los primeros individuos de cada especie en aquella causa supramundana, Dios, el Señor, que procurarse, mediante toda suerte de ficciones insubstanciales, la posibilidad de remitir este pensamiento hasta el origen de los primeros organismos imperfectos.

Pues dando de barato que los organismos inferiores hayan sido potentes para producir los superiores en un período antiguo, en la edad juvenil de la tierra, debería suponerse que lo perfecto había estado contenido á modo de germen en lo imperfecto, ó dígase que lo imperfecto había disfrutado de la capacidad singular de producir entes distintos y más perfectos, del mismo modo que hoy posee la de producir su igual, como no se quiera afirmar que los organismos inferiores hayan podido ellos mismos sacarse de la vileza de su imperfección y elevarse á más noble estado, habiendo sido posible en aquel tiempo que las causas se superasen á sí mismas al producir sus efectos. Mas suponiendo que los organismos antiguos hayan poseído la capacidad de la generación heterogénea, restaría la elección entre decir, ó que los entes naturales

orgánicos han estado dotados en un período antiguo de una virtud que ahora han perdido, ó que casi todos poseen ahora una capacidad natural y normalmente condenada á la inacción; de modo que tendríamos que ver ahora en casi todas las especies cosas que desmerecen siempre de su natural aptitud. Estas son suposiciones que tal vez en abstracto pudieran no ser absurdas, pero, sin duda, no se reconocerán por sencillas y naturales, y aún menos deben pasar por hechos demostrados (núm. 608).

622. La segunda prueba se detiene á considerar las semejanzas morfológicas y fisiológicas. En todas partes, dicen, encontramos el mismo tipo fundamental. La mano del mono tiene un parecido asombroso con la pesuña del caballo, las alas del murciélago y las nadaderas de la foca, y lo mismo debe decirse del espinazo, cerebro, etc. El proceso de la vida se efectúa en todas partes de modo análogo. Todos los animales nacen de un huevo. Los embriones de las especies más diversas muestran una semejanza engañosa en la primera fase de su desarrollo. Esta semejanza, que abraza todo el reino orgánico, no puede tener otra razón que la descendencia real de una forma típica común, puesto que la unidad solamente en la unidad puede fundarse. Luego, añaden, todo el reino orgánico es una gran familia unida por el vínculo del parentesco de sangre. "Antes, dice HAECKEL, siempre había sido objeto de asombro la maravillosa analogía de los organismos en cuanto á su construcción interior, sin que se consiguiera explicarla. Ahora, empero, sabemos conocer las causas de este hecho demostrando que tan sorprendente consonancia no es más que el resultado de la transmisión hereditaria de formas típicas comunes, mientras que la extraña disparidad de las formas exteriores es la consecuencia necesaria de la adaptación á las condiciones externas de la existencia [1]."

La posibilidad de semejante descendencia parece ser confirmada *primero* por el hecho de la *selección artificial*, pues ésta muestra que bajo los cuidados diligentes del hombre las deseadas alteraciones de seres orgánicos (flores, palomas) pueden llegar á propiedades duraderas de los mismos. Otra confirmación parece envolver el hecho de los órganos rudimentarios ó degenerados en las especies superiores, del cual se ha tratado ya arriba (núm. 596). Dicen que estos organismos no pueden ser considerados sino como restos de una antigua fase de desarrollo, puesto que en la presente carecen de objeto. El tercer argumento favorable (que para enumerarlos todos volvemos á mencionar aquí, aunque lo refutamos ya en el núm. 596) se toma del hecho de los llamados atavismos, semejanzas con formas inferiores que ocurren por excepción en las superiores. La cuarta confirmación la suministran tal vez los conocidos hechos del dimorfismo y del cambio de generación, que muestran que la producción de una especie completamente desemejante al tipo de los padres es en un todo conforme á las leyes de la naturaleza.

[1] *Antropogenia*, 1877, pág. 88.

623. No es difícil mostrar que los cuatro apoyos de esta segunda prueba son afirmaciones harto débiles. De buen grado reconocemos la afirmada consonancia, si bien podemos exigir con justicia que queden á un lado todas las exageraciones reñidas con la verdad. Tanta analogía no quita una disparidad no menos universal. "Cada hueso, dice BURMEISTER (en sus *Cuadros geológicos*), y aun cada músculo es distinto; distinción tan marcada que el ojo avezado á estas cosas reconoce al punto si un hueso dado procede del caballo ó del asno, del buey ó del búfalo. La disparidad se extiende hasta los glóbulos de la sangre. Desde que las tentativas de los médicos de transfundir la sangre han llamado en grado más eminente la atención sobre la composición del líquido vital, se ha logrado hacer constar que es distinta por completo en las diferentes clases de animales, por lo cual no es posible transfundir la sangre de una especie en las venas de un animal perteneciente á otra sin causar gravísimo daño á éste [1]."

Mas, como tenemos dicho, estamos prontos á reconocer una harmonía maravillosa y consonancia dilatada. ¿Pero es verdad que la semejanza y la analogía sistemática pueden tener su causa *solamente* en proceder realmente lo perfecto de lo imperfecto? Semejante idea trae á la mente á aquel aldeano que á la pregunta de su hijo, qué quería significar el barquito suspendido de un costado de un vapor, contestó que ése era un vaporcito aprendiz. De ser verdad aquella aserción en todo su alcance, también en el reino de los minerales los tipos complicados deberían haberse originado de los sencillos. Desde luego es claro que en cuanto tengamos una *causa común* que obre en individuos diferentes é independientes entre sí, en tiempos y lugares distintos, queda suficientemente explicada aquella unidad que impera en todo el sistema natural, y que, por lo tanto, no estamos obligados á concebir sin más ni más el sistema de clasificación como producto de una evolución genealógica.

Habría razón para preferir esta concepción solamente cuando se consiguiese corroborarla con hechos positivos de la naturaleza. Sería, pues, la tarea más urgente de los sostenedores de tal teoría científico-natural salir en busca de indicios empíricos. Hánlo hecho, en efecto, con toda diligencia, *pero no han hallado nada*.

[1] DR. GREVE en la Revista *Das Ausland* (=El Extranjero), 1881, núm. 50.

Acaso habrá quien nos recuerde los excelentes trabajos de KOWALEWSKI sobre los antepasados del caballo y de algunas otras especies de animales. Conforme á las observaciones más exactas, el fisiólogo de San Petersburgo estableció la sucesión siguiente: a) *Palaeotherium medium*, perteneciente á los tiempos más antiguos del período terciario; b) *Anchitherium*, que se halla un poco más tarde, al fin del período llamado eoceno; c) *Hipparion*, que aparece en el período terciario medio, antes del caballo común; y, por último, d) el caballo de hoy. Aunque los cráneos y dentaduras de estas cuatro familias no son iguales, se parecen lo bastante para creer que se han transformado la una en la otra, y en particular la formación del pie muestra un desarrollo progresivo, engrosándose más y más su dedo medio y acabando por ocupar el lugar de todos los restantes. También preténdese haber notado que las dentaduras fósiles se aproximan á la forma de las del hiparión. Las investigaciones de los americanos LEIDY y MARSH han arrojado resultados análogos. Asimismo fué hallada en las capas silúricas superiores una forma de cangrejo, llamado *eurypteeus*, que bien puede proceder de un trilobita y no dista demasiado de los cangrejos modernos. VON BAER no se resiste á admitir como probable una transformación en casos semejantes [1]. Pero más adelante él mismo dice: "El que sea dable *imaginar* el cuerpo de un animal como modificación de otro, no es todavía ninguna prueba de que, en efecto, se verificó la transformación, sino que envuelve solamente el reconocimiento de cierta analogía en la estructura. Con toda decisión conviene distinguir una afinidad puramente ideal de una genética ó genealógica [2]." Concedemos que fácilmente se piensa en transformación en semejantes casos (por cierto muy raros); pero debemos negar que toda transformación deba interpretarse en el sentido de la teoría de la descendencia (núm. 606). Si el caballo desciende del hiparión, no tenemos dos especies, de las que la anterior se haya transformado en la posterior, sino una sola especie dentro de la cual se efectuó la transformación, transformación sobre la base de la teoría de la estabilidad.

Por otro lado, consta que, cuanto más se dilata la investigación del tiempo pasado, tanto más se confirma la estabilidad de las especies ahora existentes.

Nunca ni en ninguna parte se ha observado la transición de ciertas especies á otras. En cuanto es posible seguir en lo pasado los vestigios de las especies ahora existentes, siempre han sido las mismas sin sufrir alteración alguna. Los hallazgos hechos en el

[1] *Estudios*, pág. 370 y sigs.
[2] *Loc. cit.*, pág. 396.

Egipto tienen al menos una edad de cinco mil años; pero, con todo, los animales embalsamados concuerdan en un todo con los modernos, como CUVIER ya demostró. Según AGASSIZ, los bancos de corales cerca de la Florida necesitaron para formarse treinta mil años á lo menos, y durante todo este largo espacio de tiempo los pólipos que los construyeron han seguido siendo los mismos. Sin aceptar como artículo de fe el número fantástico de millones de años que LYELL pide, podemos recordar á los adversarios que con distar de la edad presente, según LYELL, el período glacial unos doscientos cuarenta mil años, antes de ese tiempo existían ya organismos exactamente iguales á los modernos. La Filosofía de la antigüedad católica explicó este hecho mediante la ley universal de la estabilidad, que, como inercia, abarca y penetra toda la naturaleza [1].

624. Si para confirmar la descendencia se apela á los resultados de la selección artificial, debe advertirse que ésta, aun bajo la dirección del ingenio consciente humano, no puede alterar sino algunas cosas *sumamente accesorias*, cuales son el color y las relaciones de magnitud de ciertas partes; pero jamás logró la cría de animales y plantas, iniciar siquiera alguna nueva formación orgánica. "En una gran exposición de palomas, dice el catedrático de Giessen, HERMANN HOFFMANN, me he maravillado de las extrañas variedades de palomas, parecidas á loros, con picos corvos, y de la gran paloma gallina; pero, á pesar de la antigua cría, con auxilio de la selección ninguna ha llegado á ser gaviota ó gallina, sino que al punto se conoce su naturaleza pura de palomas [2]." Según el juicio unánime de todos los verdaderos sabios de profesión, la cría es del todo impotente cuando se trata de demostrar la descendencia. De paso quisiéramos recordar brevemente que á ella se puede apelar aún con menos razón cuando la cuestión versa acerca de la descendencia ateleológica en el sentido del monismo mecánico. Porque la cría artificial escoge entre los individuos, procede conforme á un plan, y no bien cesa la dirección del criador, con igual facilidad cesan y desaparecen las singularidades adquiridas que han sido producidas. ¿Cómo, pues, es posible que de la selección *natural* resulte nada siquiera accesorio, puesto que la concepción mecánica del mundo excluye de él, según sus principios, toda dirección, todo procedimiento sistemático, toda selección que tal nombre merezca? Es una selección sin elección, y de consiguiente un absurdo.

[1] *Quaelibet naturale desiderium ad consequendum esse esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus; quia si transiret in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset.* [Summ. Theol., I, q. 63, a. 3.
[2] *Disquisiciones para determinar los límites de la especie y de la variedad*. Giessen, 1860, pág. 17.

Si se apela después á los llamados *rudimentos*, no hay, según tenemos ya advertido (núm. 596), ninguna razón que permita considerarlos como restos de una utilidad pasada, ni como indicios precursores de una utilidad futura; antes hallan su significación completa en las circunstancias presentes. Dejamos por su lado el que, ni con mucho, es conocida la utilidad de todos los órganos ni en toda su extensión, y que, no por parecer inútil por algún determinado concepto (puesto que es notorio que no pocos órganos sirven para fines diversos), un órgano debe ser tenido por fisiológicamente inútil. Aparte de esto, es lícito ver en los órganos en cuestión concesiones hechas á la simetría y harmonía que dicen bien con el plan entero de la organización. En el sentido de la concepción teleológica de la naturaleza, la filosofía natural de la antigüedad recuerda muy á menudo que la naturaleza no procede á lo tacaño en sus obras, ni tiende en todo á la vil utilidad práctica; antes atiende también á los respetos estéticos debidos á la unidad y simetría [1].

Enfrente de los tan debatidos "atavismos„ ya hemos dicho en el núm. 596 que los sabios más autorizados, para dar su parecer sobre semejante cuestión, no pueden ver en ellos más que anomalías de carácter patológico.

Por último, cuando se invocan los hechos del dimorfismo y del cambio de generación, repárese bien que, en semejantes casos, los individuos engendrados se distinguen de los que los engendraron solamente en cuanto á su hábito externo, y heredan al mismo tiempo de ellos la facultad de reproducir el tipo de los mismos. Por este concepto, los dos fenómenos de que tratamos se distinguen poco de la *metamorfosis* que se observa en ciertos insectos y anfibios, sólo que el cambio observado aquí en cada individuo está distribuído en el dimorfismo entre varios individuos existentes á un mismo tiempo, y en el cambio de generación entre varios individuos sucesivos. Los dos fenómenos en cuestión no podrían militar á favor de la descendencia sino cuando los dos tipos dimorfos de una especie cesasen de producir ambos tipos alternando, y varias formas que se suceden una á otra en el cambio de generación dejasen de relevarse mutuamente, de suerte que cada una no produjese ya más que su propio tipo.

625. De lo expuesto se colegirá con suficiente seguridad que no existe razón que haga lícito interpretar las series sistemáticas de sucesión como si fuesen genealógicas. Pero decimos aún más. Observando exactamente las semejanzas efectivas que existen entre las diferente especies, se verá que semejante interpretación es un *imposible*.

[1] Natura non agit more prosperum: natura agit ad opitulatum.

Pues notamos que la afinidad de los entes organizados es una afinidad entrelazada á modo de las mallas de una red. Una especie *A*, por ejemplo, no tiene solamente extremos en los que concuerda con *B*, sino que por uno conviene con *B*, por otro con *C*, por un tercero con el muy distante *Z*, mientras que, en cuanto á todos los restantes, discrepa de la especie respectiva. Cada tipo es afín, no solamente de uno de los demás, sino de muchos á un tiempo, y aun de los más de ellos, no solamente en una, sino en dos y más caracteres. "¿Puede, por ejemplo, pregunta K. E. von Baer, admitirse que mediante transformación paulatina, si bien á saltos, las bestias rapaces entre los mamíferos se hayan originado de los hoplópodos? Fácil es decir que esa transformación se efectuó pasando por el tipo intermedio de los carnívoros; mas se hallará otra transición en cuanto se trate de establecer una serie con respecto á la estructura de los dientes, otra cuando se atienda á la del pie, y en particular á la de la pesuña y de las uñas, y aun otra cuando se entresaque de los demás caracteres la estructura del estómago [1].„ No constituyen, pues, las relaciones de semejanza una sola dirección, de manera que sea posible ordenar los tipos en una serie, ó siquiera en varias series que irradien directamente de una forma primera. Puesto que cada tipo es una *combinación* de diferentes caracteres, hay varios centros de esa suerte. Entrelazándose después los grupos otra vez entre sí de diversos modos, todo ese conjunto de relaciones no se presenta de ninguna manera como la ramificación unida por un solo lado y desunida por todos los demás, cual es la del *árbol genealógico*, sino como una *red* de mallas caprichosamente enmarañadas á modo de la red de venas de una hoja; y tan múltiple y exuberante es el entrelazamiento de esa red de relaciones, que con ninguna tabla ó cuadro plano se consigue representarlas todas, sino que sería necesario llamar en su auxilio á la tercera dimensión del espacio. Según que se mira la afinidad por este ó por aquel lado, los tipos se juntan y agrupan estableciendo conexiones totalmente diferentes [2].„

Claro es que relaciones de afinidad tan diversas y de tantos modos entrelazadas no pueden ser explicadas mediante la suposición de una genealogía efectiva, ni, por tanto, es posible expresarlas de modo adecuado por un árbol genealógico. ¿Acaso desciende *A* al mismo tiempo de *B*, *C* y *Z*?—Por lo mismo, pues, que buscamos en

[1] *Estudios*, pág. 419.

[2] Consúltese acerca de este punto á Wigand, *El Darwinismo*, tomo I, pág. 247 y siguientes, y pág. 405 y siguientes.

una descendencia la causa de una afinidad determinada, estamos obligados á buscar la razón de las numerosísimas afinidades laterales, que no son explicadas por aquella descendencia de una sola estirpe, *en una variación ideal* que se verifica con arreglo á un esquema independiente de toda descendencia. Mas una vez que debemos suponer otra razón que la que nos ofrece la descendencia para explicar la multitud de las afinidades laterales y reticulares, desaparece toda razón admisible para no atribuir á esa misma causa también aquellas semejanzas que en un principio se creyó deber derivar de relaciones genealógicas efectivas, toda vez que el resultado de la afinidad sistemática viene en todo caso á ser igual en cuanto á la calidad.

Síguese, pues, que la segunda prueba, en la que se apoya la teoría de la descendencia, cae asimismo por tierra. La descendencia, en cuanto pretende ser la razón explicativa de las semejanzas morfológicas y fisiológicas, no es necesaria, ni se observa de hecho, ni es siquiera *posible*, puesto que el entrelazamiento mutuo y reticular de las ramas del supuesto árbol genealógico excluye la descendencia que simboliza.

626. Cuando examinamos los argumentos aducidos á favor de la descendencia, ningún lector habrá dejado de advertir que la cuestión de la verdad ó falsedad de la descendencia no es en el fondo cuestión científico-natural, sino filosófica. Por más que la investigación de la naturaleza dilate su imperio extendiéndola hasta lo pasado, en todas partes descubre especies fijas; en ninguna desviaciones considerables, ó aun transiciones de una especie á otra. La teoría de la descendencia no radica, pues, según reconoce Gustavo Leger [1], tanto en el conocimiento de los hechos científico-naturales como en el método de nuestro pensamiento. Cuando la Ciencia, dicen los descendentistas, pregunta por el *porqué* y *de dónde* de las especies, no es posible más que pensar en la descendencia orgánica, quedando excluída la idea de haber intervenido actos creadores en ciertos períodos. Hasta el mismo Santo Tomás dice que en la constitución de las cosas del mundo no se debe suponer ningún milagro; antes hay que averiguar lo que es conforme á la naturaleza de las cosas. Mas ciertamente sería un milagro, añaden, si en una ocasión, debida á Dios ó á otra cosa, y de consiguiente eludiéndose y aun quebrantándose la necesidad natural, en alguna época tan complicados organismos, como, por ejemplo, el caballo, hubiesen sido colocados y acabados en el mundo. Yo tengo una idea más noble de Dios, opinan, cuando hago traer los organismos á este mundo mediante un proceso inmanente. No puede, por tanto, de parte de la Filosofía mantenerse otra idea que la de la descendencia, puesto que sería un acto creador arbitrario aquel por el que directamente hubiesen empezado á existir las especies. Hasta sabios tan cautelosos y sosegados como K. E. von Baer se sienten inclinados á favor de la teoría de la descendencia por la fuerza de semejantes consideraciones. "El que, según yo creo, un naturalista no puede negar la transformación ó descendencia de diversas formas á pesar de no estar demostrada una transformación general, no estriba sino en que el naturalista, como tal, no debe creer en *milagros*, esto es, en la suspensión de las leyes de la naturaleza [2]."

[1] *La teoría de Darwin y su actitud respecto de la moral y religión*. Stuttgard, pág. 4.

Frente á este aserto nos permitimos afirmar que, muy al contrario, con ningún criterio filosófico es posible mantener la teoría de la descendencia, y para corroborar este aserto nuestro podemos valernos de las mismas razones con que tratan de argüirnos sus defensores cuando, para establecer algo seguro sobre el origen de las cosas con método científico, es preciso atenerse á las leyes que hoy día se observan en la naturaleza. Así procedían los pensadores antiguos, y no hay otro procedimiento admisible. Hasta hoy todas las experiencias de la Geología, todos los descubrimientos y observaciones de la Paleontología, han vuelto á confirmar que en aquellos remotos períodos las cosas sucedían esencialmente del mismo modo que ahora. Para rebatir, pues, la opinión de aquellos que hacen nacer de la substancia inorgánica los organismos de aquellos tiempos, basta invocar la ley física vigente, conforme á la que nunca nace un organismo de cosa inorgánica [1]. Igualmente es suficiente para reprobar el sistema de la descendencia apelar á la ley natural fija, según la cual nunca nace un organismo de otro organismo de *especie* diferente; de suerte que todo caso de descendencia de esta clase sería verdaderamente un "milagro". Con San Agustín y Santo Tomás debe la ciencia defender con decisión la tesis: "*In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat*."

Además de ésta preséntase otra dificultad que, por más que se la discuta, no será fácil conciliarla con la reflexión científica. Pues quien supusiera que las especies llamadas histórico-naturales del mundo orgánico no eran en el fondo especies diversas, sino tan sólo formas distintas, nacidas á saltos de una forma fundamental

[1] *La teoría de Darwin y su actitud respecto de la moral y religión*. Stuttgard, pág. 4.

[2] De este mismo argumento se vale Santo Tomás contra ciertos árabes: «Avicenna posuit, omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commistione absque semine, etiam per viam naturae. Sed hoc videtur inconveniens, quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.» Summ. Theol. I, q. 71, a. unic., ad 1.

y neutral, tendría que tragar también que todas las formas ahora existentes, desde el elefante hasta la ameba, desde el hongo más pequeño hasta la *Wellingtonia gigantea*, habían estado contenidas en germen en aquella única especie primordial; de modo que ésta habría poseído disposición positiva para producir los centenares de millares de los más diversos modos de existencia cuales han aparecido, andando los tiempos, en el vastísimo campo de las formaciones orgánicas.

Si no se tratase más que de algunos grupos de formas más ó menos equivalentes, nada obstaría, á nuestro parecer, para suponer en una forma primordial y neutral una disposición que alcanzase á producir las diferentes formas. Así como es posible, por ejemplo, que las propiedades peculiares á los sexos se desarrollen de una forma embrional indiferente al principio, esto es, suficiente para uno y otro modo de existencia, no habría al fin tampoco inconveniente en pensar que el conejo y la liebre procediesen de una forma primordial indiferente. Suponiendo tal dimorfismo ó polimorfismo desaparecerían sin duda *algunas* de esas especies histórico-naturales, teniendo que ser consideradas como *muchas* formas de *una* especie, con lo cual el número de las especies quedaría tal vez considerablemente reducido. Mas cuantas más formas entrasen en semejante combinación tanto más difícil se volvería el trabajo, y seguramente no se tardaría en llegar á un punto donde todo sabio libre de preocupaciones comprendería desde luego que sería imprudente pretender no ver más que polimorfismo, ó sea ramos de la misma especie, en formas tan radicalmente diversas. Esto basta para poner fuera de duda que, en vista de la inmensa variedad de las formas orgánicas, el entendimiento filosófico no puede transigir con la idea de la descendencia. Con necesidad ineludible nos vemos precisados á suponer que tal variedad *externa* de los fenómenos radica en una diferencia *interna* del *ser*. Queda, pues, asegurada la primitiva multiplicidad y variedad de las especies y excluída la descendencia, esto es, la idea de que una especie haya tenido su origen en otra.

Conque lo repetimos: ¡Transformación á lo más, pero ninguna descendencia! (Núm. 608.)

627. ¡Transformación sobre la base de especies estables! No es esto decir que tengamos por probada la transformación, pero por posible sí la tenemos. Hay razones atendibles que consienten admitir que la naturaleza, con ser siempre la misma en cuanto á su esencia, ha sido, en cuanto á los accesorios, más flexible, más susceptible de metamorfosis en su infancia y mocedad de lo que es ahora. Pues vemos de hecho que en tiempos pasados ciertas diferencias climatológicas y otras análogas causaban diferencias de raza en escala tan vasta como difícilmente lo harían ahora, ¿por qué no habría de haber correspondido á las enormes diferencias de las formaciones geológicas otra aún más considerable dentro de cada especie? Tal vez también el problema del origen de tantas formas orgánicas cuya existencia presupone otras formaciones más perfectas, ó por lo menos muy particulares, quedaría resuelto del modo más sencillo admitiendo semejante metamorfosis, originada por nuevas condiciones de existencia. Esta sería, por supuesto, transformación de la especie, *mas no descendencia de otra especie*, la cual, según tenemos visto, no es ni necesaria ni posible siquiera.

Entretanto no es nuestro propósito, ni mucho menos, al defender la teoría de transformación, desechar por menos probable la teoría de los "impulsos metafísicos„ (la coadyuvación divina especial), ora se encuentre la actividad de esos impulsos en que especies ya existentes fueron elevadas á un carácter específico más alto como á una potencia superior (descendencia meramente externa, *descendencia secundum quid*), ora se crea que las formas perfectas fueron formadas directamente de materia inorgánica. La teoría en segundo lugar mencionada suele llamarse *teoría de creación*, aunque le convendría más ser apellidada teoría de *producción*. Semejantes "intervenciones„, por exigirlas el orden natural de las cosas, no podrían ser equiparadas de ningún modo á milagros (núm. 560); tampoco serían actos creadores, puesto que las formas producidas no saldrían de la nada pura, sino que deberían su existencia á una transformación substancial (núm. 406 y siguientes) [1].

§ III

La descendencia o evolución transmutación contradice á los hechos naturales.

628. Suponiendo por un instante que *alguna* descendencia de las diferentes especies deba de haberse verificado, ¿hemos por eso de creer que haya podido efectuarse por vía de *transmutación paulatina*, como afirma el monismo mecánico?

[1] Sobre esta materia de esta cuestión: «Quamvis productio istorum animalium interdum creatio dicatur, nihilominus non fuit ex nihilo, sed ex praeexistente materia, modo tamen proprio auctoris naturae... Ultima pars assertionis intelligitur de productione quoad praecisam alterationem et organizationem; nam haec non est facta modo ordinario et communi... sed divina virtute, et ob eam rem creatio appellatur lato modo, ut ab ordinaria generatione distinguatur et ut denotetur fuisse quendam modum productionis auctoris naturae proprium. Nihilominus tamen substantialis generatio talium viventium quae in instanti facta est, eiusdem speciei fuit cum simili generatione ordinario modo facta. Nam in se utraque productio est per veram eductionem de potentia materiae prius naturaliter ultimate dispositae ad talem formam.» (*De ap. sac. Dier.*, XII, cap. X.)

La teoría de la *mutación continua* intenta formular la de la descendencia de tal modo que quede colocada sobre una base científica y hasta invulnerable á todo ataque. Por eso la teoría de transmutación pone toda su fuerza en apelar á hechos y leyes naturales hoy vigentes: sin embargo, no podemos menos de afirmar que no solamente no halla ningún apoyo en los hechos naturales observados ni en las leyes que los rigen, sino que es simplemente incompatible con hechos naturales que constan con toda certeza.

Decimos, pues, lo *primero*, que de hecho la naturaleza no muestra en ninguna parte aquel grado ni aquella suerte de mutabilidad que debería requerirse para la formación de una nueva especie y para la construcción de la trabazón fundamental del sistema de la naturaleza. Entendemos por «especies» aquellos grupos firmes y constantes de individuos que, en cuanto á lo principal, se parecen entre sí y se distinguen de los individuos de otros grupos del modo más riguroso é inconmovible, de suerte que los individuos pertenecientes á un grupo pueden propagarse entre sí con cierta seguridad y bajo la dirección del instinto natural, formando una sucesión interminable, mientras que la propagación con individuos de los demás grupos se extiende, en el caso más favorable, á unas cuantas generaciones. Que semejantes grupos existen actualmente, es un hecho innegable. Ahora, la cuestión es ésta: ¿hay en la naturaleza datos suficientes para autorizarnos á suponer que en algún tiempo pasado los tipos separados entre sí por ciertos intervalos, y constituídos en especies, se hayan originado unos de otros por vía de transformación?

Invócanse las variaciones que se han conseguido mediante la selección artificial en flores, hortalizas, árboles frutales, palomas, perros, caballos y otros vegetales y animales [1]. Según WIGAND, podemos reducir todas las variaciones á: *a)* alteraciones químicas (cantidad de ácido vegetal, azúcar, aceite etérico, etc.); *b)* alteraciones anatómicas (textura carnosa, engrosamiento de paredes celulares, etc.); *c)* aumento de todo el organismo, ó de ciertas partes de él, sin detrimento de las relaciones morfológicas esenciales; *d)* alteraciones en el modo periódico de haberse; y, por fin, *e)* alteraciones morfológicas, inclusas las monstruosidades [2]. Pues que todos los caracteres sistemáticos son de naturaleza morfológica, se entiende claramente que, por más que se acrecienten las alteraciones mencionadas bajo las letras *a—d*, no serán jamás parte á producir una especie. Basta, por lo tanto, únicamente tomar en consideración las variaciones morfológicas.

[1] DARWIN, *La variabilidad de los animales y plantas en estado de domesticidad*.
[2] *El Darwinismo*, etc., tomo I, pág. 48.

Suélese distinguir aquí la variedad morfológica en sentido estricto y la monstruosidad, según que, á consecuencia de la alteración, aparece un tipo harmónicamente acabado, ó se quebranta por alguna parte el carácter de la especie. Cuando se trata de las variedades morfológicas en aquel sentido, no se puede presentar ningún ejemplo de que se hayan originado por vía de transformación imperceptible. El nuevo tipo acabado resultante de la transformación aparece *de repente, de una vez*, siendo siempre particularidades muy accesorias las afectadas por esa alteración sorprendente. Consiga el criador de palomas ó caballos cuantas razas quiera, nada podrá alterar en aquella relación específica que impera entre los diferentes órganos, á consecuencia de la cual reconocemos al punto, en toda nueva raza de palomas ó caballos, una paloma ó un caballo. Tampoco se ha observado jamás que diferencias de raza de semejante modo conseguidas se adicionen de manera constante y natural [1].

Por lo que concierne á las monstruosidades, debe reconocerse que algunas veces se aproximan mucho al tipo de una especie extraña. WIGAND observa que se originan, no solamente bajo la influencia de la selección artificial, sino también en la naturaleza y por modo espontáneo, como de un golpe, surgiendo hechos y derechos como cosa enteramente nueva. El botánico W. HOFMEISTER ha atendido con preferencia á los fenómenos de la monstruosidad en su teoría del origen de nuevas especies, viendo en ellas una especie de generación equívoca parcial [2]. Sin embargo, fenómenos de esa clase se explican suficientemente cuando se mira á la afinidad puramente ideal que une entre sí á clases distintas. Para que los fenómenos en cuestión condujesen á un tipo nuevo y acabado en sí, se requeriría toda una serie de alteraciones correlativas y que se auxiliasen mutuamente, cuales no se han observado nunca ni en ninguna parte. No se conoce ningún caso de haberse conservado monstruosidades, ni de que, al propagarse, se hayan ido suplicando las propiedades que les faltaban para completar el carácter de la especie. Esta suerte de fenómenos no arroja, pues, nada á favor de la descendencia á saltos. Mucho menos aún es lícito apelar á las monstruosidades en favor de la *teoría de transmutación*, toda vez que no se encuentra en ella vestigio alguno de acumulación. HOFMEISTER dice: «La nueva forma no se origina merced á la adición de insignificantes diferencias del desarrollo ordinario siguiendo todas la misma dirección durante generaciones enteras; antes se presenta de un golpe y acabada, con su desviación enorme del tipo de su especie.»

[1] VON BAER, *Estudios*, tomo I, págs. 348 y siguientes.
[2] *Manual de la Botánica fisiológica*, tomo I, págs. 363-379.

Es, pues, seguro que actualmente no existe una variabilidad tal como la debe exigir la teoría de transmutación [1].

629. Como quiera que todas las experiencias hechas en la edad presente excluyen la variabilidad de los organismos que la teoría de transmutación requiere, se apela á las edades pasadas con sus "condiciones harto distintas„ y sus "larguísimos espacios„. ¡Cuántas cosas no se ponen á cargo del tiempo! Aunque los "espacios de tiempo„ que piden algunos geólogos excéntricos debiesen ser reconocidos, es preciso reparar en que el tiempo por sí sólo no es ningún factor que pueda alterar nada, sino únicamente puede procurar el lugar dentro del cual se sucedan unas á otras las alteraciones. El tiempo no ofrece más que la *posibilidad;* pero la *razón* de la transmutación debe buscarse en la naturaleza de las cosas. Según los cálculos más fidedignos, la formación del cosmos, y en particular de la Tierra, no ha requerido, ni con mucho, esos períodos de duración exorbitante que los darwinistas echan á manos llenas como si fueran piñones [2]. Mas aunque concedamos la *posibilidad temporal*, ¿qué hemos de pensar de los verdaderos *factores* de la transmutación? Para contestar á esta pregunta nos ponderan lo distintas que fueron las condiciones de las edades pasadas. No lo negamos, pues, ciertamente, en tiempo de la formación telúrica, así las especies como los individuos habrán disfrutado, por estar aún en la infancia, de una variabilidad de que ahora carecen, formándose razas y variedades, negros y esquimales, galgos y mastines, con una facilidad que ya no se observa. ¡Tanto pudo la "diferencia de las condiciones de existencia„! Y ¿cómo no había de suceder así, pues que, según su naturaleza, esa diferencia debió de ejercer una influencia alterante sobre las relaciones químicas y anatómicas, y aun las de magnitud, y en general sobre el elemento interno, plástico y formativo, cuya existencia *se presupone?* Mas á nuestra vez preguntamos: ¿Por qué razón se podría atribuir á las influencias *mismas* que vinieran de fuera la fuerza plástica y formativa? *Hic Rhodus, hic salta!* En cuanto alcanza nuestro conocimiento de lo pasado, no se descubre de esto el más leve vestigio. Ya tuvimos ocasión de alegar el ejemplo de las momias encontradas, en las pirámides egipcias, de perros y gatos, bueyes y monos, cocodrilos y aves, advirtiendo que son totalmente idénticas á las especies hoy existentes. Lo mismo debe decirse de los restos vegetales de los antiguos adobes egipcios, así como de las cabras del

[1] Consúltese acerca del particular á VON BAER, *Estudios*, tomo II, pág. 294 y siguientes.

[2] Consúltese á WIGAND, *El Darwinismo*, tomo I, pág. 238 y siguientes.—PFAFF, «Historia de la creación» (*Schöpfungsgeschichte*), segunda edición, 1877, pág. 476.— VON BAER, *Estudios*, tomo II, pág. 292.

período de piedra en Suiza, de los cipreses en el aluvión del golfo del Mississipi, y hasta de los conquilios del período terciario eoceno, plioceno, y postplioceno, y de las especies de moluscos de los océanos silúricos, como, en general, la estabilidad marcadísima del carácter específico puede observarse en todo el mundo fósil. En cuanto parecen restos de animales, se presentan como testigos irrefutables de la distinción completa de las especies. Ya en el período silúrico se han consignado 9.000 especies diferentes de animales. Y así como los cefalópodos, crustáceos y peces del período silúrico en la edad de carbono, los sigilarios, lepidodendros, y después los belemnitas, ictiosaurios, pterodáctilos, etc., surgen repentinamente y sin ninguna mediación, y vuelven á desaparecer casi tan súbitamente como se presentaron, sin dejar vestigio alguno de descendencia ni de parientes. Al mencionar los hechos que acabamos de alegar tocamos un punto que, no solamente no depone en favor de la teoría de transmutación, sino decididamente depone contra ella; de manera que conviene insistir en él, dedicándole algunas consideraciones aparte.

630. Decimos, por tanto, en segundo lugar que los hechos naturales muestran con suficiente claridad, y de modo *positivo*, que en la naturaleza no pueden haberse efectuado transformaciones de una especie en otra mediante transiciones paulatinas é imperceptibles, mediante la acumulación de alteraciones infinitamente pequeñas. Porque si el progreso de una especie á otra se hubiese verificado mediante desviaciones continuas, deberíamos descubrir en todas partes una multitud abigarrada y confusa de formas de transición mal deslindadas unas de otras. Esas diferencias deberían ser continuas, del mismo modo que se alteran continuamente las distancias de dos líneas que encierran un ángulo. Pero, en realidad, la naturaleza no ostenta en ninguna parte esta continuidad; no posee más que clases rigurosamente disgregadas y separadas por intervalos más ó menos amplios, verificándose los tránsitos, no á modo de una línea continua, sino á modo de un punto que avanza á saltos.

Replícasenos que las formas intermedias han perecido todas. Mas, ¿por qué ha sucedido así? ¿Acaso porque los grados intermedios perfectos que han perecido eran menos á propósito para la existencia que los imperfectos que todavía gozan de la existencia? ¿Por qué no se encuentra en punto alguno de la naturaleza un fragmento siquiera mínimo de aquella transmutación por sí continua? ¿Por qué vemos en todas partes especies separadas por grandes intervalos?

Ruégasenos que esperemos á que los descubrimientos paleontológicos vengan á llenar esos vacíos. Pero en realidad los mismos

sabios naturalistas son los que nos quitan perentoriamente toda esperanza [1], afirmando que si bien se hallan en diferentes capas de la tierra miembros intermedios entre especies muy distantes, y que á modo de puntos pueden intercalarse entre cada vez dos puntos conocidos, no se hallan en ninguna parte formas que se toquen una á otra directamente, y aparezcan, en cuanto al tiempo, una exactamente después de otra y de suerte que hagan, por lo menos en algunos lugares, una línea no interrumpida de esa serie de puntos. PFAFF dice: "Una serie completa de individuos que, sucediéndose uno á otro en el tiempo, permitan reconocer una transformación de una especie en otra, pasando casi insensiblemente de una fase á otra, esto es lo que exige la teoría y lo que *debería* de hallarse á pesar de la deficiencia de nuestro material, pero *no* se halla. Precisamente el negar todo cambio *repentino* y toda aparición *súbita* de nuevas especies, y el obstinado acudir á la suposición de que todo haya sido originado muy paulatinamente, mediante alteraciones imperceptibles y transmisión hereditaria y acrecentamiento insensible, es lo esencial de la "teoría darwinista, como de toda teoría de transmutación [2]". Aquí no vale escaparse por la tangente diciendo que nuestro saber es todavía fragmentario á causa de la deficiencia de los documentos paleontológicos. Si fuera verdad que las grandes lagunas que separan á las conocidas 150.000 diferentes especies de animales, y á las no menos numerosas especies de vegetales, habían sido en algún tiempo llenados por procesos de transmutación, seguramente un número exorbitante de individuos debería haber existido sustentando esos procesos. ¿Y por qué no se habría descubierto, entre tantos hallazgos de formas orgánicas específicamente determinadas, una sola forma media, y que distase solamente algunos intervalos insignificantes de las formas á ella allegadas [3]? ¿Por qué no habría el perfil geológico presentado, siquiera una sola vez, una serie de formas que revelase á lo menos, por un solo concepto, esa continuidad cual corresponde á la teoría de transmutación?

[1] VEIT, PFAFF, *Historia de la Creación*, segunda edición, Francfort, 1857, págs. 607-710.—El célebre JOAQUÍN BARRANDE termina el capítulo IV de su libro *Trilobites*, el cual contiene «preuve des théories paléontologiques par la realité», con las palabras siguientes: «Toutes ces manifestations, presque soudaines de la vie sous de nouvelles formes typiques, apparaissent constamment et partout avec la plénitude de leurs caractères distinctifs, sont en *complète discordance* avec l'hypothèse d'un développement graduel par variations insensibles et successives, car cette transformation n'aurait pu s'opérer que par une série indéfinie de formes intermédiaires, dont il ne reste aucune trace, dans aucune contrée.» (Pág. 367.)

[2] *Historia de la Creación*, pág. 608.—Cf. WIGAND, *El Darwinismo*, tomo I, pág. 288.—VON BAER, *Estudios*, pág. 292.

[3] Debe considerarse como frustrada la tentativa hecha por HILDENDORF, de establecer el árbol genealógico de las formas muy desemejantes y unidas entre sí por transiciones, del *Flan orbis auriformis*, en la cuenca de Steinheim. Consúltese acerca del particular á WIGAND, *El Darwinismo*, tomo I, página 417.

631. Síguese de los hechos indicados que el concepto de la especie no es solamente un padrón subjetivo inventado para facilitar la clasificación, sino que estriba en la naturaleza misma de las cosas. La argumentación que acabamos de exponer dice en el fondo lo mismo que si dijéramos con WIGAND: "El concepto de la especie perfectamente independiente é inalterable, tal como hasta ahora ha sido generalmente reconocido, es el baluarte que se opone al primer paso de la teoría de la transmutación."

Háse arremetido luego contra el concepto de la especie, y de consiguiente contra toda la argumentación arriba expuesta, censurando el *criterio* moderno de las especies. Casi generalmente (sobre todo desde KÖLREUTER y BUFFÓN) se hallaba este criterio en que organismos considerados como meras variedades obtenían descendencia ilimitadamente fecunda, mientras que los individuos de especies diferentes no tienen este privilegio. Mas esto no debe entenderse como si la facultad generativa misma determinase la especie, sino que se ve en ella solamente la señal más segura de la especie existente. "No la generación, dice SPRING, sino el tipo con arreglo al cual se verifica la generación, es lo que determina la especie."

Fué primero la *observación* la que llamó la atención sobre esta señal distintiva externa de la diferencia específica interna. Había se notado que no se aparean con seguridad de conseguir descendientes fecundos sino aquellos individuos cuyo tipo morfológico muestra una concordancia eminente, mientras que la fecundación tropieza con obstáculos en individuos de hábito morfológicamente diferente [1].

Además se consideraba como un requisito del fin natural que en el modo de propagación fuese asegurada la existencia de la especie, evitándose la mezcla de formas vitales típicamente diversas. "A poco que se reflexione, dice RODOLFO WAGNER, deberemos convencernos de que tan fuertes barreras como son la repugnancia instintiva de las diferentes especies á mezclarse entre sí, y la muy limitada fecundidad de las mezclas que alguna vez se verifican, reclaman la más seria consideración para estos hechos fisiológicos. No pretendo formular la tesis del modo que se ha hecho á menudo, diciendo: dado que dos animales no se mezclan con fecundidad, ó no consiguen descendencia perpetuamente fecunda, constituyen dos especies diferentes; sino al revés: por lo mismo que hay especies diferentes de animales, manifiéstanse también en sus procesos fisiológicos de generación barreras fijas, impidiendo que de mezclas ilimitadas procedan siempre nuevas formas bas-

[1] Cf. HUXLEY, *Causas de los fenómenos en la naturaleza orgánica*, pág. 95 y siguientes.

tardas, las cuales concluirían por aniquilar toda estabilidad de lo que hay de notoriamente específico en las formas [1].»

Esta señal distintiva es de algún tiempo acá el objeto de ataques á cual más violentos. «La cuestión es, dice ROLLE, si haciendo cruzarse á numerosos individuos de especies diferentes al mismo tiempo, y criando rebaños completos de bastardos, no sería posible conseguir resultados duraderos, esto es, la producción de formas medias perpetuamente fecundas, con tal que se proceda con todo cuidado en la elección de seres que reunan las cualidades más favorables para la cría. Es verdad que el haberse malogrado tantos ensayos de sacar especies de bastardos no lo hace nada probable; sin embargo, queda la *posibilidad* de que, al menos en lo por venir, se *pueda* demostrar la *posibilidad* de semejante procedimiento [2].» Tal es en la actualidad el estado de la cuestión de las especies bastardas á los ojos de los transmutacionistas.

Dado el objeto á que tiende toda nuestra discusión, podemos dejar de detenernos mucho en examinar la cuestión suscitada. Aunque hubiera que abandonar la señal distintiva que la ordinaria esterilidad de los bastardos constituye, quedaría totalmente intacta la cosa misma, la diferencia intrínseca de las especies. La especie sigue en pie. Pues, como dice el vulgo, las águilas no crían palomas, y las hormigas no ponen huevos de oca. En las cosas mismas debe haber una razón del porqué, así en las plantas como en los animales, las propiedades de los padres, en cuanto á los rasgos especiales, se renuevan en los descendientes á través de todas las generaciones. Igualmente debe haber en las cosas mismas una razón que mantiene constante el carácter principal de una cosa entre todas las diferentes circunstancias externas, ó lo restablece en cuanto cesan las influencias externas que lo hayan alterado en detalles nada importantes [3]. Y, por fin, debe haber en las cosas mismas una razón del porqué los tipos más diversos mantienen esa su diversidad del modo más riguroso en condiciones iguales. Este es el carácter específico que constituye la esencia de las cosas.

[1] La antigua filosofía de la naturaleza no se desviaba, respecto á este particular, del parecer de ARISTÓTELES. El Estagirita no atribuía ninguna importancia distintiva á la fecundidad ó esterilidad. No ignoraba que muchos de los animales bastardos no son del todo infecundos. Pero la ordinaria infecundidad de los mismos la derivaba erróneamente del hecho de que solían descender de animales de suyo poco fecundos. Περὶ ζῴων γενέσεως, lib. II, cap. VII-VIII.

[2] *La teoría de Darwin sobre el origen de las especies*, pág. 122.

[3] O. HEER recuerda que la diferencia específica de muchas plantas alpinas y polares se ha mantenido á pesar de que han estado separadas desde el período diluvial y expuestas á las más diversas condiciones de vida; que los insectos de Inglaterra, habiendo sido asimismo separados de sus congéneres del continente en el período diluvial (cuando las Islas Británicas fueron desligadas de aquél) y vivido á merced de condiciones harto distintas, manifiestan todavía la mayor concordancia con ellos en cuanto concierne á sus instintos. (*Mundo primitivo de Suiza*, 1865, pags. 505 y sigs.)

De la existencia objetiva é incompatible de caracteres específicos fijos no se sigue, ni mucho menos, que cada una de todas las especies sea diferente de toda otra en cuanto á todas sus propiedades; antes tiene lugar una afinidad reticular, de manera que se obtiene otra clasificación según que se clasifica conforme á ésta ó aquella propiedad. De ahí procede también la disparidad de pareceres entre los sabios naturalistas en tantos campos del sistema natural. HÆCKEL afirma en su *Monografía de los hongos de cal* [1] que éstos pueden ser clasificados según trece sistemas diversos, siendo fácil alegar razones á favor de cada uno de ellos. Por lo que hace á la esterilidad, señal que sirve para la diagnosis de las especies, puede ser que, observando más exactamente á la naturaleza, se haga constar, sobre todo en los vegetales, que antiguamente se concebía esta señal con excesiva estrechez; mas es y sigue siendo un hecho inconcuso que la fecundidad decrece tan súbita como rápidamente no bien se traspasa el límite de la especie. WIGAND tiene razón en terminar la discusión de las observaciones recientes con esta tesis: «De esta suerte, también los fenómenos del hibridismo inducen á concebir la especie como una noción dada en la misma naturaleza y esencialmente distinta de la de la variedad [2].»

632. No obstante, nuestras propias reflexiones no tienden á despojar de toda importancia á la transmutación en la naturaleza. La naturaleza ama la diversidad en tanta estabilidad (*natura diverso gaudet; ludit in individuis*), y lo maravilloso de la naturaleza se muestra en eso mismo, que sabe aunar la mayor variedad con el mayor orden y unidad. A esta tendencia de la naturaleza es á la que viene en ayuda la variabilidad de las diferentes especies.

Además, la transmutación debe de haber tenido bastante importancia en cuanto á aquella transformación que tal vez se ha verificado sobre el fundamento de la estabilidad de las especies (núm. 627). Dado que todos los productos de la naturaleza están ordenados el uno al otro, puede ser que una transmutación ocasionada por influencias externas haya iniciado las transformaciones intentadas por la naturaleza en cada especie, reduciendo á la menor distancia posible los intervalos que habían de salvar.

Resumiendo lo dicho, debemos declarar que los transmutacionistas no han logrado proporcionarse una base de alguna firmeza científica recurriendo al auxilio de los hechos que la naturaleza suministra. Al contrario, es lícito considerar como un resultado fijo de la investigación de la naturaleza, así de la edad presente

[1] Berlín, 1872.

[2] *El Darwinismo*, tomo I, pág. 27.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

como de las pasadas, que la teoría de transmutación es incompatible con los hechos naturales.

Ya tenemos demostrada la nulidad de dos presuposiciones del monismo mecánico: la *necesidad* de la descendencia en general, y la *efectividad* de la transmutación en especial. Dicho monismo imprime un cuño mecanístico á la transmutación, recibiendo en sí al darwinismo. Está derribado y anonadado por nuestras consideraciones precedentes. Pues ¿adónde va á acogerse cuando el reino de los hechos le planta en la calle á él y á su teoría de la transmutación?

Mas nos conviene, dado el alcance de nuestra tarea, demostrar por todos los conceptos cuán insostenible es.

§ IV

Es imposible la descendencia mediante transmutación exclusivamente mecánica.

633. Aun cuando la descendencia fuera un requisito tan indispensable de la Ciencia como es un artículo de lujo muy inconveniente, y aunque la transmutación fuera un hecho tan cierto como es una ficción reñida con los hechos, con todo sería falso el aserto mecanista-monístico de que la descendencia se haya efectuado por alguna vía puramente mecánica.

Así como no negamos *toda* importancia á la transmutación en la economía de la naturaleza, no vemos tampoco razón alguna por la que tengamos por imposible ó por destituída de toda importancia la producción mecánica de alteraciones. En cuanto á las transformaciones naturales que se verifican dentro de cada especie (número 608), no abrigamos ninguna duda de que es preciso considerar como *factores ó reguladores* secundarios de la producción y perfección de los organismos á las influencias de causas puramente mecánicas, llámeselas adaptación mecánica ó como se quiera, y hasta deberá considerárselas como agentes no fortuítos, sino previstos en el plan del universo. Los pensadores antiguos no se cansaban de advertir que la sabiduría divina ha aprovechado todo lo que hay en la naturaleza, y ordenado unas cosas á otras, y que en todas partes las cosas de las escalas inferiores son utilizadas para que coadyuven á la perfección de los seres de un orden superior. Así como en el origen de los primeros organismos las fuerzas mecánicas hacían su papel, el sapientísimo Criador las habrá tenido en cuenta, por decirlo así, cuando se trataba de aproximar á su perfección los diferentes organismos en el transcurso de la formación del mundo.

634. El error que se comete no empieza sino allí donde se finge una larga y ordenada historia genealógica, haciendo imperar en ella, exclusiva ó preferentemente, las influencias puramente mecánicas.

Ya en el núm. 207 hemos visto que ni en un solo individuo orgánico es posible explicar el desarrollo con la mecánica sola y sin teleología. ¡Cuánto más necesario sería, pues, recurrir á una dirección teleológica para explicar cómo toda la especie ahora existente salió del limo primordial! Para que de ese modo se originasen los organismos era menester, por ejemplo, una ley de *correlación* de todo el crecimiento y de todas las alteraciones que ocurrieran, así en cada uno como en los diferentes organismos; era necesaria una influencia *conveniente* del uso ó no uso de los órganos; una tendencia modificadora que correspondiese de manera adecuada á la influencia *conveniente* de circunstancias externas; una variabilidad de dirección é intensidad determinada según *un plan* y *una ley*; una impregnación sistemática de disposiciones hereditarias, etc., etc. Todo esto, de lo cual hemos indicado muy poco y del modo más somero, queda sin explicar cuando falta el principio de una ley interna y sistemática de evolución. El Barón de Hertling ha detallado esta idea con tanto ingenio como acierto.

Su argumentación es, en suma, ésta:

Aunque se supiera que era un hecho la afirmada evolución de los organismos, quedaría por explicar de dónde proceden en último orígen esos medios más apropiados, esas "armas„ mejores que se acrisolan en la lucha por la existencia, y son transmitidas por herencia á las generaciones venideras. No hay duda que la selección natural podía mantener la alteración favorable que una vez se hubiese verificado; no hay duda sino que en períodos de inmensa duración la selección constantemente repetida podría conducir á que se sumasen las alteraciones; más ¿cuáles eran las influencias que debían ocasionar esas alteraciones en cada generación? Ya se comprende que, siendo infinito el número de todas las alteraciones posibles, las hubiese también alguna vez "apropiadas„; pero, ¿por qué fueron muchas y con tanta regularidad, siendo así que á los átomos mecánicos les eran absolutamente indiferentes los resultados convenientes y los inconvenientes? Y una vez que se había conseguido una alteración importante en un individuo, ¿cuál fué la causa que hizo que fuera transmitida á las generaciones posteriores junta con el plan alterado de la organización primitiva? ¡Y todo esto sucedió en medio de la acción recíproca entre los organismos y el resto del mundo! ¿Qué es lo que hace que el germen desprendido de un organismo fuerce á los elementos que

se apropia entre los que lo rodean á entrar en combinaciones tales que de ellas nazca un organismo semejante á los anteriores?

¡Qué de maravillas hemos de creer ahí! La alteración *debida al acaso* resulta que es un órgano útil, y la obra de la casualidad se va afirmando por casualidad mediante la transmisión hereditaria. *Casualidades* acumuladas forman al hombre de la substancia primordial. Por *casualidad* sucedió que la propiedad nuevamente adquirida pasase á los descendientes sin deterioro ni mengua. ¿Y de dónde viene toda la amplitud de la variedad de las formas de vegetales y animales? ¿Cómo fué que se acrecentasen y desenvolviesen esas propiedades que manifiestamente no constituyen ninguna ventaja ni desventaja fisiológica? ¿Cómo es posible que las numerosas formas intermedias que precedieran, por ejemplo, á la formación del ojo, se conservaran y adelantaran por su propia virtud? ¿Pues qué aprovecha un ojo naciente pero que todavía no ve? Para la larga serie de formas intermedias, los principios de los órganos importantes que resultaran de todo el proceso no serían más que excrecencias y apéndices inútiles. La supervivencia necesaria de lo más apto no explica por qué sobrevivió lo que en su origen no tenía ninguna utilidad, y sólo transformándose lentamente llegó á ser un instrumento provechoso. Después hemos de derivar de procesos mecánicos hasta las disposiciones y aptitudes todas del hombre. ¡Figurémonos al género humano cual debió de desenvolverse bajo la influencia de la selección natural, como favorecido retoño lateral de los monos antropoideos [1]!

Más que nunca sería necesario el principio de una ley interna que rigiese la evolución sistemática si fuese conforme á la verdad la "ley biogenética fundamental„ (núm. 598) formulada por HÆCKEL, puesto que entonces cada individuo debería repetir, durante su estado de embrión, todas las fases de la evolución filogenética, una tras otra, elevándose de escala en escala. Dado que en cada individuo resulta ya un déficit (ó si mejor se quiere, un sobrante) que no es cubierto por la mecánica, crece de punto esta desproporción si hemos de creer en la filogenesis, en el desarrollo de toda la especie, que duró millones de años, y este enorme déficit debería multiplicarse por el número de individuos á los que un proceso puramente mecánico hubiese, no solamente de conferir propiedades determinadas, sino hasta de trazarles con la más nimia exactitud una marcha evolutiva perfectamente regulada. Toda la ciencia del monismo hæckeliano se parece — repitamos un símil que usa TEODORO FECHNER — á la tienda de un cervecero que

[1] «Sobre los límites de la explicación mecánica de la naturaleza» (*Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklaerung*), págs. 63-73.

intenta convertir en ganancia positiva la pérdida que sufre por vender demasiado barato cada vaso de cerveza, extendiendo más su negocio.

635. La presencia de un principio teleológico se impone al entendimiento con tal fuerza, que hasta los más decididos partidarios de la teoría mecánica no dejan de emplear expresiones que de modo mal embozado dicen tendencia teleológica. ¿Es posible figurarse una "selección„, una "lucha por la existencia„ si no se presupone al menos una *tendencia* á conservar la vida? Leyendo á CARUS STERNE se tropieza á menudo con giros como éstos: "la naturaleza quiso„, "la naturaleza hizo nacer„. El catedrático WEISMANN habla de "leyes internas que presiden á la evolución„, y acaba por reconocer que en la naturaleza hay conveniencia, la cual no se puede explicar sin un principio teleológico [1]. Aunque MŒBIUS propuso que se dijera "*durabilidad*„ en lugar de "conveniencia„, los mecanistas no consiguen abstenerse de la fatal "conveniencia„, de la cual sale y se desarrolla como de su raíz toda la concepción teleológica del mundo, siempre desarrollada nuevamente con necesidad lógica. KANT, á quien tantas veces se ha querido representar como al adalid del monismo mecánico, dice: "El cuidado con que la naturaleza dispone sus productos para toda suerte de circunstancias futuras, mediante precauciones ocultas en su interior, á fin de que se conserven y sean apropiados á la diversidad de los climas y terrenos, nos causa asombro con razón, y produce, al emigrar y transladarse los animales y plantas, especies *al parecer* nuevas, y que no son otra cosa que variedades y razas de la misma especie, cuyos gérmenes y disposiciones naturales solamente se han desarrollado de diversos modos y en diferentes ocasiones durante largos períodos. *El acaso ó leyes mecánicas generales no son parte á producir semejantes coaptaciones.* Luego debemos considerar como *preformados* semejantes desarrollos ocasionales [2].„

¿En qué consiste, pues, aquel principio de evolución de que dicen que no podemos prescindir? La ciencia natural no está aquí ante un problema, sino ante un límite, debiendo reconocer una laguna que nunca puede ser llenada por la mera experiencia ú observación. La meditación filosófica descubre aquí la existencia de aquellos principios formales que se substraen á todo experimento y á toda observación mediante los sentidos [3]. La ciencia natural no

[1] *Estudios sobre la teoría de descendencia*, 1876, tomo II, disert. IV.

[2] ROSENKRANZ, *Las diversas razas de los hombres*, t. VI, pág. 321.—*Crítica del juicio*, § LXXVIII-LXXX, págs. 302 y siguientes.

[3] Ya sabemos que SANTO TOMÁS declara: «Nulla forma substantialis est per se omnibilis, sed solo intellectu comprehensibilis» (Lib. II *de Anim.*, lect. 14.)

debe negar aquí lo que no ve; antes debe dejar sin reserva á la filosofía de la naturaleza que haga constar aquel principio con método científico.

§ V

La adaptación darwiniana no dispensa de la teleología.

636. El monismo mecanístico moderno atribuye al darwinismo el gran mérito de haber mostrado el camino por el que se originó lo conveniente en el mundo orgánico sin auxilio de ninguna tendencia teleológica. Entre todas las teorías mecanísticas de transmutación, la más preciada y celebrada es la de DARWIN. Por esta razón no debemos dejar de indicar más en particular la insuficiencia aneja especialmente á la teoría de la transmutación, tal como se concibe en el sistema de DARWIN (núm. 207).

Lo que tiene de particular el pensamiento de DARWIN, es el concebir á modo de selección el efecto de las influencias mecánicas del mundo externo, á las que, según él, ha de deberse el origen de todos los organismos. Lo que consigue en la cría artificial la elección del criador, se logra en la naturaleza mediante la mera *supervivencia de lo más apto*, la cual es, y no puede menos de ser siempre, la consecuencia de una concurrencia universal, de "la lucha por la existencia„. Esto es lo que DARWIN llamó *selección*. La selección presupone cierto número de formas más ó menos divergentes, y esta variedad presupone á su vez una *variabilidad* ilimitada del material, exento de todo carácter en un principio, pero sumamente flexible. Para que permanezca el resultado de la elección, ó sea el grado más alto de la adaptación, es menester que se transmita por herencia; y para que se vaya sumando en escala considerable, la desviación heredada debe constituir una nueva base sobre la cual pueda obrar la variación y selección siguiendo la misma tendencia, pues solamente así pueden irse adicionando las alteraciones y puede resultar una "adaptación„.

¿Cómo podría explicarse, por ejemplo, el origen de los murciélagos? Gracias á no sabemos qué ocasiones fortuitas, ciertos organismos aislados tendrían los dedos de los pies delanteros algo más largos que de ordinario, y otra ocasión fortuita haría salir á algunos individuos entre los dedos rudimentos de membranas. Por casualidad algunos individuos se encontrarían en condiciones de existencia á las que convenían los dedos alargados con sus rudimentos de membranas. En estas condiciones de existencia, muy singulares por cierto, algunos de los individuos solicitados de la

"adaptación„ se aparearon por casualidad (selección). Entonces algunos de los individuos descendientes de aquella pareja habrían poseído ya desde su nacimiento aquellas alteraciones. Después de haber jugado de esa manera el acaso durante un par de millones de años á través de una serie interminable de formaciones intermedias y adiciones, los dedos se habían alargado y las membranas entre ellos se habían extendido tanto, que los murciélagos ya podían emplear sus patas delanteras para volar.

637. Sin vacilar concedemos que á menudo se verifica en la naturaleza una selección, una "lucha por la existencia„, en cuanto de una multitud de individuos modificados de diversos modos, pero que ya poseen una naturaleza acabada, quedan con vida los que tienen las modificaciones más provechosas, mientras que los demás perecen. Además, habrá que conceder que las alteraciones que ocurren en la naturaleza tienen el carácter de adaptaciones á condiciones de vida alteradas. Son éstas, como arriba hemos visto, no sólo alteraciones químicas (relativas al color, contenido de ácidos vegetales, aceite etérico, amigdalina, etc.), sino también anatómicas (cuales son las que afectan al pelo, la textura carnosa, el grosor de las paredes celulares). Hasta puede suceder que aumente todo el organismo ó algunas de sus partes con tal que no sea en menoscabo de las relaciones morfológicas esenciales. Por último, se observan también alteraciones de la vida periódica (por ejemplo, de la foliación, florescencia, sazón de los frutos, duración de la vida) (núm. 628). Mas ya hemos llegado al límite de las concesiones.

638. Antes de examinar lo que da de sí la teoría, echemos una mirada á sus presuposiciones principales.

Primero: se presupone que los organismos expuestos á la influencia mecánica tienen una variabilidad omnímoda y que no se detiene ante ningún límite, abarcando por lo menos desde el moñero hasta el mono. En realidad, empero, la variabilidad no existe sino en determinadas direcciones y dentro de límites rigurosamente determinados, si bien á veces bastante amplios, de manera que entonces los individuos parecen oscilar en torno del carácter fijo de la especie como el péndulo alrededor de su punto de reposo; mas cuando han alcanzado cierto límite extremo de la desviación, ó no pasan de allí ó perecen. Así lo muestran la naturaleza libre y la cría artificial.

Segundo: se presupone que una alteración individual debida á una casualidad se transmite por herencia de generación en generación, afirmándose más en cada una de ellas, hasta que por fin queda completamente fijada y convertida en tipo de una nueva especie. Mas se observa generalmente que modificaciones indivi-

duales no se logran sino en escala muy estrecha y en casos aislados, y además, que con toda alteración que ocurre en una especie viene, al revés, con fuerza predominante, la propensión á volver á la forma primera en una de las próximas generaciones.

Tercero: se presupone que en la naturaleza, entre los individuos de la misma especie producidos en número excesivo, tiene lugar *normalmente* una concurrencia que es dirimida á favor de la supervivencia de los individuos que poseen las propiedades más ventajosas. En teoría, sin duda, es muy atinada la idea de que, en el caso de producción excesiva y concurrencia consiguiente,—prescindiendo de otras circunstancias,—los organismos de individualidad mejor dispuesta y acondicionada deben adelantarse á los demás; y, aun prácticamente hablando, no puede dudarse de que, el caso ocurrió más de una vez, conforme anuncia la teoría, en lo cual creemos deber insistir una vez más. No obstante, la realidad, con su complicadísimo concurso de circunstancias, desmiente á menudo cruelmente las predicciones de la teoría, y así sucede también en nuestro caso.

Nada hay en la naturaleza menos cierto que semejante concurrencia *universal*. La experiencia y la historia prueban que, en la mayor parte de los casos en que el número de individuos fué reducido á favor de un equilibrio universal, el proceso de reducción depende de circunstancias que nada tienen que ver con las propiedades individuales de los organismos. Y aun alguna vez que ciertas propiedades individuales de los organismos aprovecharon á los agraciados con ellas en la lucha, son siempre de las que, según su índole, no significan nada para el desarrollo de un carácter sistemático.

Cuarto: el darwinismo finge un principio de divergencia. En efecto, para explicar por qué en los períodos pasados las formas intermedias fueron precisamente las que debieron desaparecer de entre los tipos existentes, se afirma que la mera divergencia de dos formas ofrece tanta más ventaja en la lucha por la conservación cuanto más divergen los dos tipos entre sí, en tanto que las formas intermedias deben sucumbir por la misma razón. Mas la naturaleza ignora por completo semejante principio. Tampoco se vislumbra el por qué precisamente los tipos más opuestos entre sí hayan de prometerse más duración que los intermedios. Si rigiese tal principio no deberían existir al fin más que los extremos más extremos, tal vez las algas y los mamíferos, ó cuando menos deberíamos observar cómo la naturaleza se iba aproximando á ese término.

En quinto lugar, el darwinismo habla de una *ley de permanencia*, ya que no puede menos de decirnos por qué las especies ya

no son variables hoy día, sino permanentes. Nos dicen que, en cuanto las diferentes especies se han acomodado perfectamente á las circunstancias, la ley de permanencia exige que cesen de desarrollarse nuevas especies. Por consiguiente, todas las especies deben de haber alcanzado en la actualidad el punto culminante de su adaptación á las diferentes condiciones en que viven. Lo cual no es explicar hechos mediante hipótesis, sino fingir hechos para apuntalar hipótesis favoritas.

En sexto y último lugar, se presupone que todos los caracteres sistemáticos sean, sin excepción, ventajosos para la conservación mecánica de los individuos ó especies, y que los constituyen exclusivamente propiedades útiles tales como pueden originarse mediante la adición de las modificaciones más nimias. Entretanto, la más exacta observación de las circunstancias efectivas autoriza á lo sumo para afirmar que entre los caracteres sistemáticos los hay también provechosos para el individuo ó la especie, sin que exista el más leve indicio que permita sospechar que se hayan formado mediante tramitación paulatina.

639. Tales son las presuposiciones del darwinismo. La cuestión decisiva es ahora consignar si el darwinismo ha conseguido, según prometió, explicar satisfactoriamente cómo se hayan formado las especies por vía puramente mecánica.

En primer lugar, afirmamos que las formas orgánicas, con su carácter de adaptadas, *no pueden de ningún modo explicarse recurriendo á la variación mecánica paulatina y á la mera conservación de lo más apto*.

Hay una desproporción enorme entre la adaptación que acaso resulte de modificaciones fortuitas y mecánicas, y esa perpetuada transformación de los organismos cual el darwinismo la debe presuponer á fin de explicar la existencia de las especies que registramos en la actualidad.

Atiéndase primero á que no se trata en nuestro problema de *cualquier* durabilidad, ó conducencia y adaptación, sino de esa positiva que *presupone* un viviente ya convenientemente predispuesto en todo su ser. La conducencia y adaptación puramente *negativa*, ó sea aquella que consiste meramente en la ausencia de ineptitud é inconsecuencia, no es la que se está discutiendo, y sería ridículo excogitar teorías para explicarla. Pues la razón de ser de esta clase de conducencia y adaptación estriba en la simple imposibilidad de que exista lo que es inconducente é inhábil para la existencia de modo positivo. En la adaptación que aquí discutimos se trata de acciones (cuales son el ver, correr, oír, poder defenderse, nutrirse, y otras por el estilo), que sin duda ya presuponen disposiciones harto complicadas y positivamente conducen-

tes; disposiciones más ó menos aptas para las operaciones para que han sido hechas, y, por tanto, capaces de competir entre sí. Para que entre los aparatos de la visión, locomoción, natación, digestión, los más conducentes puedan aventajar á los que lo son menos, entendemos que ya deben existir aparatos cuyo valor consiste en la facultad de ver, marchar, nadar, digerir. Y estos aparatos, ¿cómo se han originado? Este problema está todavía por resolver, y, por tanto, quedan en pleno vigor las consideraciones con que hemos demostrado (en el núm. 201 y siguientes) ser imposible que se origine la conveniencia natural sin tendencia hacia fines idealmente preexistentes. En verdad, cuando concurren "*circunstancias favorables*", todo aparece tan en su lugar y en su tiempo, y según medidas tan justas y con tanto acierto calculadas, que no se puede menos de dar la razón al Rey Federico II de Prusia, quien dijo que el acaso es el dios de los locos. Figurémonos una cadena de millones de alfileres (símil que vemos en el libro de WIGAND), todos en posición vertical, balanceándose el uno con su punta sobre la cabeza del otro, y millones de semejantes cadenas puestas, la una al lado de la otra, y tendremos una imagen débil de la exigua verosimilitud de que las formas orgánicas se hayan originado de la manera que DARWIN pretende hacernos creer. Figurémonos que se echa un millar de veces un millón de dados cada uno con un millar de planos marcados con números, esperando que cada vez todos vengan á caer enseñándonos el mismo plano, la primera el uno, la segunda el dos, la tercera el tres, y así sucesivamente hasta que se acabe el número de los planos, con una probabilidad parecida á ésta, una de las formaciones conducentes, cuales existen en la naturaleza por millones de millones, pudo realizarse sin intervención de una idea final. Luego es evidente que la teoría de adaptación mecánica debe presuponer la existencia de aquello que pretende explicar.

Además de esto, todas las especies de los organismos son tan perfectamente adaptadas á sus condiciones de existencia, que toda desviación del carácter de la especie que pasase de las modificaciones accidentales arriba indicadas debería designarse como insignificante y hasta como inconveniente. No dudamos que los comienzos de aquellas grandes diferencias y contrastes que hoy separan á las diferentes especies no habrían servido sino para eliminar pronto á los individuos en los que apuntaran. Por ejemplo, cuando se debía preparar el paso de la respiración mediante agallas á la pulmonal, las primeras modificaciones enderezadas á sustituir las agallas con pulmones serían de influencia patológica tan desfavorable frente al tipo primitivo, que los desdichados en los que apareciesen quedarían inhabilitados para competir con los

demás. ¿Pues quién duda que unos pulmones todavía nacientes son un obstáculo que debe equipararse á una afección morbosa en un animal acostumbrado á respirar por agallas? Lo mismo debe decirse de otros órganos. Casi *todas* las disposiciones del mundo orgánico son tales que no tienen importancia alguna sino en su totalidad acabada, siendo antes impedimentos que ventajas, mientras están en vías de ser, para la existencia del individuo.

Si DARWIN asevera que lo imperfecto debe ceder su lugar á lo perfecto, WIGAND le contesta, con razón, que todo su saber no le ha impedido confundir dos conceptos. Pues una cosa digo cuando afirmo que los microscopios de hoy son más perfectos que los antiguos de Nuremberg, y otra cuando observo que un microscopio compuesto es más perfecto que una simple lente. La perfección respecto de la cual se ha efectuado tal vez un adelanto en los organismos corresponde á la diferencia de lente y microscopio compuesto, pero de ninguna manera á la que hay entre un microscopio malo y uno bueno. Compréndese que el excelente microscopio de HARTNACK haya sustituido al antiguo de Nuremberg; mas nadie creerá que la lente haya de ceder jamás al microscopio de HARTNACK, pues la lente es tan perfecta en su especie como dicho microscopio en la suya.

Cuando se considera cuán sencillas son y cuán pronto ocurren las consideraciones que perturban el círculo darwinista de ideas, casi se maravilla uno de que haya podido gozar de tanto favor entre tantos sabios que de serios se precian. ¡Figurarse que un órgano como el ojo deba su origen á la adaptación mecánica! "¡Qué exigencia tan enorme, dice el catedrático HENLE, pedir que el entendimiento humano se conforme con figurarse que un viviente falto de ojos los haya ido adquiriendo por vía de adaptación! ¿Cómo llegaría un ser que ignora la luz, á procurarse un nervio sensible á la luz? Y si el sol se empeñara en producir nervios ópticos, debería de fabricarlos de un golpe, puesto que no servirían de nada mientras no estuvieran acabados. ¿Por qué no haría vidente á toda la superficie de un cuerpo expuesta á la luz? ¿Por qué los haría precisamente en dos puntos simétricos, ó en una serie de puntos, como vemos aparecer las manchas ópticas en animales inferiores? ¡Luego el desenvolvimiento del aparato óptico y de la lente solamente! ¿Qué habríamos de pensar respecto de la perfección paulatina de este órgano? Una lente que no llenase su objeto con toda perfección, estorbaría la visión; aquel individuo que habría hecho el primer ensayo malogrado de producir una lente, destinando algunas células á la elaboración del cuerpo cristalino, ó descorriendo la epidermis hacia el lugar conveniente, habría sucumbido en el combate por la existencia; de todos modos,

la ventaja así obtenida no habría sido parte á proporcionarle predominio alguno sobre sus congéneres, asegurando la evolución futura en dirección determinada.„ No menos naturales y sencillas son las observaciones que HENLE hace acerca de otros órganos: "Es menester demostrar que la modificación provechosa, dado que su desenvolvimiento ha de arrancar de principios exiguos, preste cierta ventaja ya en la primera etapa. Un par de alas, empero, que apuntan nada más, no ayudan más que una en decadencia, toda vez que no hacen más apto para volar al que las lleva. Y si fuese desarrollándose gracias á la selección sexual, sería preciso que se juntasen los machos y las hembras dotados de la extremidad rudimentaria, ora porque tal es su gusto, ora porque adivinan el futuro período de florecimiento que les aguarda [1].„

640. Debe atenderse también á otro punto, que ya hizo notar BRONN, el conocido traductor alemán de las obras de DARWIN, y es que hay entre las formas orgánicas una infinidad de caracteres morfológicos que no hacen más que representar la típica harmonía y simetría reinantes en la naturaleza entera, sin prestar *ninguna ventaja mecánica* para la existencia física de los animales que los ostentan. En cuanto á éstos, por tanto, no es lícito aplicarles el principio de la adaptación.

Aunque ciertas peculiaridades morfológicas, consideradas por sí solas, sean ventajosas para la ulterior existencia mecánica, no deja de ser un hecho que la adaptación no ataca la integridad de los caracteres morfológicos, ya que no pasa nunca del orden fisiológico. Observamos que los diferentes tipos morfológicos de todos los órdenes del reino de los organismos saben acomodarse mediante modificaciones fisiológicas, pero jamás mediante alteraciones morfológicas, á las más diversas condiciones de existencia, á la vida en el clima tropical ó ártico, en el agua de río ó de mar, en tierra firme ó en marismas y páramos [2]; lo cual prueba una vez más que la *totalidad* de las propiedades morfológicas propia de cada especie está perfectamente en harmonía con las condiciones de su existencia peculiar. De conformidad con este hecho encontramos organismos de las más diversas especies en las mismas condiciones de existencia, gozándola con igual facilidad, y sin que parezca ser deseable, ó siquiera posible, un grado mayor de adaptación para ninguna de ellas. Así es hoy, y así fué siempre; en el período de las montañas de transición y de las carboníferas, por ejemplo, vivieron con igual lozanía, y al mismo tiempo, algas, helechos, gimnospermas, monoctilos, coraloideos, moluscos y peces.

[1] *Conferencias antropológicas*, tomo II, pág. 76.

[2] NÄGELI, «Origen y concepto de la especie en la Historia Natural» (*Begriff und Entstehung der naturhistorischen Art*). Munich, 1865.

641. Y aun supuesto que se verifique una variación morfológica en gracia de la adaptación, no se conseguiría, desde el punto de vista de los mecanistas, mediante la adición de modificaciones nimias. Si concedemos á DARWIN que unas 14.000 generaciones bastan para que una nueva especie salga de otra determinada, lo que se apartara cada generación de la pasada, sería igual á $\frac{1}{14.000}$ de su carácter específico. Mas una modificación morfológica tan mezquina no podría constituir ninguna ventaja en la lucha por la existencia. Basta que nos figuremos un ojo, una glándula lactaria, la probóscide de una mariposa como indicaciones apenas perceptibles al principiar la transmutación, para persuadirnos de que semejante modificación sería absolutamente inútil. Y luego, puesto que, según la teoría de DARWIN, es duradero solamente lo que proporciona una ventaja positiva, esa modificación no tardaría en desaparecer de nuevo entre el número infinito de las demás alteraciones [1].

Después debe repararse en que el darwinismo necesita una especie de alteración que eleve lo inferior, lo sencillo, á la categoría de superior y complicado. Mas es manifiesto que no logra esto esa especie de alteración cuya peculiaridad consiste toda en ir acompañada del resultado de mayor adaptación, esto es, de mayor "durabilidad„ y aptitud para la existencia. Porque siendo notorio que lo inferior y sencillo es de suyo más apto para la existencia y más durable que lo complicado, es claro que toda modificación que tiende á aumentar la durabilidad no puede menos de acarrear la degradación ó la descomposición de los organismos superiores; de suerte que la adaptación no cesaría hasta que todos los organismos bajasen al nivel del carbono, en el cual habrían alcanzado, sin duda, el grado más alto imaginable de la aptitud mecánica para la existencia.

DARWIN parte de la idea de que los organismos más complicados poseen la más alta perfección; esto es, hablando según él la entiende, la mayor aptitud para la existencia, encontrándose, por tanto, en un estado al cual se van aproximando todos los organismos en la lucha por la suya. Si fuera cierto que todos los organismos estaban ascendiendo en la concurrencia universal, habría que presumir que aun los protistas hubiesen avanzado un tantico en aquel tiempo infinito durante el cual otros organismos ascendieron á elefantes y hasta micos. Pues el que los animales perfectos hu-

[1] VOLKMANN, *El descubrimiento de los organismos*. Halle, 1875.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

biesen logrado salir tan temprano de aquel estado de imperfección, demostraría que aun á los vivientes más humildes no les vendría mal alguna modificación ventajosa. ¡Y con todo, todavía en la edad presente existe una multitud asombrosa de aquellas formas más modestas! A quien nos objetase, como LAMARCK, que desde el primer despertar de la vida orgánica una corriente de organismos ínfimos no cesa de entrar en ella merced á la generación equívoca, sustituyendo á los que ya se elevaron á categorías superiores, basta recordar que tal generación equívoca no se ha observado todavía nunca ni en ninguna parte.

Queda, pues, demostrado que no puede ser la causa de las diferencias de especie que están por explicar una alteración mecánica de la que no se sabe decir sino que tiene por resultado la conservación de los individuos más "durables„.

642. En segundo lugar, debemos hacer observar que DARWIN no ha logrado sacar tanto partido de las nociones de variabilidad, transmisión hereditaria, lucha por la existencia, selección sexual, *que evítase toda tendencia teleológica*. La variabilidad efectiva que admite el célebre naturalista no es, según observa WIGAND, cuando se la mira de cerca, ilimitada é indeterminada, sino las más veces bien determinada y circunscrita; de manera que el principio de explicación aparece insensiblemente como una tendencia plástica interna y enderezada á un término fijo.

No hay otra cosa que decir respecto de la transmisión hereditaria. Cuando se escucha á DARWIN, casi olvida uno que la transmisión hereditaria no ha de ser más que un proceso químico-físico, y que estriba únicamente en las condiciones físicas y propiedades químicas de la materia. Y bien se comprende. Pues ¿qué pueden tener que ver las condiciones externas y materiales de la existencia, los procesos químicos y efectos mecánicos, con la transmisión hereditaria de peculiaridades específicas y características, con el renacimiento de caracteres que *preexisten* á los influjos químicos y físicos? Aquí debe existir un principio que, por más que difieran entre sí las condiciones físico-químicas, conserve las peculiaridades fisiológicas, morfológicas y las demás que constituyen el carácter de la especie, un principio al cual estén subordinados los procesos mecánicos, sirviéndole de medios para la consecución de sus fines.

Asimismo DARWIN atribuye á la "lucha por la existencia„ tales efectos cuales no se pueden esperar de alteraciones mecánicas y á ningún plan sujetas. Al contrario, uno se ve compelido por la exposición de DARWIN mismo á tomar la palabra "por la palabra„, pensando en cierta especie de empeño y esfuerzo por la existencia individual. La lucha por la existencia presupone siempre, según

dice TRENDELENBURG [1], una unidad por la cual se afana el todo. La planta que lucha por la existencia, trabaja por sí como por un todo. Cuando la raíz de un árbol, tratando de arraigarse en lo hondo, no consigue romper en línea vertical la peña dura y cubierta de una tenue capa de suelo fértil, efectúa una acomodación á las condiciones dadas, extendiéndose y ramificándose tanto más en la horizontal. Cuando el animal combate por la existencia, se lleva á sí mismo como á un todo en el sentimiento vital, en el placer y dolor que experimenta, y que le sirven de indicios inmediatos de que algo favorece ó perjudica á su existencia, y de ahí arranca su ansia y afán. Lo mismo puede aplicarse á aquella lucha por la existencia cuyas formas diversas llenan la vida humana. Consta, pues, que la lucha por la existencia es una lucha por un fin á que se aspira. Luchar, pues, sin ninguna tendencia final es absurdo.

Si atendemos en particular á la lucha por *la conservación de la especie, la selección sexual*, según la cual la propagación se acomoda al agrado que causan la fuerza y belleza de los individuos, es obvio que éste es un principio *psíquico* de explicación y que se sale mucho del mecanismo, aparte de que no tiene ningún fundamento en la realidad. "Háse creído, dice PABLO KRAMER, que en un sinnúmero de especies tal y cual diseño, ó éste ó aquel ornamento, no ha podido originarse sino porque el gusto del macho ó de la hembra prefería el adorno respectivo á todo otro. Esforzárase en vano quien pretendiera probar esto. Del manantial más recóndito de la fuerza natural, cuyas obras son todavía otros tantos arcanos para nosotros, brota la infinita variedad de los ornamentos, y el individuo aislado se halla enfrente de la realidad sin ejercer dominio alguno en ella [2].„

643. En tercer lugar, sostenemos que la llamada ley de "*la correlación del crecimiento*„, que DARWIN invoca para explicar muchos hechos morfológicos, no encuentra tampoco ninguna base en el terreno de los procesos puramente mecánicos. DARWIN entiende por está ley la concomitancia de ciertos caracteres en una misma forma orgánica, fundándola en una ley de evolución interna. Cuando ciertas partes del organismo se transforman, se modifican, según esa ley, también ciertas otras sin obedecer á ninguna fuerza mecánica. Por ejemplo, cuando ocurre alguna alteración en la musculatura, dentadura ó en la estructura de las garras de un tigre, el sistema digestivo tiene que reformarse también de modo adecuado, puesto que los dientes, las garras, los

[1] *Disquisitiones logicæ*, tercera edición, tomo I, pág. 87.
[2] *Teoría y experiencia en el darwinismo*. Halle, 1877, pág. 196.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

músculos, no son provechosos sino á condición de que todo el sistema interior les corresponda con toda exactitud. ¿No es manifiesto que esa correlación necesaria depende primero de la constitución interna del organismo, y no de las condiciones externas á que está expuesto? ¿No es manifiesto que las diferentes partes del organismo se refieren unas á otras, unidas por un vínculo interno que sujeta y domina todo el mecanismo, y que una *forma* interna y de carácter ideal construye los detalles conforme á la norma fija del todo?

644. En cuarto lugar, por fin, afirmamos que la teoría de Darwin no alcanza, ni con mucho, á explicar el sistema natural de los organismos cual lo presenta la realidad, con su harmonía, con su clasificación, con los bien marcados tipos de sus especies.

Según los principios de Darwin, deberíamos tener delante un sistema semejante á una escala sencilla de perfecciones superiores unas á otras solamente en cuanto á la cantidad, y que constituyese un esquema de formas en el cual todo progreso se redujera á ampliación numérica. La realidad, empero, se encuentra en el más vivo contraste con esta suposición. Las diferencias de géneros afines se refieren á detalles morfológicos muy distintos de los que existen entre dos especies del mismo género. Al determinar un género ó una familia no puede darse importancia alguna al número de los grupos subordinados. Cada especie es muy particular, no solamente en cuanto á su forma exterior, sino también respecto de su estructura elemental, su composición química y todas las relaciones biológicas y fisiológicas. El musgo está opuesto al helecho, y el acaleso al pez con la misma independencia de carácter que dos tipos cualesquiera á igual altura. Y cuenta que cada especie no se presenta como un mero conjunto de propiedades innumerables y unidas entre sí á manera de un mosaico, sino que es semejante á una obra de arte harmoniosa y vaciada en un solo molde: es un todo que se ha incorporado á sí mismo del modo más artístico todas sus partes grandes y pequeñas, hasta las cualidades más imperceptibles.

De consiguiente, el darwinismo debe desecharse así en sus presuposiciones como en sus aplicaciones á la realidad.

645. Echemos una ojeada retrospectiva al camino que hemos recorrido en nuestras consideraciones. El monismo mecanístico pretende: primero, que las semejanzas y los progresos que se observan en el reino orgánico sean explicadas mediante la *descendencia* geneológica. Hemos visto que no es así. Segundo, afirma que la descendencia debe haberse verificado por vía de transmutación paulatina. Sin dificultad se ha podido probar que la suposición de toda alteración continua es incompatible con los hechos naturales. Tercero, sostiene que la transmutación se ha podido efectuar sin ningún principio de evolución, solamente en consecuencia de eventualidades puramente mecánicas. Hémonos persuadido de que eso es imposible desde luego. En cuarto lugar, afirma que el darwinismo ha allanado el camino á una explicación mecánica. Hemos visto que el darwinismo no significa ningún adelanto por ese camino.

El error fundamental de la dirección que hemos caracterizado consiste en el exclusivismo mecanista, que niega con descaro todo lo que no puede conciliarse con la solución que él pretende haber dado á los problemas del mundo. ¿Dónde hay más verdad, preguntamos con Wigand: por parte de aquellos que atienden solamente á un aspecto del mundo, el material, cerrando los ojos para no ver otro campo de hechos comprobados por la experiencia y el testimonio de la conciencia, afirmando simplemente que no existe, y teniendo que dejar sin ningún vínculo que los una la mayor parte de los hechos de la naturaleza; ó por la de aquellos que reconocen sin reservas ni excepciones todos los hechos de la experiencia, pudiendo concebirlos sin necesidad de negar ninguno de aquellos en que se apoyan los otros, como efectos de una sola causa, unidos entre sí por un lazo interno?

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPITULO V

El monismo mecánico, y su importancia para la Ciencia y la vida práctica.

§ I

El monismo mecánico considerado como hipótesis científica.

646. Entre los sabios sensatos y circunspectos no se abriga ya hoy duda alguna de que el renombrado autor de la teoría de selección ó adaptación mecánica no ha conseguido mostrar de qué modo haya podido efectuarse la descendencia por vía de transmutación puramente mecánica. Las razones que nos enseñan cuán débil es el darwinismo, confirman á la vez hasta la evidencia que ninguna otra teoría puede lograr jamás demostrar ser posible que los organismos se hayan originado sin intervención de ningún principio formal teleológico. Esto basta para desterrar para siempre del terreno de la Ciencia el monismo mecánico. Peca también este monismo en creer que puede admitir una serie continua, nunca interrumpida, de transmutaciones en el reino orgánico, pues hemos visto que los hechos naturales excluyen semejante suposición. Por último, la tentativa de dicho monismo de mostrar de qué modo se ha podido desarrollar la descendencia conforme á las leyes naturales hoy vigentes carece de todo fundamento y aun de todo interés científico, pues que, según hemos visto, la descendencia genealógica no es idónea para explicar las relaciones ideales de parentesco en el reino de las cosas organizadas.

Puede ahora suscitarse la cuestión de si el naturalista no debe tener licencia, desde el punto de vista en que la Ciencia le coloca, para mantener, al menos como *hipótesis*, opiniones tales como las que tenemos rebatidas.

647. Esta cuestión no tiene relación alguna con la cuestión

general relativa al valor que tengan las "hipótesis„ para la Ciencia. Ningún hombre discreto pondrá en duda el valor heurístico de la hipótesis. "Establecer hipótesis, dice el catedrático SEMPER, suscitar contiendas científicas es sal y levadura para la Ciencia [1].„ Bien entendida esta frase, es verdad. Prohibir absolutamente las hipótesis sería tanto como privar á la investigación de uno de sus más valiosos auxilios, ligar á la Ciencia una arteria vital. Extraño es que en los tiempos presentes se quiera permitir la hipótesis solamente como *arcano de los sabios*, de manera que el *vulgo*, la publicidad, no sepa nada de ellos. De esta suerte se debería tratar también al monismo como hipótesis; pero no se debería, según el catedrático SEMPER añade á las palabras antes citadas, llevar el combate *ante el público*, ni consentir que la pública opinión se erija en juez de la contienda. Con más decisión que ningún otro, el catedrático VIRCHOW se ha expresado en este sentido, como es sabido. "No debemos olvidar, dijo á los naturalistas reunidos en Munich, que las cosas que nosotros decimos aquí con cierta tímida reserva son divulgadas por los de afuera con seguridad mil veces mayor... Imaginaos cómo se representa ya en la cabeza de un socialista la teoría de la descendencia basada en el monismo mecanístico. ¡Ah, señores! Puede haber á quien esto dé risa, pero no por eso deja de ser muy grave, y quiero esperar que la teoría de la descendencia no nos acarree tantos horrores como teorías análogas á ella han causado en la vecina República francesa. Sea como fuere, también esta teoría, consecuentemente desarrollada, tiene un lado sumamente grave, y no se os habrá escapado que el socialismo ha entablado relaciones con ella [2].„ Según esto, ha de renovarse la separación entre el saber esotérico y el exotérico.

648. Nosotros no podemos ver en esas tentativas más que un ludibrio de la libertad de la Ciencia. Aparte de que no se logrará jamás cerrar herméticamente ante la publicidad hipótesis tan vastas como la que está ventilando la ciencia natural — toda vez que millares acechan á las puertas de las áulas para obtener de ella, ó una carta de franquicia para los antojos del corazón, ó cuando menos un emplasto para las llagas de la conciencia; — aparte de esto, decimos, quisiéramos observar á los muy numerosos sabios (y estadistas) acordes con VIRCHOW, que es muy inconsecuente pretender vedar á la publicidad el conocimiento de aquellas hipótesis que en la Ciencia se consideran como perfecta-

[1] *El haeckelismo en la Zoología*. Hamburgo, 1876, pág. 20.
[2] *La libertad de la Ciencia*. Discurso pronunciado en 22 de Septiembre de 1877, págs. 11 y 12.

mente justificadas. Tiene razón FEDERICO DE HELLWALD en decir: "La investigación científica prosigue su tarea de indagar la verdad sin meterse á averiguar quién sacará provecho de ella, ni en cuya ventaja redundará este conocimiento de la verdad [1]„ Y cuando HÆCKEL reclama en el Congreso de Munich para la *enseñanza* la misma libertad que la que goza la investigación; cuando el catedrático ABBY exclama en el Congreso de sabios naturalistas reunidos en Cassel: "La Ciencia no tolera medidas coercitivas; lo que se permite *investigar* y *pensar* debe también ser lícito que se le enseñe„ no habrá hombre discreto que no asienta á tales principios. Fuera de la barrera negativa que levanta la limitación de todo saber humano, la Ciencia no tiene más que una barrera, y es su *objeto, la verdad*. A la verdad debe supeditarse *toda* ciencia especial, bien sea ella misma la que la conozca, bien proceda con seguridad de otra fuente del conocimiento. Así tenemos señalada también la barrera que limita el uso de la hipótesis, y nos convenceremos de que esta barrera veda también tratar al monismo mecanista siquiera como hipótesis.

649. Esta barrera que pone límites al uso de la hipótesis es tan natural, que difícilmente habrá sido puesta en duda jamás. ¿A qué naturalista se le ocurrirá jamás establecer una hipótesis que envuelva la tesis de que dos más dos son cinco? Mas cuando la barrera *existe*, se conoce desde luego de qué modo debe usarse de la hipótesis.

Cuando una hipótesis es contraria á verdades que constan con fijeza en la conciencia universal de los hombres, hay que acogerla con la mayor cautela y circunspección, puesto que, dadas las veleidades revolucionarias del egoísmo humano, sería fácil que de ella se abusase, tal vez con muy perniciosos efectos. Si la hipótesis envuelve hasta la negación de verdades acreditadas que no admiten ya duda alguna, es preciso que mantenga con rigor su carácter puramente *metódico*, y no será lícito representarla como proposición *seria*, ni como "*desideratum*„ de alguna ciencia especial, toda vez que lo contrario valdría tanto como afirmar positivamente la *posibilidad* de que sea verdad la proposición sólo condicionalmente formulada. Semejantes dudas, meramente metódicas, eran muy frecuentes entre los pensadores de la católica Edad Media. Preguntaban, por ejemplo, si habría todavía posibilidad de que el espacio ó las cosas existiesen si no hubiese Dios; si el deber moral estaría suficientemente sancionado si no hubiese otra vida después de la muerte; si habría todavía un motivo racional para acatar á la autoridad seglar si Dios no cuidase del mundo, etc. ¿Acaso fué en menoscabo de la reflexión científica el que aquellos filósofos no pusieran *seriamente* en duda las verdades en cuestión, sino que, sólo á modo de dudas metódicas, las presentasen como hipótesis? Si no se respeta la línea que hemos indicado, el investigador faltará en *todo* caso á la verdad, ya que de modo positivo representa como cosa que puede ser verdad lo que no puede serlo jamás. Cuando se trata además de verdades de gran alcance práctico, se expone á faltar gravemente á respetos que debe á sus prójimos.

[1] *Kosmos*. Revista para una concepción monista del mundo, 1877. Cuaderno correspondiente á Noviembre, pág. 180.

650. Los defensores del modo monístico-mecánico de ver el mundo se creen dispensados de guardar semejantes delicados miramientos; como que para ellos no hay ciencia fuera de las ciencias naturales. "Yo lo miro todo con ojos de naturalista„, dice el catedrático HÆCKEL. Eso suena lo mismo que si un médico dijese: "Yo no veo en todo el mundo sino un hospital; ó como si un músico dijese: "Lo que no contiene melodía no existe para mí„ ¡Qué extraño es, pues, que, con todo, el mismo HÆCKEL nos diga: "En la mayor parte de las ciencias biológicas el método histórico-filosófico ocupa el lugar del exacto método matemático-físico!„

No hay por qué censurar que la ciencia natural lo mire todo científicamente, preguntando, en todos cuantos fenómenos ocurren, por su causa mecánica, ya que el ministerio principal de esta ciencia es indagar el vínculo mecánico-causal de los fenómenos de la naturaleza (núm. 10). Por lo tanto, no empieza á errar sino donde la ciencia natural, esto es, la ciencia que no debería, so pena de faltar á sus principios, salirse de la esfera fenomenal, se declara capaz de ofrecernos una concepción intelectual del mundo. En la construcción de un concepto en que el universo sea representado intelectualmente, se trata de más que de consignar y clasificar simplemente hechos accesibles á nuestros sentidos; trátase también de más que de conocer las leyes conforme á las cuales los fenómenos naturales están unidos entre sí por un lazo causal. Trátase de aprehender la razón más profunda del universo, y á la vez el punto más elevado en que se muestra el fin último del mundo y de sus partes. Aquí sólo penetra el entendimiento pensador [1].

[1] A los que estén poco familiarizados con el lenguaje corriente en los círculos científicos, conviene recordarles la distinción que suele hacerse, y que nosotros aceptamos, entre el «entendimiento pensador» y el trabajo de la investigación científico-natural, aunque la palabra «pensar» se tome en sentido estricto, según que se refiere al *conocimiento metafísico*. El pensamiento en sentido lato, según que se aplica á todos los actos del entendimiento, tiene lugar en toda ciencia (n. 12), y en general en el ejercicio de toda actividad específicamente humana. Sin el auxilio de este «pensador entendimiento» no digo sería dado á KEPLER el exponer y probar sus conocidas leyes, pero ni al simple obrero hacer las obras de su oficio.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Luego que el hombre quiere formarse una concepción del mundo, no se detiene ya en el terreno de los fenómenos naturales; aun vuelve las espaldas á la ciencia que los tiene por objeto. Permítasenos emplear todavía otro símil. Una concepción del mundo se distingue de los conocimientos que nos proporcionan las ciencias naturales, como una sinfonía de las ondulaciones acústicas que en ella se verifican. La sinfonía y el placer que causa se refieren á tonos y sonidos, pero no se ha respecto de ellos como la Física, y no es lícito decir que no sea lícito el concebirlos de la manera que los concibe el artista, porque no es ésta la manera científico-natural de concebirlos. Así como las ondulaciones del aire no carecen de importancia para producir la sinfonía que deleita nuestro oído, tampoco los fenómenos son indiferentes en el drama del mundo. Existe una conexión interna, aunque no tal que las sinfonías de Beethoven queden suficientemente explicadas cuando se dice con exactitud matemática que son movimientos mecánicos ondulatorios de tal ó cual carácter de vibración. La cuestión principal será siempre saber á qué fin, á qué principio ideal esos movimientos mecánicos ondulatorios sirvieron de medios de ejecución.

Análoga á ésta es la relación que existe entre el objeto de la concepción del mundo y el objeto de las ciencias naturales. El entendimiento *que razona* se ha con lo principal, con la concepción del todo, mientras que el entendimiento puesto al servicio de la ciencia natural indaga lo accesorio, el nexo causal de los fenómenos naturales. Así como en las obras de Beethoven el conocimiento de los pormenores de la acústica mecánica no pudo hacer sino un papel muy secundario, el conocimiento de los diferentes fenómenos naturales no puede de ningún modo alterar la totalidad de la concepción del mundo; y así como no fué menester esperar á la Física contemporánea para hablar, cantar y tocar los instrumentos de música, tampoco se debe á los nuevos resultados obtenidos en el siglo XIX por las ciencias naturales la posibilidad de formar una concepción acertada del mundo (núm. 59). De otro modo, ¿cuál habría sido la suerte de la humanidad? ¿Acaso no nos hace más falta un modo correcto de contemplar el mundo que las artes de hablar y cantar? En efecto, el conocimiento ordinario de la naturaleza basta al hombre para que se construya la verdadera concepción del mundo reflexionando á la luz de su razón. Y así es que las líneas esenciales de la verdad filosófica están trazadas ya en la humanidad desde millares de años, no como resultado de la investigación de la naturaleza, sino como verdad aprehendida por el pensamiento, que ya más allá de los fenómenos sensibles. Muy bien puede la ciencia natural examinar las materias que le son afines; aun le agradeceremos este examen, así como nos aprovechamos con gozo de sus descubrimientos en Acústica. Mas cuando, engreída con sus conquistas, intenta cerrar contra la concepción verdadera del mundo, cuyos fundamentos y almenas no se hallan dentro del campo en que ella domina, hágase cargo de que obra con tanta falta de juicio como si, orgullosa de sus descubrimientos acústicos, pretendiese probarnos que las sinfonías de Beethoven son cacofónicas. A la verdad, uno pudiera sentirse tentado á aplicar á ciertos sabios naturalistas lo que Goethe decía respecto de los matemáticos: "Son gente rara; sus grandes méritos les han inducido á erigirse en jurado universal, y ya no quieren reconocer sino lo que entra en sus círculos, lo que su órgano puede tratar [1]."

Según lo que llevamos dicho, no admite duda el que no puede ser lícito á los sabios naturalistas, desde el punto de vista de la Ciencia misma, tratar al monismo como un *desiderdtum* que tal vez puede resultar conforme con la verdad. En muy poco tiene á la Ciencia quien opina que desde luego puede establecer como hipótesis proposiciones contrarias á verdades inconcusas, y acomodar después con violencia un cúmulo de observaciones naturales al lecho de Procusto de las suposiciones presentadas como dogmas, á fin de invocar luego el testimonio de las ciencias naturales contra toda verdad conocida por otra vía. Eso es un embuste solemne. Mas ¿qué hemos de decir á los que de ese modo atacan en nombre de la Ciencia á verdades que constituyen la base de la Religión, de la Ética y del orden social? Todavía hemos de volver sobre este extremo de la cuestión.

651. Aunque lo dicho basta y sobra para que se considere como inadmisible el monismo aun presentado como mera hipótesis, todavía creemos deber recordar que, aun aparte de su hostilidad contra verdades que nos constan por otro lado, no se puede conceder al monismo el carácter de una hipótesis científica por cualquier aspecto que se le mire. Una hipótesis no tiene valor para la Ciencia sino cuando, presupuesta su verdad intrínseca, ayuda á explicar hechos indudables. Pero cuando para explicar una hipótesis es preciso presuponer hechos nada probados, no puede hablarse ya de

[1] *Apotegmas en prosa*, tomo III, pág. 299.—Para que se vea en un ejemplo notable con qué ignorancia tan increíble ciertos naturalistas juzgan acerca de verdades pertenecientes á otro terreno, vamos á transcribir las palabras siguientes del catedrático Haeckel. En su polémica contra el catedrático Virchow, dice con ironía: «El dogma de la Trinidad como fundamento de las Matemáticas, el dogma de la resurrección de la carne como fundamento de la Medicina, el dogma de la infalibilidad como fundamento de la Psicología, el dogma de la Inmaculada Concepción como fundamento de la teoría de la generación, el dogma del sol parado como fundamento de la Astronomía, el dogma de la creación de la tierra, plantas y animales como fundamento de la Geología y Filogenia, entre ó cualesquiera otros dogmas de otras Iglesias, suplen perfectamente á toda otra doctrina.» (*Ciencia libre y enseñanza libre*, pág. 67.) De buen grado suponemos que no fué la malicia, sino la ignorancia, la que hizo al Darwin jenense expresarse de la manera que se ve. Mas ¡qué ignorancia tan piramidal en el cerebro de un catedrático de Universidad!

ninguna hipótesis admisible, sino solamente de una presunción sin fundamento ni provecho.

Hemos visto: *a)* que el monismo mecánico presupone para explicar los fenómenos una razón (el mecanismo) respecto de la cual no sabemos, ni *a priori* ni *a posteriori*, si es proporcional á los efectos que se le atribuyen; *b)* que las consecuencias sacadas de dicha razón explicativa no son congruentes jamás con la realidad; *c)* que tiene que *fingir* toda una serie de hechos para hacer de algún modo plausible esa razón hipotética.

Esto es más que suficiente para condenar por ilegítima la hipótesis del monismo mecánico.

§ IV

El monismo mecánico y sus consecuencias prácticas en la vida.

632. Por los frutos se conoce al árbol, y por la Ética se mide cuánta verdad encierre una concepción del mundo y de la vida. GWINNER, uno de los biógrafos de SCHOPENHAUER, intenta disculpar el penoso contraste que la vida "práctica" de su héroe hace con su "ascética doctrina" diciendo: "Quien no sabe distinguir entre la teoría y la vida, el conocer y el obrar, será un buen hombre, un cristiano serio, pero no es un filósofo." Esta afirmación no deja de tener ciertos visos de verdad mientras se trata de yerros prácticos aislados y que no tocan al modo de concebir la vida; mas cuando se trata de la conducta práctica, á la cual el filósofo se abandona durante su vida entera y por principios, no es más que una frase hueca, á no ser que se entienda por filósofos hombres que, como puros fariseos, juegan frívolamente con la verdad y con la Ciencia. La verdad debe comprobarse en la práctica, porque por la práctica se conoce la teoría. Una filosofía de que resulta por modo consecuente una Ética indigna del hombre, no posee la verdad. En otro lugar hemos oído con qué energía reconocen la importancia decisiva de la Ética varones presos en preocupaciones empiristas y anticlericales y hostiles á todo conocimiento suprasensible. Solamente la más ordinaria superficialidad, la más trivial bajeza de carácter y la más relajada licencia de la vida podrían inducir á pensar de otro modo acerca de la importancia de la Ética. ¿Cuáles, pues, son las consecuencias del monismo mecánico en el terreno de la Ética? No hay cosa más sencilla de ver.

Esta concepción del mundo atribuye la mayor importancia á la *negación absoluta de las causas finales*. Mas cuando no se puede aspirar á ningún fin, no hay voluntad, no hay libertad. Todo hecho bueno ó malo se convierte en efecto de una causa que obra por necesidad. La conciencia, si de conciencia fuera todavía lícito en este caso hablar, quedaría reducida á una frecuencia habitual fortuita y destituída de toda importancia. Si alguien, dicen, fuese criado oyendo desde su juventud llamar buena y alabar á la dureza de corazón, á la envidia y malicia, y llamar mala y censurar á la abnegación de sí mismo; si se le inculcase también directamente que merece aplausos vender al amigo, engañar y dar muerte alevosa al prójimo benévolo, y que es ruin y reprobable ceder á los impulsos de la caridad y sacrificarse por otros; si los libros y el teatro volviesen á enseñarle *esta* distinción de bien y mal, acabaría en tal supuesto por hacérsele natural tener por laudable y bueno todo lo que designamos ahora como villanía y vileza, y considerar como malo é ignominioso lo que nosotros llamamos cumplimiento fiel del deber. Más de una vez sabios partidarios del monismo mecanista han sacado estas consecuencias de sus premisas antiteleológicas con palabras escuetas [1]. No descubriríamos tampoco en ninguna parte las huellas de la divinidad amorosa si, adonde quiera que mirásemos, no viéramos otra cosa que la imagen desnuda y descarnada del poder físico, la necesidad sin vida ni amor. "La destrucción del fin, dice TRENDELENBURGO donde habla de ESPINOSA, el despotismo de la causa eficiente es el carácter más notable del sistema de ESPINOSA, y sería llamado su ateísmo con más razón que la temible tesis de que Dios es la causa inmanente de todas las cosas... Es verdad que, cuando entendemos rectamente, nuestro conocimiento rebosa de júbilo de suerte que el amor de Dios es el cumplimiento de su alborozo. Pero ¿cuándo lo hace así? Creemos que allí solamente donde, así en lo grande como en lo pequeño, se revela al espíritu la harmonía, que es la manifestación más bella del fin plenamente concebido [2]." Apenas es necesario advertir que lo dicho acerca de ESPINOSA es aplicable, por lo menos en la misma medida, al monismo hilístico.

El fin es el alma de la *Ética*. El concepto de la Ética requiere que enseñe *lo que debe de ser*. Mas ¿cómo cabe hablar de nada que deba ser si no hay fin? Así como no hay ningún verdadero

[1] Entre otros el Doctor PABLO REE, *Origen de los sentimientos morales*. Chemnitz, Schmeitzner, 1877, pág. 21.—MATILDE REICHARD dijo en su carta á MOLESCHOTT (1856) que la moralidad consiste en satisfacer á la naturaleza, no dejando duda acerca del sentido de sus palabras, pues afirma «que mientras haya hombres á quienes una propensión, un instinto predominante excita á engañar ó hurtar, tales hombres no pueden ser hombres intrínsecamente morales sino siendo embusteros y ladrones». También el hombre que nació para ladrón trajo á la vida, lo mismo que cualquiera otro, «el derecho á acabar su naturaleza y desplegarla en todos los sentidos, y no puede ser una naturaleza vigorosa y moral sino de este modo. Y como el ladrón así todo otro sujeto vicioso, hasta el que nació para asesino.»

[2] *Disquisitiones logicæ*, tomo II, pág. 44.

ser natural, ningún ente orgánico, si en el fondo de los fenómenos no hay algo que aspire á un fin, por ejemplo, en la vida de una planta ó en la función de alguna parte, tal vez del ojo ó del pie, así no hay Ética sin fin á causa del cual exista la vida, sin aspiración que se dirija á un fin con libre determinación de la voluntad.

Mas no es suficiente para la Ética un fin cualquiera. El fin que pide la Ética está en el terreno de lo honesto, de lo conforme al orden, en suma, en el terreno de la conciencia, cuya voz percibe en su interior todo hombre no perverso. La moralidad consiste en la observancia del orden debido que nos ha sido impuesto por aquella voluntad superior que, por lo perentorio y absoluto de sus mandatos, se nos revela como la voluntad del que es principio primero y dueño único de todas las cosas. El que se somete libremente á esta santa voluntad, subordinándolo todo respeto á su propia utilidad, y si es preciso haciendo guerra al propio interés, es el único que obra moralmente. Y ¿en qué consiste la especie de fin que el monismo tolera á lo sumo? Ese fin es la conservación de sí propio, la lucha del individuo por su existencia. Bien que el hombre mire también á la existencia y al desenvolvimiento de todo el género humano, pero solamente en cuanto es un medio para amparar los intereses individuales [1]. Está, pues, y sigue estando en el fondo el instinto egoísta de la felicidad, la "vida„ á todo precio, y una vida de lo más agradable que puede ser. "¡Figúrese uno el género humano cual debiera haberse originado con la selección natural, favorecida rama lateral de los monos antropoideos! El temor de perder y el ansia de ganar serían los únicos motivos de sus actos; la sed inextinguible y cada vez más ardiente de los goces de la vida sería su ley suprema, y el discurrir los medios para procurarse placeres, evitar peligros, dolores y privaciones sería el único objeto de su industriosa actividad [2]! ¡Todas las potencias humanas bajo el servil yugo de la conservación de la vida! El monismo no conoce deberes; las ruinas del deber se muestran en él bajo la forma de sórdido egoísmo; el agente poderoso sería un instinto fuerte, ó bien una especie de estipulación relativa á lo que es útil á la sociedad: lo uno y lo otro puede combatirlo el individuo si no hay principio moral más elevado, y aun *debe* emanciparse de ambos cuando lo requiere el interés de la satisfacción inmediata ó de la ulterior evolución. El amor al prójimo sería tolerable, cuando más, bajo la forma de previsor egoísmo. Tonto sería quien asistiese á enfermos, quien diese de comer á hambrientos ó perdonase la

[1] Así lo enseñan Carneri, *Grundlegung der Ethik* «Fundamentos de la Ética», Viena, 1875.— Huppelino, *Grundlegung der humanen Ethik*. Bona, 1880. — Kolpe, *Dialogische Probleme*. Leipzig, 1882.

[2] Von Hertling, *loc. cit.*, pág. 73.

vida á otros hombres competidores suyos en la lucha acerba por la existencia. Locura fuera sacrificar la vida para evitar un gran mal. El *amor* que el monismo quiere conservar como base de toda virtud consiste, según Hæckel observa de un modo explícito, únicamente en que el individuo sufra, por prudencia ó por fuerza, aquellas limitaciones que fomentan los intereses de su egoísmo personal. Por esta razón el monismo pretende "ser un fundamento racional de la vigente ley moral sobre la base de leyes naturales fijas„. Hæckel encarece calurosamente el "ejemplo insigne„ de *cría artificial de hombres*, cual se ejercitaba entre los lacedemonios y en algunas tribus indias, á la vez que tiene por incorrecta la "cría medicinal„, por ser el arte de prolongar durante muchos siglos enfermedades crónicas.

653. Con las últimas observaciones abandonamos el terreno de la Ética. Habría que escribir bibliotecas si se quisiera descender á los detalles al pintar la inundación de desórdenes que por las exclusas de la doctrina monista invadirían todos los campos de la vida humana. Permítasenos añadir aún algunas indicaciones.

Que el monismo significa la ruina de todas las relaciones *jurídicas*, es evidente para todo el que considere que el deber jurídico no es sino un deber moral respecto de las pretensiones legítimas de otros, y que estas pretensiones mismas se apoyan en último resultado en otro deber moral. La ruina de la Ética lleva consigo la del Derecho. Algunos monistas no quieren admitir esta consecuencia, y sin entrar en la discusión de los principios señalan el gran número de monistas bien acomodados que poseen un sentimiento de derecho muy vivo. No es posible disputar acerca del hecho que se afirma. Si existe, recuérdese la teoría monista, según la cual todos los instintos morales se transmiten por herencia lo mismo que los órganos, y aun pueden conservarse durante mucho tiempo en estado rudimentario. Los actos de orden moral que ocurriesen en la vida de los monistas deberían equipararse á "los rudimentos de cola en el hombre„, que el Dr. Bartels, el catedrático Ecker, el doctor Ornstein y otros han hecho objeto de tan profundos estudios [1]. Lo que probarían, sería que esos caballeros conservan todavía un resto de la herencia de sus cristianos antepasados, resto que ya no se adapta en su existencia actual, y sin duda irá desapareciendo por completo á medida que dejen de usarlo. Otros monistas tienen el valor de reconocer sin ambages las férreas consecuencias de los principios monistas. Y más de una vez se ha exigido que no se metiese ya á

[1] Revista *Kosmos*, año V, cuaderno II, pág. 13 y siguientes.

los ladrones y salteadores en presidios y cárceles para expiar sus delitos, sino que se les sometiese á tratamientos higiénicos en bien acondicionados hospitales, con mullidas camas y buenos manjares.

Muchas veces ya se ha acusado al monismo de ser el semillero del espíritu revolucionario y de perturbar todo el orden social. De parte de los monistas se ha contestado á tales capítulos que bien pueden ser consecuencias de la ilustración monista algunas revoluciones transitorias, pero de ningún modo un desorden social permanente. Para poder disfrutar de la vida con toda comodidad, los elementos desencadenados volverían á apaciguarse después de algún tiempo, hacer leyes y constituir un estado jurídico en el cual todos tendrían que sufrir ciertas limitaciones legales á causa de su propia ventaja personal. Durante algún tiempo, dicen, la humanidad desenfrenada por doctrinas monistas podría dilacerarse á sí misma ebria de libertad; pero después los hombres, resueltos á vivir de cualquier manera, volverían en sí y á imponerse por sus propias manos los vínculos de las leyes. Y según STRAUSS, la sociedad atéista-darwinista del porvenir acabaría por sujetarse á sí misma con las más rígidas riendas del absolutismo. Lo que perdiese el amor á los ideales, lo ganaría la fuerza de hierro; el heredero del sacerdote sería el cabo de vara, el cetro real sería sustituído con el látigo del cosaco, y entre una y otra época habría tal vez un período de miseria.

¡Perspectiva encantadora! Pues, como observa VOLTAIRE, siempre es preferible ser despedazado por las garras de un león á ser roído por muchos ratones. Concedémoslo: la consecuencia del monismo no conduce necesariamente á la revolución, al desorden democrático-socialista, como á su término definitivo y permanente. Las "fieras„ serán domadas después de algún tiempo, ó bien dejarán domarse por el hombre, y se doblegarán rugiendo á cualquier "legalidad„. Pero ésa será la legalidad de la casa de fieras: la sumisión de alimañas adiestradas, pero no un orden social propio y digno de *hombres*. Sin embargo, en eso han de parar las naciones seducidas por la sabiduría monística si no prefieren, á ejemplo del hijo pródigo, harto de apacentar cerdos, volver á la casa del padre, que en mal hora abandonaron.

654. Nada dudoso puede ser, por lo tanto, qué llegarían á ser los hombres el día que invadiera sus ánimos la convicción de que no somos más que productos del azar ciego é ignorante, arrojados á este mundo para ser despachurrados despiadadamente en el rodaje de brutales fuerzas mecánicas que se disputan el dominio de la materia, como no luchemos sin tregua por encaramarnos atropellando á nuestros competidores.

Es verdad que no pocos monistas han disertado largamente sobre lo dichosos que nos debía hacer el saber que nos hemos elevado desde la vil condición de monos marsupiales y engendros del cieno hasta la alta nobleza de hombres, y cómo el pensamiento de haber ya medrado tanto debía levantar nuestros ánimos é infundirnos nuevos alientos para proseguir briosos por la senda que conduce á las cumbres de la perfección. Bien está; pero ante todo debemos saber claramente donde está esa cumbre de la perfección á la cual los principios del monismo prometen conducirnos. El fin más alto y más bello á que el hombre pudiera ahí aspirar, sería establecer las condiciones más favorables para satisfacer el egoísmo sensual, para servir los intereses de la existencia vegetal-animal. El más noble motivo que pudiera animar á pechos humanos sería la utilidad, más ó menos hábilmente embozada, para la existencia terrenal.

Y aunque semejante blanco, puesto á la actividad del hombre, fuera digno de los afanes de todos los corazones bien nacidos, ¿cómo puede, supuesto el dominio absoluto de los principios mecanistas, hablarse en serio de *infundir alientos* ni de estimular á la *perseverancia*, toda vez que se llama desde luego ilusoria toda libertad de la voluntad y aun todo conato de conseguir un fin? Cuando más, la sabiduría monista podría enseñarnos que, "dado que el hombre tenía tal ó cual naturaleza hace tantos y tantos centenares ó millares de años, sus descendientes se desarrollaron bajo la influencia de condiciones de todos sabidas, ó bien debieron desarrollarse gracias á las relaciones que los unían con el orden vigente en el universo, hasta llegar al estado en que se ofrece el hombre histórico en todos los lugares„; después podría, introduciendo en el cálculo á la naturaleza actual del hombre, determinar de antemano, y con más ó menos verosimilitud, las alteraciones que en lo por venir habría de sufrir la humanidad moderna. Pero jamás conseguirá hacer tragar que una evolución realizada en cierto sentido sea algo que *debe* ser, y la opuesta algo que *no debe* ser. Jamás fundará con semejantes conceptos un precepto moral sobre una base verdaderamente ética; jamás podrá hacer al entendimiento de cada individuo humano comprender por qué existe para él la obligación moral, y confirmada por la conciencia, de coadyuvar al progreso en determinado sentido, aun cuando su interés propio, conmoviendo todas las fibras de su ser, le excite con la energía de la pasión á obrar de modo directamente opuesto [1].

Luego una aspiración ética sin ningún fin ético, una aspiración que en el fondo no es más que un impulso mecánico á que se obe-

[1] HERTLING, *loc. cit.*, pág. 100.

dece con necesidad, y no, por tanto, ninguna aspiración: he aquí todo lo que el monismo mecanista deja para la Ética. Pero no solamente el fin y la aspiración, sino también el sujeto capaz de aspiraciones morales, el *hombre*, quedaría arruinado en dicha concepción del mundo. Porque no puede apenas imaginarse influjo más desmoralizador que decir al hombre por activa y por pasiva que no es más que—perdónesenos la expresión dictada por la brutalidad de la concepción de nuestros adversarios—una mole de carne vil, animada de egoísmo y aguijoneada por instintos ciegos, juguete indolente de las pasiones más diversas, pero justificables todas. Considérese también su emancipación de aquel poder supremo y santísimo que levanta al hombre desde la nada que tiene de sí; considérese la guerra declarada contra todo lo que recuerda á Dios; aquel ateísmo que no podrá menos de dar al hombre, de suyo flaco, tedio á todo lo que pretendiere llevarle á esferas más altas, y de rendir su fuerza moral y, empleando una frase de SCHILLER, señalarle el lodo como su origen, su ideal, su destino, su verdadera tierra patria. Vengan luego á hablarnos de Ética, de conciencia, de progreso, de dignidad humana. Frente á semejantes frases falaces, pero nihilistas en el fondo, debemos, según observa WEYGOLDT [1], dar la razón á aquellos intrépidos monistas que, habiendo conocido claramente lo que significan sus principios, identifican la civilización con el arte de domar á los hombres, declaran los ideales por errores deslumbradores, y no esperan ningún progreso sino en el campo del *confort*, pero no en el de la moral y la humanidad.

Entretanto, innumerables ecos de la filosofía monista continúan anunciando las fantasías que les inspira su corazón á todas las clases de la sociedad, derrochando un caudal asombroso de erudición en dar tales delirios por novísimos resultados de la Ciencia, y señalando en lugar de todo argumento la aceptación, cada vez más extendida, que encuentran en el pueblo. ¿Es todavía maravilla que una multitud sin cuento de hombres "ilustrados", deje embaucarse, que huestes formidables de obreros enflaquecidos por las privaciones muestre con los puños cerrados tan inteligentes simpatías hácia el nuevo *Evangelio de la animalidad?* Si es que la ley de causalidad es valedera sin ninguna excepción, tampoco en este terreno dejarán de producirse los resultados que corresponden á las causas.

[1] *El darwinismo y la religión y la moral.* Leyden, 1878, pág. 145.

PARTE SEXTA

EL DUALISMO DE LA CONCEPCIÓN PERIPATÉTICO-ESCOLÁSTICA DEL MUNDO

CAPÍTULO PRIMERO

Dios y el mundo.

655. El lector que haya seguido nuestras reflexiones con atención, habráse persuadido sin dificultad á que de ellas resulta naturalmente, y como por sí mismo, por decirlo así, *el dualismo entre Dios y el mundo* cual fué enseñado en la Filosofía antigua, como concepción del mundo única verdadera y sostenible en el tribunal de la Ciencia. Aquellos náufragos que, llevados por la corriente á una isla, infirieron la presencia de hombres de las figuras matemáticas que encontraron trazadas en la arena, no pueden ser culpados de haber errado. Con la misma razón con que infiero de la huella que veo en el polvo de la carretera que por allí pasó un caminante, y con que infiero en general de todo efecto una causa proporcionada al efecto, con tanta seguridad admito que semejantes causas no son meras "hipótesis", sino objetos de conocimiento seguro, aun cuando no pueda ver inmediatamente la causa cual es en sí misma. De esta suerte, también este mundo es un efecto que me hace inferir una causa, un efecto inmenso, exuberante, un efecto cuya riqueza crece en proporción geométrica ante mi espíritu á medida que adelanta la investigación. Infinito debe ser el poder que de ese modo juega con la existencia de las cosas. Tan grande debe ser, que todo el mundo con todo su esplendor es, comparado con ella, como la huella en el camino comparada con el

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

dece con necesidad, y no, por tanto, ninguna aspiración: he aquí todo lo que el monismo mecanista deja para la Ética. Pero no solamente el fin y la aspiración, sino también el sujeto capaz de aspiraciones morales, el *hombre*, quedaría arruinado en dicha concepción del mundo. Porque no puede apenas imaginarse influjo más desmoralizador que decir al hombre por activa y por pasiva que no es más que—perdónesenos la expresión dictada por la brutalidad de la concepción de nuestros adversarios—una mole de carne vil, animada de egoísmo y aguijoneada por instintos ciegos, juguete indolente de las pasiones más diversas, pero justificables todas. Considérese también su emancipación de aquel poder supremo y santísimo que levanta al hombre desde la nada que tiene de sí; considérese la guerra declarada contra todo lo que recuerda á Dios; aquel ateísmo que no podrá menos de dar al hombre, de suyo flaco, tedio á todo lo que pretendiere llevarle á esferas más altas, y de rendir su fuerza moral y, empleando una frase de SCHILLER, señalarle el lodo como su origen, su ideal, su destino, su verdadera tierra patria. Vengan luego á hablarnos de Ética, de conciencia, de progreso, de dignidad humana. Frente á semejantes frases falaces, pero nihilistas en el fondo, debemos, según observa WEYGOLDT [1], dar la razón á aquellos intrépidos monistas que, habiendo conocido claramente lo que significan sus principios, identifican la civilización con el arte de domar á los hombres, declaran los ideales por errores deslumbradores, y no esperan ningún progreso sino en el campo del *confort*, pero no en el de la moral y la humanidad.

Entretanto, innumerables ecos de la filosofía monista continúan anunciando las fantasías que les inspira su corazón á todas las clases de la sociedad, derrochando un caudal asombroso de erudición en dar tales delirios por novísimos resultados de la Ciencia, y señalando en lugar de todo argumento la aceptación, cada vez más extendida, que encuentran en el pueblo. ¿Es todavía maravilla que una multitud sin cuento de hombres "ilustrados", deje embaucarse, que huestes formidables de obreros enflaquecidos por las privaciones muestre con los puños cerrados tan inteligentes simpatías hácia el nuevo *Evangelio de la animalidad?* Si es que la ley de causalidad es valedera sin ninguna excepción, tampoco en este terreno dejarán de producirse los resultados que corresponden á las causas.

[1] *El darwinismo y la religión y la moral.* Leyden, 1878, pág. 145.

PARTE SEXTA

EL DUALISMO DE LA CONCEPCIÓN PERIPATÉTICO-ESCOLÁSTICA DEL MUNDO

CAPÍTULO PRIMERO

Dios y el mundo.

655. El lector que haya seguido nuestras reflexiones con atención, habráse persuadido sin dificultad á que de ellas resulta naturalmente, y como por sí mismo, por decirlo así, *el dualismo entre Dios y el mundo* cual fué enseñado en la Filosofía antigua, como concepción del mundo única verdadera y sostenible en el tribunal de la Ciencia. Aquellos náufragos que, llevados por la corriente á una isla, infirieron la presencia de hombres de las figuras matemáticas que encontraron trazadas en la arena, no pueden ser culpados de haber errado. Con la misma razón con que infiero de la huella que veo en el polvo de la carretera que por allí pasó un caminante, y con que infiero en general de todo efecto una causa proporcionada al efecto, con tanta seguridad admito que semejantes causas no son meras "hipótesis", sino objetos de conocimiento seguro, aun cuando no pueda ver inmediatamente la causa cual es en sí misma. De esta suerte, también este mundo es un efecto que me hace inferir una causa, un efecto inmenso, exuberante, un efecto cuya riqueza crece en proporción geométrica ante mi espíritu á medida que adelanta la investigación. Infinito debe ser el poder que de ese modo juega con la existencia de las cosas. Tan grande debe ser, que todo el mundo con todo su esplendor es, comparado con ella, como la huella en el camino comparada con el

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Rey que la imprimió en el polvo. Los antiguos pensadores llamaron al mundo profundamente un vestigio de Dios.

Mas aunque dicho dualismo puede considerarse como resultado inmediato de las reflexiones hasta aquí hechas, todavía nos incumbe mostrar cuán flacas y destituídas de razón son las objeciones que la ciencia emancipada de Dios presenta hoy día contra la antigua doctrina. Todo cuanto el monismo moderno opone á esta doctrina de Dios, tiene en favor de ella el valor de importantes argumentos que la confirman. Si se quisiera comparar esa doctrina con una catedral gótica, habría que ver en los monistas de nuestro siglo excelentes gárgolas destinadas á fortalecer la construcción, arrojando á la calle el agua destructora de las objeciones.

Por desgracia, en la ciencia contemporánea se abusa frívolamente de la palabra "Dios„. ¿Qué hay que no se llame Dios? El espacio vacío, el calor, el éter universal, la fuerza natural, la tendencia que parece animar á la naturaleza, la materia misma, la idea de la humanidad, el orden moral del mundo, la inteligencia humana, la ignorancia humana, cualquier fantasma nacido de fantásticos impulsos, y, por fin, la totalidad de todo lo real, todo esto y mucho más ha sido apellidado Dios por los modernos sabios. Al contrario, la verdadera idea de Dios ha desaparecido por completo del imperio de la ciencia de este siglo. Kant se atrevió, como observa Schopenhauer, á demostrar que con nada pueden probarse todos esos dogmas que se pretendía haber probado tantas veces (la existencia de Dios y de un alma humana espiritual é individual). La Teología especulativa, y su aliada la Psicología racional, recibieron de él el golpe de muerte. Desde aquel tiempo han desaparecido de la Filosofía alemana, y no hay que dejarse engañar con el uso que alguien siga haciendo de la palabra después de haber sido abandonada la cosa que denotaba [1]. "La suposición de cualquier causa del mundo distinta de él, dice asimismo Schopenhauer, no es por sí sola todavía teísmo; éste pide una causa del mundo, no solamente distinta de él, sino también inteligente, esto es, cognoscitiva y volitiva, y por tanto personal é individual; tal es la única que denota la palabra "Dios„ [2].„

Nosotros hablamos de Dios en el sentido cristiano de la palabra. Pero no entendemos por él—permítase la frase—la caricatura que los corifeos de nuestra civilización hacen sin cesar de la noción cristiana de Dios para que sirva de blanco á las burlas de la plebe descreída. De este jaez es el dicho siguiente de Schopenhauer: "El teísmo serio presupone con necesidad que se divida el

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo I, pág. 502.
[2] *Parerga y Paralipómena*, tomo I, pág. 125.

mundo en *cielo y tierra;* sobre ésta andan los hombres; en aquél está sentado el Dios que lo gobierna; luego que la Astronomía quite el cielo, habrá quitado también á Dios, pues ha extendido tanto el mundo que no queda ya más sitio para un Dios [1].„ El célebre y de tantos admirado autor no se abstiene de añadir la observación simple y gratuita de que la Iglesia católica persiguió al sistema copernicano por lo mismo que comprendía bien el peligro que envolvía para la fe. David Federico Strauss, el gran dogmático de la "nueva fe„, tuvo asimismo la frescura de escribir en sentido análogo. "La imaginativa, dice, no puede dejar de representarse á Dios en las dimensiones del espacio, y lo podía también antes sin ningún impedimento cuando disponía todavía de un espacio á propósito; mas ahora ya se lo dificulta el hecho, ya de nadie ignorado, de que en ninguna parte hay tal espacio; pues quien lleva en la imaginación el sistema del mundo conforme al estado actual de la Astronomía, no puede figurarse á un Dios sentado en un trono y rodeado de ángeles. Luego no hay ya ninguna corte celestial; ni ángeles reunidos en torno de su solio; el trueno y los rayos no son ya sus armas, ni la guerra, el hambre y la peste sus azotes, sino efectos de causas naturales. ¿Cómo, pues, habíamos de figurarnos á Dios como á un ser personal desde que ha perdido todos los atributos de su existencia y gobierno personales [2]?„ No hablamos de ningún Dios semejante al que fingen Schopenhauer y Strauss, haciéndole pasar por el Dios de los cristianos, sino de aquel Dios á quien nos da á conocer todo catecismo católico.

Refiérese que hace un siglo dijo San Pablo de la Cruz que en la época del Concilio futuro habría menguado tanto el conocimiento de Dios que sería menester definir explícitamente la existencia de Dios como dogma de la Iglesia. Nosotros hemos visto cómo se ha cumplido aquella predicción. El Concilio Vaticano ha expresado con las palabras siguientes la verdadera noción de Dios:

"La santa Iglesia católica apostólica romana cree y profesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, Criador y Señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en conocimiento y voluntad y toda perfección, el cual, siendo la única substancia espiritual, absolutamente simple é inmutable, es real y esencialmente distinto del mundo, sumamente feliz en sí y por sí, é inefablemente superior á todas las cosas que fuera de él son y pueden pensarse.

„Este Dios único y verdadero, en su bondad y poder infinito, no para aumentar su felicidad ni para alcanzar su perfección, sino

[1] *Parerga y Paralipómena*, tomo I, pág. 55.
[2] *La antigua y la nueva fe*, pág. 109.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

para revelarla por los dones que comunica á las criaturas, por resolución libérrima ha evocado de la nada en el principio del tiempo á la vez los dos reinos de la Creación, la criatura espiritual y la corpórea, á saber, la de los ángeles y la del mundo visible, y después la humana, la cual, por participar de una y otra, consta de espíritu y cuerpo.

"Todo, empero, lo que Dios ha creado lo conserva y dirige por su Providencia, gobernando con poder desde un fin al otro y ordenándolo todo con benignidad. Porque todo está desnudo y descubierto ante sus ojos, hasta los futuros actos libres de sus criaturas.„ (Cap. I.)

Mientras que el Cristianismo, que ha tomado cuerpo en la Iglesia, mantiene la idea del verdadero Dios, el liberalismo, la sumisión incondicional al Estado, el socialismo, y como quiera que se llamen las corrientes modernas hostiles á la Iglesia, no tienen ninguna solidez ni sentido alguno profundo si no se supone que en realidad no hay Dios. Y la verdad, eso que se apellida "tiempo moderno„ no es sólo ateísta por de fuera, cual sucedía entre los principales romanos de la época de César y de los Emperadores, ó bien en el período de la revolución francesa, sino también es ateísta por sistema y á sabiendas, apoyándose firmemente en que la Ciencia no tiene consignado nada acerca de la existencia de Dios, y, por lo tanto, que Dios debe ser relegado al terreno de las fantasías subjetivas. Ese es el crimen de nuestro tiempo, crimen que clama al cielo: ocuparse muy cuidadosamente de todos los problemas de importancia temporal, y eludir absolutamente la cuestión de la existencia de Dios, asegurando con aire orgulloso que la Ciencia ha acabado con las pruebas que parecían hablar á favor de esa existencia.

Casi debe tenerse por superfluo hacer objeto de una discusión científica las pruebas de la existencia de Dios y la idea cristiana de Dios. Porque para defender esas pruebas los sabios han escrito tantas y tan excelentes cosas, que los amigos de la verdad tienen ocasión sobrada para instruirse; mas valdría tanto como ayudar á las danaides á llenar de agua su cuba pretender demostrar á los amigos de la llamada cultura moderna que la existencia de Dios está probada. Por esta razón no intentamos tampoco reproducir las pruebas de la existencia de Dios; antes vamos á ver qué clase de objeciones la sabiduría moderna tiene que alegar contra ellas. Presumimos que todo el que sirve á la Ciencia lealmente debe llenarse de nuevo entusiasmo por la fe en Dios cuando examine con mirada tranquila los argumentos de que se valen contra ella sus modernos adversarios.

§ I

Dios, razón primordial del mundo.

656. Entre las pruebas de la existencia de Dios de que se vale la Metafísica, es la llamada prueba *cosmológica* la que nos persuade de que con fuerza lógica tenemos que reconocer una razón primordial de todo ser distinta del mundo y superior á él (números 456 y siguientes, y 548 y siguientes). De esta prueba dice KANT, con razón, que es la más persuasiva, así para el entendimiento ordinario como para el científico; y, en efecto, ella es la que traza á todas las pruebas de la Teología natural las primeras líneas fundamentales, las que se han seguido y se seguirán siempre por más que ella se adorne y oculte entre ribetes y ramaje [1].

Según el gran dogmático de la fe moderna, D. F. STRAUSS, la prueba cosmológica puede concebirse en los siguientes términos: "En el que llaman argumento cosmológico se colige, conforme á la ley de la causa suficiente, de la contingencia de este mundo la existencia de un ser necesario. Entre todas las cosas que percibimos en el mundo, no hay ninguna que exista por sí misma; cada una de ellas tiene el origen de su existencia en otras cosas, las cuales á su vez están en el mismo caso de tener en otras el suyo; y así la inteligencia es remitida de una á otra, y no se la da tregua hasta que ha llegado á la idea de un ser que no tiene la razón de su existencia en otro, sino en sí mismo, siendo, no ya un ser contingente, sino necesario [2].„

Escuchemos ahora las gravísimas objeciones que contra este argumento se le han ocurrido á aquel varón nada inferior á su tiempo.

"En primer lugar, este ser necesario no debería todavía ser ningún *ser personal;* no sería más que una causa suprema, pero no un *autor inteligente* del mundo.„

No podemos menos de conceder al sabio STRAUSS que, entre todas las objeciones proferidas por el ateísmo moderno, ha elegido una de las más fuertes para empezar la acometida con ella como con un ariete. Esta objeción nos representa toda una clase de otras análogas, que llevan, como ésa, en la frente la señal de su origen malicioso. A los principiantes en Filosofía se les suele advertir que una cosa es preguntar *si Dios es*, y otra *qué es*. Para saber

[1] *Crítica de la razón pura*, edición Rosenkranz, tomo II, pág. 471.
[2] *La antigua y la nueva fe*, pág. 113.

si Dios es, basta escoger algún predicado que le conviene á él sólo, y demostrar luego que en la realidad hay un ser en el cual existe ese predicado.

Los filósofos antiguos acostumbraban establecer toda una serie de pruebas de la existencia de Dios, que enseñaban á considerar como á miembros de una sola grandiosa argumentación. Santo Tomás, por ejemplo, considera en su primer argumento la inmutación pasiva á que están sujetas las criaturas en su actividad, y encuentra como última razón de toda mutación un ser que es activo sin ser pasivo. En el segundo considera las cosas en cuanto á su modo de obrar, haciendo constar que la serie de las causas eficientes presupone una causa que causa sin ser causada. En tercer lugar considera la caducidad y destructibilidad de las cosas, y llega á concluir que la última razón de todo debe ser un ser eterno é imperecedero que subsiste por sí mismo. Juntando en tiempos posteriores estas tres consideraciones en una sola argumentación cosmológica, se afirmó que ella bastaba para conocer á Dios como el autor del ser, de las fuerzas y de los fenómenos de las cosas. En su argumento cuarto, Santo Tomás parte de la consideración de las perfecciones propias de las cosas en diferente escala, infiriendo de ellas la existencia de Dios, como ser el más verdadero y más perfecto, del cual todas las cosas han recibido su ser y su perfección. En quinto lugar, por fin, considera el orden que reina en las cosas y en el universo, coligiendo de él la existencia de una sabiduría que todo lo rige y ordena. Podemos prescindir aquí de las demás numerosas vías que conducen la inteligencia al conocimiento de Dios.

El lector discreto habrá conocido sin dificultad que los cinco argumentos no son más que diferentes modos de concebir un solo pensamiento fundamental, y es que de la existencia real del mundo se colige la existencia real de Dios. De esta suerte conocemos en Dios la razón inmutable de toda mutación, la causa no causada de todas las cosas, el ser que es eternamente por sí mismo, la razón y fuente primordial de toda perfección, el gobernador y ordenador de todo el universo. Ampliando después la conclusión, conocemos que un ser de semejante carácter debe ser infinitamente perfecto, y, por tanto, no puede tener en sí las imperfecciones peculiares esencialmente al mundo real; conocemos que Dios, causa del mundo, no puede ser una substancia inmanente al mundo, antes debe ser distinto y separado del mundo; esto es lo que Strauss llama "personal".

Las cosas que nos rodean son además de tal índole que presuponen un autor, no solamente poderoso, sino también *inteligente*; y aunque la causa primordial de todas las cosas no se manifieste tampoco en la creación como un poder inteligente, ya deberíamos inferir de lo absoluto de su ser la existencia de su inteligencia. Porque Dios no podría ser aquella causa de todas las causas, aquel ente por el cual todo es, si no poseyera cuanta perfección hay en el mundo (de la manera que le es peculiar). Para crear entes dotados de inteligencia, Dios debía poseer inteligencia en cuanto la inteligencia es una perfección. Está, pues, rebatida la primera objeción de Strauss.

651. En segundo lugar, prosigue Strauss, "no procede siquiera lo de ser causa. La causa es otra cosa que el efecto; la causa del mundo sería otra cosa que el mundo; luego saldríamos del mundo al concluir de ese modo. Mas ¿es todo eso recto? Si en cuanto á los diferentes seres ó fenómenos del mundo, por muchos que sean los que examinemos, llegamos indefectiblemente á sacar por resultado que cada uno de ellos tiene su razón en otros que á su vez están en el mismo caso, concluiremos sin error que lo mismo debe suceder en todas las demás cosas y fenómenos, y aun en los que no hemos examinado. Pero ¿puede colegirse de ahí que la *totalidad* de las cosas singulares tenga su razón en un ser que no esté en igual caso, sino que tenga su razón no, como aquéllos, en otro, sino en sí mismo? Esta es una conclusión que carece de ilación y fuerza concluyente. *Por la vía de una serie ordenada de silogismos no salimos del mundo.* Si cada una de las cosas del mundo tiene su razón en otra, y así sucesivamente hasta lo infinito, no obtenemos la idea de una causa cuyo efecto sea el mundo, sino de una substancia cuyos accidentes son los diferentes seres del mundo. No obtenemos ningún Dios, sino un *universo que descansa en sí mismo y permanece igual á sí mismo en medio de la mudanza incesante de los fenómenos.*"

Como se ve, el punto cardinal de toda esa intrincada exposición estriba en la tesis de que con una serie ordenada de silogismos *no se sale del mundo*, porque la ley de causalidad no es aplicable á la totalidad de las diferentes cosas por cuanto la totalidad de las cosas puede *llevar en sí misma* la razón de su ser. ¡Como si la ley natural conforme á la cual todos los árboles tienen sus raíces en la tierra, no fuese aplicable al bosque, totalidad de los árboles, por cuanto todo el bosque pudiese tener sus raíces en el aire!

Strauss dice que aquel ser supramandano debía tener á su vez su razón en otro. Pero ¿no nos fuerza en el argumento cosmológico la consideración del ser perecedero á pensar en un ser necesario por sí mismo é independiente de todo otro ser como razón de aquél? ¿No nos conduce el vínculo causal que enlaza las cosas alrededor nuestro á concluir que fuera de ellas hay una causa primera, y, por tanto, que no necesita de presuposición alguna? ¿No debe-

mos inferir del mundo sujeto á mudanza un autor de todas las mutaciones, el cual inmuta sin ser él inmutado jamás? ¿No constituye, pues, tal ser la antítesis más contraria á aquel ser del mundo, sujeto á condiciones y mutaciones? ¿Cómo, pues, puede el mundo mismo ser aquel ser? "No obtenemos ningún Dios, dice STRAUSS, sino un universo que descansa en sí mismo y permanece igual á sí mismo en medio de la mudanza incesante de los fenómenos.„ ¿No se reiría tal vez el gran sabio cuando escribió esta fanfarronada? Pues no poco se parece semejante universo que descansa en sí mismo, al Barón MÜNCHHAUSEN, que se levantaba á sí mismo por la coleta.

El célebre dogmático de la nueva fe nos objetaría tal vez que el principio de causalidad (conforme al cual inferimos del efecto una causa proporcionada) no tiene valor sino *dentro* del mundo fenomenal, y no puede ser aplicado á cosa que esté fuera de él. ¡Ahí tendríamos otra vez la gran idea de HUME, aquel antiguo espectro que todavía, aun en los profundos pensadores de los tiempos actuales principalmente, no llega á descansar.

Según HUME, la ley de causalidad no tiene ningún valor objetivo, sino que es meramente una costumbre á que hemos tomado cariño á fuerza de observarla. Esa ley no puede nunca autorizarnos á considerar como objetivamente válida la conclusión en ella fundada; su validez es puramente subjetiva, y no se extiende más allá de la esfera de las experiencias sensibles, puesto que la costumbre que sostiene al principio de causalidad existe sólo dentro de esta esfera.

No es necesario combatir en este lugar la sabiduría de HUME. Hasta SCHOPENHAUER se resiste á ella, pues opina que los perros conocen la causalidad *a priori* y no por mera costumbre, porque un perrito de poca edad no se atreve á saltar de la mesa porque ve anticipadamente el efecto del tal salto. El filósofo amigo de los perros cuenta que un día que cortió unas cortinas nuevas de su dormitorio, su perro de lanas había estado allí buscando con los ojos por arriba y por ambos lados la causa que había producido el fenómeno, ó sea la mutación que, según conocía *a priori*, debía haber precedido como causa á aquella otra. Para derrotar á HUME, el perro de lanas de SCHOPENHAUER es más que suficiente, aunque éste hubiera hecho mejor en señalar el hecho de que nosotros los hombres penetramos con la fuerza de nuestra inteligencia, clara y distintamente, el valor universal del principio de causalidad fuera de nosotros, en vez de hacernos recurrir al instinto de causalidad que guía al animal, y en muchos casos aun al hombre. Mas si la ley de causalidad tiene valor universal, vale también el argumento cosmológico, si bien nos lleve más allá del

mundo con nuestra conclusión. Un naturalista que, por virtud de su ciencia especial, limita su discurso al terreno del mundo visible, puede *como tal* poner fin á sus consideraciones no bien le introducen en la esfera de la Metafísica. Mas no le es lícito negar *verdad*, valor real, á semejantes consideraciones ulteriores. Muy atinadamente observa acerca de este particular el benemérito *naturalista* y catedrático HENLE: "Si el astrónomo afirma haber investigado el cielo sin encontrar á Dios, no dice con esto más sino que ha suspendido su investigación arbitrariamente en un punto determinado. Está en su derecho al proceder así, lo mismo que cualquiera tiene derecho á aceptar y disfrutar un regalo renunciando á averiguar quién se lo envió. Pero no está en nuestro poder dudar de la existencia de quien lo haya enviado. La fe en una causa última y libre, es tan inextinguible como la fe en causas en general [1].„ El catedrático debería de haber dicho, no la *fe*, sino la *convicción* fundada en conocimiento seguro.

658. Nuestro famoso pensador KANT, comprendiendo que el origen de la ley de causalidad no podía, como pretendió HUME, ser reducido á percepciones sensitivas, tuvo la singular idea de declarar esa ley, juntamente con todas las *categorías*, por una forma subjetiva del pensamiento, á la cual no corresponde absolutamente ningún modo real de ser. De esta suerte no era maravilla que desapareciera de ante sus ojos el puente que conduce así á la realidad del mundo externo como á la existencia de Dios. A la idea de Dios la deja ser "el ideal de la razón pura, único ideal que posee„; en cuanto idea nada más, este ideal está en su derecho; el error no empieza sino donde toma la apariencia de un *objeto real*. En uno de sus primeros escritos, *El único argumento con que se puede demostrar la existencia de Dios* (1763), KANT había todavía tenido por científicamente admisible la conclusión que infiere de una existencia empírica una existencia necesaria. En su *Crítica de la razón pura*, empero, escribió un capítulo sobre "la imposibilidad de un argumento cosmológico demostrativo de la existencia de Dios„. El gran filósofo establece la proposición inconcebible de que *toda* argumentación se reduce aquí, en el fondo, á la ontológica; por lo cual, cifrando la cuestión toda en el argumento ontológico, la crítica tiene ganado el juego cuando consigue rebatir este mismo argumento. No es extraño que el filósofo regiomontano dé golpes al aire, toda vez que *no ha entendido* el argumento á que se refiere. "La argumentación cosmológica, dice, infiere de la apriorística necesidad incondicional de algún ser su ilimitada realidad [2].„

[1] *Conferencias antropológicas*, tomo I, pág. 36.
[2] *Crítica de la razón pura*. Rosenkranz, pág. 421.

Lo que importa ante todo en la argumentación cosmológica, á saber, el inferir de la existencia del mundo la existencia de una causa primera y no causada, es considerado por KANT como una advertencia preliminar, de la cual cree poder prescindir diciendo que el principio transcendental, conforme al cual se deduce una causa de lo contingente, no significa nada fuera del mundo sensible [1]. En nada, pues, se diferencia KANT de HUME, sino que se apoya, al establecer ese aserto, en su idealismo transcendental, según el cual el principio de causalidad no es válido sino en el orden cognoscitivo.

Desde que KANT levantó su cómica protesta contra la ley de causalidad, que domina en el mundo con absoluta y universal fuerza, el mundo no ha dejado en ningún punto de ostentar esta misma ley. La naturaleza, desde la estrella fija hasta el átomo, todas las ciencias y todos los trabajos de investigación, los deseos y afanes de los hombres, todo, en suma, es sustentado, ahora como antes, por esta ley. No sabemos que nadie (fuera de los filósofos que sueñan en sus estudios) la haya puesto en tela de juicio en la vida real. Así también nosotros podemos *sans gêne* pasar á la orden del día por encima de la gran idea de KANT.

Por lo demás, nos asombraríamos al considerar que la vana ilusión del pensador de Königsberg haya podido llegar á ser un factor de la ciencia moderna si no considerásemos que en la naturaleza humana hay un instinto imitativo muy fuerte, y que hombres deseosos de subir y medrar creen poder encubrir la falta de grandeza propia más cómodamente remedando las singularidades con que los grandes meten ruido. Así se nos refiere que todos los generales de Alejandro llevaban la cabeza inclinada hacia un lado. Y así como en la actualidad tres pelos en cabeza calva constituyen la esencia de todo ingenio diplomático, desde hace ya un siglo todo pensador insigne adolece de la forma de causalidad inventada por KANT.

659. Difícilmente se conseguirla bien ninguno con pasar revista á todo el regimiento de secuaces de KANT respecto de la categoría de causalidad. Si queremos escoger á quien reproduzca la idea de KANT del modo más científico, ése será indudablemente el catedrático KUNO FISCHER [2]. Vamos, pues, á dedicarle nuestra atención por un rato.

"Cada paso, dice FISCHER, que da la argumentación cosmológica, es una arrogancia dialéctica; á cada paso se hunde en terreno sin fondo. Infiere primero de la existencia contingente otra existencia absolutamente necesaria; de la existencia dependiente de condiciones, otra que no está sujeta á condición alguna. Es así que la experiencia lo presenta todo ligado á condiciones; luego infiere de una existencia dada una que no es dada, una que no puede darse jamás. Es imposible concluir así; la existencia á que tiende el silogismo no es un *objeto* accesible, sino una idea; esa existencia no se da nunca en la experiencia, sino solamente en la inteligencia. De esta suerte, la argumentación cosmológica sufre en su primer paso un espejismo que le hace ver una existencia objetiva en lo que no puede ser más que una idea ó concepto de la razón. Esta es su primera presunción dialéctica."

Es forzoso advertir á FISCHER que en *todo* silogismo correcto se infiere una existencia "no dada" de una "dada"; así lo hizo HERSCHEL en la Astronomía cuando coligió de "datos" conocidos la existencia "no dada" de Urano, y así lo hacen los que deducen la existencia de hombres históricos "no dados" de las moradas lacustres "dadas" y de los instrumentos allí encontrados. Por lo demás, al punto se nota en el célebre sabio la singularidad kantiana según la cual las conclusiones racionales no se refieren sino á ideas, ó en otros términos, la razón no es más que un *tutti-li-mundi*, ó dicho aún mejor, una imitación subjetiva que por arte de magia nos pone delante imágenes de ensueño faltas de existencia. En esta suposición, el género humano es una reunión de mentecatos, en quienes es una presunción dialéctica afirmar que existe realmente lo que se ven forzados á pensar.

"¿Por qué, continúa preguntando el catedrático FISCHER, se afirma en la argumentación cosmológica la existencia de un ser necesario? Pues porque, si no, sería dada una *serie infinita* de condiciones, y porque tal serie infinita es imposible. ¿Quién dice que es imposible? ¿Cómo se demuestra esa imposibilidad? ¿Acaso la experiencia contradice á la serie infinita de las condiciones? Al contrario, dice muy bien con esta idea, pues, cuando menos desde el punto de vista empírico, la serie de las condiciones naturales no se acaba nunca. Es imposible afirmar como si fuera un dogma que sea infinita aquella serie, pero también lo es negar que lo sea. Esta es la segunda presunción dialéctica de la argumentación cosmológica."

Al escribir el pasaje que precede, el ilustre sabio estaría distraído; porque, de otro modo, no se le hubiera podido ocultar que si bien desde el punto de vista empírico la serie de las condiciones naturales no se termina jamás, aquella fracción de la serie que es *anterior* al horizonte empírico en el mundo externo real, ó es *finita* ó *infinita*. No puede ser *infinita*, como es fácil demostrar con rigor matemático; luego es finita.

[1] *Crítica de la razón pura*, pág. 474.
[2] *Historia de la Filosofía moderna*, tomo III.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

El catedrático FISCHER prosigue: "Y aunque fuera posible terminar la serie de condiciones, ese término no debería ser jamás un ser puesto fuera de la serie misma. La argumentación cosmológica no tiene ningún derecho á poner término arbitrariamente á la serie de las condiciones naturales. Pero el término que ella pone es imposible en cualesquiera circunstancias; además es falso el modo como lo pone, toda vez que la serie misma no se acaba con el concepto de un ser necesario separado de ella por un abismo imposible de salvar. Esta es la tercera presunción dialéctica.„

El muy estimado FISCHER no habría hecho mal en usar de alguna más precaución al escribir las frases que acabamos de copiar. ¿Cómo sabe que la argumentación cosmológica pone término *arbitrariamente* á la serie de las condiciones naturales? ¿No ve que en ella precisamente se muestra que la serie de las causas no puede ser completada sino mediante el concepto de un ser necesario y exento, en virtud de su infinidad, de aquellas limitaciones anejas á todas las cosas finitas, *ó* sea á cuantas existen en el espacio y el tiempo? No tenemos que decir nada respecto del "abismo insondable„. Si fué la intención del catedrático recordar que es infinita la distancia entre la criatura finita y el Criador infinito, sírvase considerar que esa distancia no es ningún abismo que los separe, ni es imposible salvarlo. Según hemos visto, esa distancia *debe* ser salvada, en cuanto lo finito puede por su naturaleza ser explicado solamente por la preexistencia de lo infinito.

"Por último, dice FISCHER, si dejamos llegar á la argumentación cosmológica hasta su primera etapa, aceptando el ser absolutamente necesario, ¿cómo hace el camino que le lleve á la segunda, al ser realísimo y supremo? ¿Cómo infiere la existencia de un ser realísimo de la del ser necesario? Ya que el ser necesario no existe jamás en la experiencia, ¿cómo demuestra que existe? Demuestra que aquel ser necesario, del cual dependen todos los demás, debe comprender en sí todas las condiciones de la existencia, *ó* sea todas las realidades; luego también la existencia. Demuestra que el ser necesario es el más real de todos, y, por tanto, una existencia verdadera. Demuestra, pues, en último resultado que el ser más real existe por ser aquello que envuelve su concepto, esto es, demuestra su existencia de modo ontológico, haciendo una conclusión falsa sin saberlo; desemboca en la argumentación ontológica, mientras cree navegar todavía con la corriente cosmológica. Esta *ignoratio elenchi* es la *cuarta* presunción dialéctica.„

No puede hablar así sino aquel que no acierta á ver el bosque por quitarle la vista de él los muchos árboles. No queremos decir que, aun cuando se parta del concepto del ser necesario ó realísimo, se puede llegar á la existencia de este mismo ser, toda vez que á la posibilidad de ser pensado semejante ser corresponde, por parte de la realidad objetiva, la compatibilidad de sus propiedades, esto es, del ser todo; compatibilidad que, por ser ella misma reconocida como absolutamente necesaria é inalterable, no puede radicar sino en un ser existente con existencia absolutamente necesaria. No ignoramos que éste no es el argumento ontológico tal como se exponía antiguamente (el cual difícilmente resistirá todas las objeciones de sus adversarios); sin embargo, la verdad se refleja aun en el argumento ontológico [1].

Mas estas consideraciones no vienen á propósito aquí, donde se trata de argumentos cosmológicos. El catedrático FISCHER comete un error tan grosero como KANT, cuyas ideas reproduce, afirmando que de esta argumentación se deduce la existencia del concepto del ser realísimo. No; la *existencia* de Dios es demostrada como presuposición absolutamente necesaria de la existencia nuestra y del mundo. Un entendimiento siquiera mediano basta para comprenderlo así.

El célebre catedrático concluye con una *definitio ex cathedra*. "Así es que la argumentación cosmológica disecada y examinada bajo el microscopio de la crítica, aparece como toda una armada de presunciones dialécticas.„

Tan impertinente modo de hablar no recomienda al sabio. Sabido es que con mucha frecuencia las gentes más presumidas tildan á más gritar de presumidos á los demás. En su disculpa debemos advertir que ese giro fuerte pertenece á la herencia de KANT.

650. Más inverosímiles todavía son las dificultades suscitadas por otra lumbrera de la ciencia alemana moderna, ARTURO SCHOPENHAUER, contra el argumento cosmológico. ¡Escuchad y pasmáos!

SCHOPENHAUER afirma que dicho argumento adolece en primer

[1] ¿Dónde pudieran tener su último fundamento la antítesis de ser y no ser, la cual existe con entera independencia de mi espíritu, y la no menos efectiva compatibilidad de ser y ser, sino en un ser absoluto? KLEUTGEN expone este pensamiento de la manera siguiente: «En el objeto más propio del conocimiento racional, en la verdad, encontramos una cosa inmutable en sí, la cual inmuta á otra, á saber, al espíritu, y mediante este al cuerpo. Pero tantas cosas verdaderas como mueven á nuestro espíritu no pueden ser reales tales como están delante de nuestro espíritu — ó sea en su generalidad — y, no obstante, deben tener su razón en una realidad, porque conocemos con entera claridad y certeza que son verdaderas, eternas é inmutables. Más por esa misma que son no solamente verdaderas, sino también eternas é inmutables, la realidad en la que se fundan no puede ser nada de lo que nace, perece y está sujeto á mudanza. Luego debe haber fuera, y por encima de este mundo mudable, una realidad en la cual tengan su razón todas las cosas verdaderas que en cuanto objetos son causa de nuestro conocimiento. Además, como lo verdadero que conocemos contiene á la vez las leyes permanentes de todo lo mudable, es necesario que dependan de aquel ser á quien deben su existencia el cielo y la tierra, con todo lo que hay y sucede en ellos. Este ser real, pues, que siendo él mismo inmutable é independiente, lo mueve y domina todo con el poder de la verdad, es llamado por nosotros Dios.» (*Filosofía de la antigüedad*, núm. 915.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

lugar de ser una conclusión inferida del efecto, especie de conclusión que la misma lógica declara destituída de todo título á la certeza. Adviértanlo los que suelen colegir la existencia de un incendio de la vista del humo ó del olor á cosa quemada, y los médicos que creen poder discernir una excitación de la sangre cuando observan que las pulsaciones del corazón son más rápidas que de ordinario. Después dice que en aquel argumento no se repara en que no podemos concebir nada como necesario sino en cuanto es efecto, pero no en cuanto es *causa* de otra cosa dada, toda vez que un efecto puede ser atribuído á *más de una causa*. A la verdad, no era menester la alta sabiduría de SCHOPENHAUER para hacer constar que realmente es así en muchos casos. Pero ¿qué dirá cuando el efecto sea tal que no pueda deducirse sino de *una* causa determinada?

Además, opina SCHOPENHAUER que la ley de causalidad conduce á un *regressus in infinitum*, por lo cual no puede llegar jamás á una cosa última que sea razón fundamental de todo lo existente. "Porque, dice, toda causa es una mutación respecto de la cual es preciso preguntar por la mutación antecedente que la trajo, y así *in infinitum*. Ni siquiera es posible concebir un estado primero de la materia del cual hayan nacido todos los sigtientes estados, puesto que aquél no ha sido siempre. Porque si aquél hubiera sido su causa *de por sí*, también los demás hubieran debido existir desde el principio, y el actual no sería actualmente. Mas si empezó á ser causal *en cierta época*, algo debería haberle movido en aquel mismo tiempo para que dejase de reposar; en este caso, empero, algo ha sobrevenido; háse efectuado alguna mutación, por cuya causa, ó sea por la mutación que precedió á ella, es fuerza preguntar, con lo cual ya estamos otra vez en la escala de las causas subiendo de una en otra, y recibiendo sin cesar azotes de la inexorable ley de causalidad *in infinitum*. Está visto que la ley de causalidad no es tan complaciente como un simón que se manda á casa después de llegar adonde se ha querido ir. Antes se parece á la escoba animada por el aprendiz de mago de GŒTHE, la cual, una vez puesta en actividad, no cesa ya de ir y venir trayendo agua [1]„ En otro lugar, SCHOPENHAUER tilda de horriblemente inconsecuente á la argumentación cosmológica, diciendo que "en ella se suspende directamente la ley de causalidad, de la cual toma toda su eficacia, parándose en una causa primera y negándose á ir adelante, terminando con una especie de parricidio, á la manera de las abejas que matan á los zánganos después de utilizar sus servicios„ [2].

[1] *La cuádruple raíz del principio de la causa suficiente*, pág. 38.
[2] *El mundo, voluntad y representación*, tomo II, pág. 30.

¿Pero á qué viene todo eso? Pasen los bellos símiles, las imágenes y giros enfáticos, si se les emplea para aumentar la claridad y fuerza de verdades evidentes por sí mismas ó ya probadas; mas cuando no tienen otro objeto que el de encubrir la falta completa de argumentos y pruebas, deben reprobarse por abusivos. Si el célebre filósofo de Francfort ve una escoba encantada en la ley de causalidad, buen provecho le haga; nosotros entretanto tomamos el partido del simón, ó mejor el de una cómoda berlina, sin ánimo de destruirla después de habernos servido de ella. Nosotros tenemos la ley de causalidad por una ley lógica y ontológica que no admite excepción alguna, sino que lleva al entendimiento á todas partes con tal que el cochero no deje su sitio en el pescante. Condúcenos, pues, á una causa *primera*, la cual, según queda dicho, debe ser un ser infinitamente perfecto. Es necesario que sea un ser capaz en virtud de su infinidad *para causar mutaciones fuera de sí mismo sin estar él mismo sujeto á ninguna mudanza*, el cual es un principio que no ha empezado á ser activo, sino que es eternamente activo, en quien hay una actividad eterna exenta de toda pasividad. Luego hallamos como razón próxima de la creación un acto de la voluntad divina, el cual pertenece á la eternidad mientras que su efecto está en el tiempo.

En el blanco da el P. KLEUTGEN observando que "si es propio de la naturaleza del mundo que tenga, ó cuando menos pueda tener, un principio en el tiempo, Dios debe, ó bien puede querer también, que empiece á ser en el tiempo. Porque el ser eterna su volición no impide que quiera las cosas tales como la naturaleza de ellas requiere ó admite que sean [1]„ Si nuestros modernos sabios pigmeos se aviniesen alguna vez á tomar noticia de los frutos de la ciencia cristiana, sus dudas y objeciones se derretirían como la nieve al sol de Abril. Abrimos el libro *Liber Sententiarum* de PEDRO LOMBARDO, cuyas obras, según se sabe, sirvieron de base á los estudios teológicos durante siglos enteros, y leemos la hermosa exposición relativa á la materia misma que nos ocupa, la cual empieza con estas palabras: "Adviértase bien que no debemos figurarnos la actividad de las acciones y obras de Dios de la manera que miramos las nuestras. Si dicen de Dios que obra alguna cosa, no debemos pensar en ningún movimiento ó mutación cualquiera, ni en ningún padecimiento que acompañe su operación, cual en nosotros sucede. Lo que se quiere indicar con aquel modo de hablar, es que algo que no era empezó á ser por el poder de su voluntad, que fué siempre. Por su voluntad eterna empieza á ser algo nuevo así

[1] *Filosofía de la antigüedad*, núm. 1016.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

como lo quiso, sin que en él ocurra nada nuevo, ni se verifique ninguna nueva operación, volición ú otra mutación cualquiera.„

Luego que hemos hallado á Dios, el ser infinito, como causa primera del mundo, hemos llegado adonde queríamos ir con auxilio del principio de causalidad, aquella magnífica carroza de nuestro entendimiento. Ya podemos pararnos aquí. La última *causa determinante* del acto de crear la reconocemos en la libertad absoluta de Dios, y el último motivo en el amor de Dios á su propio ser. Este motivo es de tal naturaleza que deja intacta la libertad de crear ó no crear. Si Dios se determina á crear, es porque quiere que otros seres sean por él y para glorificarle; si se resuelve á no crear, es porque se reconoce ante sí propio como el ser absolutamente independiente y que se satisface á sí mismo. Aunque el querer divino, el crear ó el no crear, sea causa ora de estos, ora de aquellos efectos en el mundo, pero en sí siempre es el mismo, la diferencia no se halla sino en los efectos. Para repetirlo una vez más: tenemos delante un mismo acto de la voluntad divina, el cual determina la relación de Dios con lo finito, ó mejor dicho, la relación de lo finito con Dios, sin tener que mudarse por eso en sí mismo. En la muralla de bronce de esta verdad deberá venir á detenerse y reposar aun el gran SCHOPENHAUER, mal que pese á su escoba encantada.

En otro lugar, SCHOPENHAUER censura que se aplique á este caso la ley de causalidad. "La fuerza y valor de la misma, dice, se refiere únicamente á la *forma* de las cosas, que no á la materia; por ella se guía el cambio de las formas nada más; á la materia no afecta nada el que nazcan ó perezcan. Ninguna mutación del mundo material puede verificarse si no la ha precedido otra inmediamente. Tal es el único y verdadero contenido de la ley de causalidad [1].„

Esta última dificultad se encuentra expuesta de modo mucho más prolijo y deslumbrador en el empirista inglés JOHN STUART MILL, el cual creyó en el último de sus tres ensayos póstumos [2] demostrar la existencia de Dios coligiéndola del orden teleológico de la naturaleza, y representando á aquel como principio inteligente, pero no omnipotente, á quien hace la guerra un principio primordial malo. Mas rechaza el argumento cosmológico con la mayor decisión.

"Ni la fuerza ni la materia—dice exponiendo su idea (en las páginas 122-129 de la obra citada)—han tenido principio, por cuanto la experiencia alcanza á enseñarnos. Porque, por lo que atañe

[1] *El mundo, voluntad y representación*, tomo II, pág. 56.

[2] *Sobre la Religión* (traducción alemana). Dunker, 1875.

al mundo material, el último resultado de la investigación científica que arrojan las demostraciones convincentes de todos los ramos de la ciencia natural es éste: aunque todas las causas tengan un principio, *todas encierran un elemento verdadero, el cual no tuvo ninguno*. Siempre que se examina un fenómeno natural hasta indagar y analizar su causa, ésta se manifiesta como cierta cantidad de fuerza en unión con ciertos modos de colocación. Y la última de las grandes generalizaciones de la Ciencia, á saber, la conservación de la fuerza, nos enseña que la diferencia de los efectos depende, en parte, del *modo de obrar* peculiar á la fuerza, y en parte, de la diferencia de las colocaciones. La fuerza es esencialmente una misma, y de ello hay en la naturaleza una cantidad determinada, la cual, si es acertada la teoría, jamás aumenta ni disminuye. *Mas aquello que no ha tenido principio no necesita de causa*. Tenemos cierto derecho á designar como causa primera ó universal aquel elemento duradero que hemos hallado en las mutaciones de la naturaleza, por cuanto entra como concausa en todo vínculo causal, siquiera no alcanza por sí sólo á causar nada.

„Cada uno de los fenómenos ó modificaciones que ocurren en el universo, tienen un principio y una causa; su causa, empero, es siempre una mutación que acaeció antes. Tampoco nos autorizan las analogías de la experiencia para deducir de la mera existencia de las mutaciones que, á poder analizar suficientemente la serie de las mismas, llegaríamos á una voluntad primordial.

„Quien crea que la primera causa de los fenómenos naturales debe ser la voluntad, note bien que la experiencia no concede á la voluntad ninguna prerrogativa sobre los demás agentes naturales.

„Afirmar que el espíritu humano debe haber recibido la existencia de otro más elevado, envolvería una contradicción á las conocidas analogías de la naturaleza. ¡Cuánto más nobles y preciosas son, por ejemplo, las plantas y animales superiores que el suelo y el abono del cual brotan! Toda la especulación moderna tiende á demostrar que es regla general de la naturaleza el desarrollarse formas de existencia superiores de otras inferiores, y el substituirse organizaciones humildes y sencillas con otras más desenvueltas y delicadas.„

Queríamos reflejar completa y fielmente el pensamiento de MILL, aunque podemos abandonar á su suerte la mayor parte de lo que llevamos transcrito. De buena gana concedemos que no se llega á la existencia ni á las cualidades de Dios sin salir del dominio de la experiencia inmediata. Partiendo de este dominio, es menester avanzar en la reflexión. Mas no puede hacer esto el que

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

está pegado á la gleba, como MILL. Digamos ahora una palabra sobre la idea capital que encierra la disertación de MILL.

¡Todo lo que hay en el mundo ha de ser cambio y variación de una sola cantidad de fuerza! Acerca de esto no es menester disputar con MILL, aunque no deja de ser extraño que un empirista insista en algo respecto de lo cual los fenómenos solos no pueden probar nada. La fuerza demostrativa del argumento cosmológico no es debilitada en lo más mínimo por esa hipótesis [1]. Porque todas aquellas reflexiones vuelven con su peso entero, si no aumentado. ¿Cómo es posible que la fuerza tenga la fecha eterna y su existencia llena de vicisitudes? Si es que reposó antes, ¿quién la puso en movimiento hace tantos millones de años? ¿De dónde procede esa fuerza? ¿Cuál es la razón de su determinación primitiva y primordial? ¿Por qué es su cantidad ésta, y no otra? Si la fuerza es un ser subsistente por sí mismo, ¿cómo pudo ponerse límites á sí propia? ¿Cómo es posible que ahora aparezca evidentemente, como antes, sujeta á condiciones, relaciones de dependencia, alteraciones y límites? Aquí hay sitio sobrado donde pueda trabajar la escoba encantada de SCHOPENHAUER.

Resultan, pues, aquí los mismos problemas que, desde que los hombres piensan, han conducido á admitir científicamente un ser absoluto é infinito.

681. Para que sea todo lo completo posible el cuadro de la moderna sabiduría que con desdeñoso fruncir de boca mira á la ciencia cristiana, queremos también averiguar lo que ha dicho acerca de este punto el renombrado HERBERT SPENCER.

"Aquéllos, dice, que por no saber pensar en un universo existente por sí mismo admiten un Criador autor del mundo, creen estar seguros de que son capaces de representarse un Criador existente por sí mismo transfiriendo el misterio que reconocen en esta gran realidad que los rodea de todas partes á una supuesta fuente primera de toda ella. Pero se engañan á sí mismos, puesto que es de todo punto imposible *representarse una existencia existente por*

[1] No faltan, según ya notamos en otro lugar, sabios cristianos creyentes que profesen sin escrúpulos su adhesión á teorías análogas. El conocido astrónomo y físico P. SECCHI resume en estas palabras el resultado de la obra *L'unité des forces physiques* (Paris, Savy, 1874): «Le résultat le plus important de notre analyse peut se formuler en quelques lignes. Toutes les tendances abstraites, les qualités occultes des corps, les nombreux fluides imaginés jusqu'ici dans le but d'expliquer les agents physiques, doivent être bannis du domaine de la physique, car *toutes les forces de la nature dépendent du mouvement*. Il est rationel d'admettre que le mouvement reçût dans les parties élémentaires de la matière la forme la plus générale sous laquelle il se présente dans une masse finie, c'est-à-dire celle d'un double mouvement de rotation et de translation. Par cette double qualité il devient indestructible dans la masse.... L'énergie qui lui a été communiqué á l'origine par le Premier Moteur se conserve en raisson du même principe qui assure la conservation de la matière. Si on nous presse pour dire quelle est la puissance qui a produit le mouvement primitif, nous n'hésitons pas á dire: *cette puissance est Dieu*.»

sí propia. Formar una representación de una existencia existente por sí propia, vale tanto como formar una representación de una existencia que no tiene principio. No hay esfuerzo intelectual que alcance á eso. La representación de una existencia que existió durante un pasado infinito implica la representación de un pasado infinito mismo, la cual nos es imposible formar [1]."

De buen grado suponemos que el autor mismo haya sido ahí víctima de un engaño de sí mismo. Porque nos repugna creer que tan docto varón tenga tan menguada su facultad de pensar que no sea ya capaz de pensar un ser existente por sí mismo desde la eternidad. El hombre discreto no suele afirmar que es positivamente imposible pensar cierta cosa si no encuentra en ella propiedades contradictorias. Mas, ¿dónde está aquí la contradicción?

"Si hay una causa primera, continúa HERBERT SPENCER, debe ser no causada, independiente, perfecta é infinita; en una palabra, debe ser absoluta. Una *causa*, empero, no puede ser absoluta como tal causa; lo absoluto no puede ser *causa*, como absoluto que es. La causa como tal, no existe sino en cuanto se refiere al efecto; por otro lado, enciérrase en la idea de lo absoluto también la posibilidad de una existencia fuera de toda relación. Preténdese eludir esta palmaria antinomia introduciendo la idea de la sucesión temporal. Dicen que lo absoluto existe primero en sí mismo, y después empieza á ser causa. Y aquí es donde tiene lugar la colisión con la tercera idea de lo *infinito*. ¿Cómo es posible que lo infinito empiece á ser lo que no era desde el principio? Si el causar es un modo posible de existir, no es infinito lo que existe sin causar; aquello, empero, que no empieza á causar sino más tarde, se ha salido de los límites que le circunscribían antes. El que admitiese que son equivalentes el estado de la tranquilidad antecedente y el estado de la actividad causante, no vencería la dificultad. Si el acto creador es real, y con todo no distinto, es forzoso conceder la posibilidad de que haya dos representaciones de lo absoluto: una de lo absoluto no productivo, y otra de lo absoluto productivo, y quedaría destruída la unidad de lo absoluto. Si el acto no es real, aquella aserción por sí misma se destruye."

Ciencia tan encopetada y tiesa como la de SPENCER no debería meterse á discurrir con tanta ligereza dentro del ropaje apretado de que se viste: por todas partes le viene corto, y por poco no se rompe; aspecto que da tanta más risa cuanto más grave es el aire del inglés. Si hubiese leído una sola vez lo que los libros de texto enseñan acerca de las relaciones, habría dejado de escribir el párrafo que acabamos de copiar. Las observaciones que hicimos antes

[1] *Fundamentos de la Filosofía*. Stuttgard, 1875, pág. 31.

para refutar las objeciones de SCHOPENHAUER bastan y sobran para enseñar el camino también á SPENCER. Téngase presente solamente que, cuando decimos que Dios es la causa del mundo, indicamos una verdadera relación de parte del mundo, pero no de parte de Dios, puesto que el crear no produce ninguna variación en un ser infinito. SPENCER no echó de ver que Dios no es ningún hombre; si no, ¿cómo hubiera podido atreverse á afirmar que creando Dios empezó á ser lo que antes no era?

662. Oigamos todavía más: "¿Cómo es posible representarse que lo relativo llega á parecer? Habría que pensar que pasaba de la no existencia á la existencia. Pero la verdad es que, cuando pensamos una cosa, no podemos pensarla sino como existente. Pensar un objeto en el acto de *hacerse*, en el tránsito del no ser al ser, vale tanto como pensar lo que en el pensamiento mismo vuelve á ser negado."

Con esto tendríamos una prueba, á la altura de las de nuestro siglo, de que envuelve contradicción que el mundo haya sido sacado de la nada. Pero ¿quién le ha aconsejado al estimado SPENCER que se figure un objeto en el tránsito del no ser al ser para representarse el cómo Dios tomó á la nada como se toma un palo y la convirtió en mundo? La cosa sucedió simplemente así: Al verificarse el acto de la creación, el mundo empezó á existir después de no haber sido antes. ¿Y esto ha de ser tan difícil de pensar?

Cuando se dice que algo sale de la nada, esto puede entendérselo, según expone SANTO TOMÁS con mucha sagacidad, de dos maneras. O se deja la negación que implica la palabra *nihil* en el lugar donde está, ó se la quita de allí refiriéndola á la preposición *de*, de modo que el sentido sería *no de algo*. En el primer caso, no se trata de designar con la palabra *nada* una causa material, como si se quisiera decir que Dios había hecho el mundo de la nada, á la manera como el carpintero hace sillas de madera, sino que se trata únicamente de enunciar la mera sucesión del no ser y del ser, del mismo modo que se diría: de luz se han hecho tinieblas, con lo cual no se quiere indicar más sino que ahora reina la obscuridad allí donde antes había luz. Mas cuando se relaciona la negación con la preposición *de*, ésta denota, ciertamente, la relación de la causa material con el objeto de negar que exista semejante relación, y de afirmar, por lo contrario, que en el acto creador no intervino causa material alguna. En sentido análogo hariamos la negación diciendo aquel hombre de nada habla, con lo cual querríamos dar á entender que no hay nada de que hablar.

SPENCER merece aplausos por cuanto ha intentado, cuando menos, una especie de demostración. Nuestros contemporáneos los

que niegan á Dios suelen presuponer aquella contradicción como cosa que se entiende por sí misma, y de que los sabios no tienen ya que ocuparse. Jamás ha sido tan descarado el odio á Dios como ahora. Sirva de ejemplo F. A. LANGE, el cual dice: "Recordemos cómo el joven Epicuro comenzó á filosofar, cuando todavía iba á la escuela, con ocasión de tener que aprender que todas las cosas provienen del caos. Hay naciones que creen que la Tierra descansa sobre una tortuga; mas no se debe preguntar sobre qué cosa descansa la tortuga. Frente á semejantes ficciones, por lo menos es clara y llana la afirmación de que el mundo fué creado de la nada. Pero tan candorosa y directa es la contradicción que implica la creación, que á su lado deben avergonzarse todas las contradicciones débiles y ocultas [1]." ¡En cambio hemos de creer á LANGE por su palabra, cuando dice que nosotros mismos producimos de la nada el llamado mundo externo con la virtud mágica de nuestra organización humana!

663. Todavía no hemos concluído con HERBERT SPENCER, á quien vemos arremeter otra vez con poderoso empuje para anonadar por completo el argumento cosmológico.

"En cuanto lo absoluto empieza á ser causa, debe tener conocimiento. El conocimiento, empero, no puede ser representado sino como relación; es preciso que haya un *sujeto* que conozca y un *objeto* que sea conocido. Un sujeto es sujeto con respecto á un objeto, y un objeto es objeto con respecto á un sujeto. Tal vez podría decirse que lo absoluto no tiene conocimiento más que de sí mismo. Mas esta evasiva nos extravía. Porque el objeto, ó ha sido creado por el acto del conocimiento, ó posee una existencia independiente de éste. En el primer caso, el único y verdadero absoluto es el sujeto, en el otro el objeto. Como hipótesis tercera, podríase suponer que cada uno existe con independencia del otro. Entonces no tenemos ya nada absoluto, sino solamente dos cosas relativas." (Pág. 40.) ¡Y eso dijo en serio un hombre de ordinario tan circunspecto!

¿Que lo absoluto debe tener conocimiento? Perfectamente. ¿Que no podemos concebir el conocimiento sino como relación de un sujeto á un objeto? Sabido es que E. DE HARTMANN creyó por razones análogas deber negar el conocimiento á su Todo-uno. Pero fué porque se le había olvidado que el conocimiento sigue siendo conocimiento aun cuando lo pensemos libre de aquellas imperfecciones que le son anejas en nosotros. Tal como el conocimiento nos es familiarmente conocido por nuestra propia experiencia, es cierto que no se nos presenta sin relación efectiva entre un sujeto y un

[1] *Historia del materialismo*, tomo I, pág. 151.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

objeto. La razón de esto es que nuestro conocimiento se efectúa en un sujeto limitado, y, por tanto, que necesita la cooperación de un objeto. De esta suerte cae por su base la dificultad suscitada por SPENCER.

Y para concluir, resta una muy profunda dificultad que el mismo sabio encuentra contra la idea de la creación: "Si fuera cierta, dice, la teoría de la creación por un agente externo, también debería poder decírsenos de dónde procede el *espacio vacío*. Y se respondería: El espacio fué creado del mismo modo que la materia. Pero la imposibilidad de concebir eso es tan obvia, que nadie osará sustentarlo de veras. Porque, si fué creado el espacio, es preciso que antes no hubiera sido. Mas ningún esfuerzo intelectual es bastante para que podamos representarnos la no existencia del espacio. Y si es absolutamente imposible representarse la no existencia del espacio, es fuerza que tampoco lo sea representarse su creación."

Felizmente, podemos dispensar al célebre sabio de intentar realizar imposibles. Esa temible dificultad se evapora como las demás no bien se considera que el espacio no es otra cosa que la posibilidad ó capacidad de cosas extensas. Así como ninguna posibilidad, considerada formalmente en sí misma, es nada real, tampoco lo es el espacio. Este es un ente de razón que se refiere á una realidad, á saber, á lo extenso, y tiene su última razón en lo real, á saber, en la inmensidad divina. Por esta razón el espacio no pudo ser jamás objeto directo de ningún acto creador de Dios. (Núm. 383 y siguientes.)

684. Trabajo hercúleo fuera el nuestro si intentásemos barrer todos y cada uno de los argumentos que la hueste innumerable de *dii minorum gentium* han venido amontonando en los vastos aposentos del ateísmo. Para que la corriente de la verdad se los lleve también á ellos, basta aplicarles las ideas que tenemos expuestas. Sin embargo, vamos á entresacar á uno de los inquilinos, aunque no sea sino para formarnos alguna idea de los productos del mismo género. Pónesenos ahí delante nuestro antiguo conocido JORGE ENRIQUE SCHNEIDER, el de la "voluntad animal", colaborador de la *Gartenlaube* [1], expresándose en la obra citada sobre la fe en Dios como el lector oirá: "Admitiendo un Dios personal, dice, es forzoso enredarse en contradicciones con todos los hechos, aparte de que semejante afirmación no tiene ningún fundamento real." (Pág. 137.) Mas sería gastar tinta sin provecho y abusar de la paciencia de nuestros lectores el reproducir por extenso todas las expectoraciones de SCHNEIDER. Los pedazos de ideas que conseguimos pescar de entre lo demás, son los que siguen: *Primero*. Si hubiese un Dios, no habría nada de inconducente en la naturaleza. "Con la idea de un espíritu universal inteligente y que obra para conseguir fines, dice mal la existencia de órganos que no funcionan." (Pág. 30.) "El hecho generalmente reconocido, de que solamente una fracción mínima de todos los gérmenes producidos llega á desarrollarse, es de todo punto incompatible con un espíritu universal creador. ¿Para qué fueron creados los gérmenes que vuelven á perecer necesariamente, y cuyo número es, en comparación de los que se conservan, como de 1.000 á 1 ó de 1.000.000 á 1?" (Pág. 45.) *Segundo*. El instinto de los animales muestra con evidencia que no hay Dios. Porque "no se descubre nada de la decantada bondad y misericordia de Dios en el instinto de la mayor parte de los animales, el cual los compele á dar todos los días la muerte más cruel á otros millones de seres sensibles, sin ningún miramiento á las horrorosas penas que les hacen sufrir, instinto que dicen ha sido dado á los animales por Dios." (Pág. 137.) *Tercero*. "En ningún proceso natural se conoce vestigio de la voluntad de una persona, sino que en todas partes observamos leyes naturales inmutables y causas ciegas. Por eso ya hace tiempo que de Astronomía, Física y Química está desterrado el vestigio de un espíritu universal personal con su intervención en la naturaleza." (*Ibidem.*) *Cuarto*. La única razón que podría forzarnos á admitir la existencia de una voluntad divina, sería la conveniencia final de las cosas naturales. Ciertamente, si no pudiéramos concebir de ningún modo la conveniencia sin recurrir á semejante voluntad, tal vez nos veríamos obligados á creer en el gobierno de un Dios personal; y, en efecto, la razón de donde semejante creencia se originó algún día y de que todavía esté tan difundida, es únicamente que hasta hoy no se acertaba á comprender esa conveniencia de otro modo. El hombre profano que no sabe explicarla sino con la sabiduría de Dios, cree en un ser personal á quien su corazón no le permite renunciar; déjesele seguir creyendo en él mientras no sea posible iniciarle en los recónditos arcanos de la naturaleza. El sabio, empero, ó bien todo hombre ilustrado cuyo entendimiento alcanza á concebir la conveniencia sin presuponer la voluntad de un Dios personal, pondría su inteligencia bajo el nivel del paleto más simple si, con todo, admitiese la existencia de Dios sin razón suficiente. El labrador moderno sabe que la calidad de la mies depende del modo de tratar el suelo, del abono y de otras circunstancias, y que á fuerza de rezar no se vuelve más fértil un suelo estéril." (Páginas 138.) Para que no falte nada, debemos consignar, en quinto y último lugar, el aserto siguiente: "Un acto creador tan descono-

1 (*El Kiosco.*) Revista alemana de recreo literario, de pésima reputación entre los católicos.—(*Advertencia de la Traducción.*)

cido en la experiencia como la generación equívoca contradice á todo lo que hemos podido observar relativamente á la esencia de los procesos naturales, y hay que rechazar por contraria á toda máxima científica la opinión según la cual fueron creados los primeros organismos.„ (Pág. 38.)

Interésanos todavía saber cómo juzga SCHNEIDER á aquella parte de la humanidad que todavía cree en Dios, no porque su parecer pese más que el de otro cualquiera, sino porque en él tenemos un eco fiel de aquel acento que predomina hoy día en la enseñanza universitaria. "Lo enigmático de la naturaleza, dice, fué la causa que dió origen á la fe en Dios. Porque donde se consiguió obtener aquel conocimiento de los fenómenos que es posible lograr fué necesario que desapareciese semejante fe fundada en la especulación, por lo cual no se la encuentra hoy apenas sino en los mal llamados sabios, que, por no saber cosa que valga de lo que ocurre en la naturaleza, se ven precisados á reducir á la voluntad de un Dios personal aun los más sencillos procesos físicos; como que con su auxilio opinan poder explicar todos los fenómenos naturales sin haberse dedicado á ningún estudio serio de la naturaleza, que es la explicación más socorrida que imaginarse puede, y la que puede manejar el más ignorante y torpe con la misma habilidad que el sabio.„ (Pág. 138.) "Esa fe infantil en un Dios vivo y real, y la cándida creencia según la cual todo lo que sucede está destinado á hacer bienaventurado al hombre, la abandono por completo á los que son incapaces de discurrir más profundamente sobre el mundo de los fenómenos, ya que ignoran las ciencias que enseñan á leer en el libro de la naturaleza.„ (Pág. 28.)

Tales especies no merecen consideración alguna científica. Los señores que las profieren están metidos demasiado en el mundo fenomenal correspondiente á su inclinación y gusto. Esa enfermedad no es mal de la cabeza, sino del corazón; por eso es inútil tratar de ilustrar á la primera. La mayor parte de los argumentos de SCHNEIDER se refieren, según habrá observado el lector, á la consideración teleológica de la naturaleza. Aun por este lado, SCHNEIDER se parece, como un huevo á otro, á los demás partidarios del moderno ateísmo. Ya que en breve hemos de considerar el argumento teleológico demostrativo de la existencia de Dios frente á las objeciones de los modernos, dejemos á SCHNEIDER que corra sin tino.

665. Con lo dicho bastará para pronunciar nuestro fallo sobre todas las razones que la moderna ciencia alega contra el argumento cosmológico. Al leer esas y otras objeciones parecidas, siéntese uno impelido á exclamar: ¡Cuánta debe ser la firmeza de una verdad contra la cual no es posible esgrimir otras armas que ésas!

Pero á la vez se apodera de uno la impresión de que la facultad de pensar que distingue al hombre ha dado pasos de gigante hacia atrás en nuestro siglo. Las dificultades y objeciones que la escuela antigua suscitaba adrede contra la verdad, y en particular contra el argumento cosmológico, significaban cuando menos algo. Había entre ellas algunas dificultades que bien podían amedrentar al novicio en la ciencia que por vez primera se enteraba de ellas. ¿No se habrían avergonzado los maestros de la antigüedad al proponer á sus principiantes, siquiera como dudas para que las resolviesen, muchas de las argumentaciones "irrebatibles„ de los grandes corifeos modernos? ¡Esa, pues, es la Metafísica adelantada, de la cual afirman que ha dado al traste con las tesis que constituyen el fundamento del Cristianismo!

Por desgracia, nosotros los alemanes estamos acostumbrados á concebir la Filosofía como historia del pensamiento nada más; de modo que necesitamos cierta abnegación para prescindir de la exposición histórica de lo que dijo éste y contestó aquél, y de lo qué sacó de ello el otro, á fin de ir al grano, dirigiendo toda nuestra atención á las verdades de que la Filosofía trata. Fácilmente sucede que nos coloquemos respecto de ellas en un punto demasiado alto. Nosotros los hombres tenemos que ocupar el sitio que por la voluntad de Dios nos corresponde, no *por encima* de la verdad, sino *dentro* de ella. Mas ocupándonos solamente con aquello que ha sido dicho, escrito y discutido acerca de la verdad, hemos llegado á escatimar nuestra atención á la verdad misma, y así es que pocos conservan íntegro el sentido de la verdad. He aquí la causa del escepticismo que respiramos con el aire, y cuyos miasmas han hecho insensibles á tantos pensadores á la agudeza científica de los argumentos con que la escuela cristiana solía demostrar la existencia de Dios.

§ IV

Dios, razón primordial del orden natural.

666. Tal vez no haya entre los diferentes argumentos demostrativos de la existencia de Dios otro alguno que sea objeto de tantas controversias y debates como el llamado físico-teológico ó teleológico, el cual, como todos saben, consiste en colegir del lado ideal del mundo la existencia de una inteligencia absoluta y universal, considerando, nosolamente el hecho escueto de la existencia dependiente y contingente de todos los entes que abraza el mundo, sino al mismo tiempo su determinada propiedad y su dirección teleológica así en el todo como en sus partes. Adonde

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

quiera que volvamos la mirada en el mundo, hacia lo grande ó hacia lo pequeño, en la constitución del sistema solar ó en la estructura y nutrición del más diminuto insecto, vemos empleados medios por los cuales se consiguen fines. Podemos decir que el mundo es un todo en que se ostenta una ordenación admirablemente conveniente. Es así que el proponer fines y proveer medios es precisamente lo que caracteriza á la razón, pues ése es ministerio exclusivo de la inteligencia; luego es fuerza que supongamos como causa del mundo un ser en el que se encuentre una razón, una inteligencia superior á toda capacidad intelectual conocida. KUNO FISCHER dice acerca de este argumento que lleva á los demás la muy vallosa ventaja estética y religiosa de arrancar de una contemplación de la naturaleza que no puede menos de levantar los corazones, por lo cual nunca ha dejado de conquistarlos. Pero, añade el mismo autor, levantar las alas del corazón no vale tanto como convencer al entendimiento, y al punto trata de mostrar que el argumento no es concluyente en ningún extremo.

No hay que negar que este argumento fué siempre caro á todos los que no tenían ningún interés en combatir en sí mismos la conciencia del verdadero Dios, y por este argumento suele llamarse *religiosa* á secas hasta aquella contemplación del mundo que se ocupa en los *fines* en la naturaleza. Importa, por tanto, mucho someter á un examen crítico todas las dudas y objeciones que la ciencia moderna ha opuesto al argumento en cuestión. Conviene dividirlas en tres grupos. Dúdase:

Primero. Si hay efectiva y regularmente conveniencia y orden en la naturaleza.

Segundo. Si el orden final, dándole por existente, es también *tendencia* final; quiere decir, si la conveniencia observada en la naturaleza se halla en ella solamente como *resultado*, ó si es preciso también admitirla como *principio*.

Tercero. Si la *tendencia* final, cuya acción muestra la naturaleza, según se probará, debe tener su razón última en un ser extramundano, ó sea en *Dios*.

En otros lugares (núm. 171 y siguientes, 202 y siguientes, 460 y siguientes) tuvimos ocasión de ocuparnos en estos tres puntos, y también hemos defendido ya los dos primeros contra las objeciones de los contrarios. Resta, por tanto, que hagamos lo mismo respecto del tercero, demostrando que la conclusión de un autor inteligente del mundo sostiene victoriosa cuantos ataques se le dirigen.

Es otra vez el gran crítico de la razón pura el que suministra casi todo el material á los adversarios del argumento teleológico. Las dudas de KANT se contienen en el resumen siguiente: "Este

argumento merece ser nombrado siempre con respeto, porque es el más antiguo, el más claro y el más apropiado á la razón común de los hombres. Con todo, tampoco él puede reclamar certeza apodíctica. Porque, primero, este raciocinio, tomado de la analogía de artefactos humanos, no podrá conducir sino á un autor sabio de la *forma* del mundo, pero no de su substancia ó materia, ni de consiguiente á un *Criador* del mundo y ser primordial omnisuficiente. Para alcanzar también esto habría que volver sobre el argumento cosmológico, y, por tanto, al fin sobre el argumento ontológico. A más de esto, si la experiencia enseñase, en efecto, semejante conveniencia y sabiduría infalible de los acontecimientos naturales, sería tan dudoso como en el argumento cosmológico si no conviene atribuirle al mundo tal ley de vida inmanente y suficiente antes que recurrir á un autor transcendente y espiritual. Empero, si no encontramos una regularidad cabal y siempre igual á sí misma (y ello es que la experiencia no puede llegar jamás á ser completa), queda desvirtuado también el argumento con que se pretendía probar que el mundo debe su origen á un ser absolutamente sabio y perfecto; porque de su cuenta correrían igualmente las imperfecciones que se hallasen en las cosas, y entonces aparecería á lo sumo como un ser relativamente poderoso, sabio y bueno„.

El que haya leído lo que en otro lugar (núm. 463-465) dejamos expuesto, notará en seguida que todas esas dudas provienen de no conocer la marcha de la argumentación teleológica misma, siendo, por consiguiente, golpes dados al aire. Volvamos á las objeciones kantianas, tales como suele presentárselas hoy día.

661. Antes de abordar los diferentes puntos debemos recordar é insistir, para que no se olvide, que con nuestro argumento no se intenta hacer pasar la tendencia final entera por cosa ajena á los entes naturales é impuesta á ellos desde fuera. Esa es la concepción del mecanismo platonizante que hemos refutado ampliamente en otro lugar (núm. 227 y siguientes). Harto extraño es que desde KANT todos los adversarios de la argumentación físico-teológica presenten dicho argumento concebido del modo platónico antes mencionado, y lo refuten después no sin apariencia de profundidad. El catedrático KUNO FISCHER lo formula en los términos siguientes: "Hecho de experiencia es un orden conducente en el cual las cosas naturales concuerdan unas con otras y están enlazadas entre sí conforme á cierto plan; este orden no se explica con el solo recurso á las causas mecánicas de la naturaleza, *ni, por lo tanto, ateniéndose á las cosas mismas*; antes es contingente en las cosas y presupone un ser distinto del mundo, autor del orden que en él reina. Este ser ordenador no puede ser ningún poder

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ciego, sino que debe ser inteligencia, entendimiento y voluntad, en suma, *espíritu;* y dado que el orden del mundo es uno y concorde, es fuerza concebir á aquel espíritu ordenador como *uno* solamente, esto es, como causa suprema del mundo, ó sea como Dios [1]„. Y lo dicho por FISCHER es repetido por los demás espadas de la Filosofía poskantiana, conforme al refrán: "Según canta el abad responde el sacristán„.

Contra el argumento teleológico de esa manera tergiversado el estimado catedrático dirige sus baterías, las que, si bien no están cargadas más que de pensamientos kantianos, ofrecen bastante interés para que las volvamos á montar aquí, delante del lector, todas é íntegras, salvo algunas omisiones del todo insignificantes, pues contienen, según queda dicho, *in nucleo* cuantos "pensamientos„ el tiempo moderno ha producido contra aquel argumento, pareciendo haberse agotado en ellas todo el poder de la especulación contemporánea.

"Para demostrar la existencia de un autor del mundo, dice el catedrático FISCHER, ese argumento es insuficiente en todo caso; á lo más, podría demostrar la de un *formador* del mundo. A fin de demostrar esa existencia concluyese en la argumentación teleológica por analogía (los artefactos humanos), empleando, por tanto, un procedimiento silogístico cuyo alcance no va, cualesquiera que sean las circunstancias, más allá de lo verosímil; pero en el caso presente no llega siquiera hasta allí, pues que se pone ahí una causa (el concepto comprensivo de todas las realidades, la absoluta omnipotencia y sabiduría) *sin ninguna relación al efecto* ni posibilidad alguna de comprender jamás semejante relación..... Que exista, en efecto, un orden (en la naturaleza), no está probado ni mucho menos; cuando más, esto es una suposición fundada, no en la experiencia científica, sino estética, la cual carece de toda fuerza lógica. Aunque se conceda que exista aquel orden, ó sea que todas las cosas están entrelazadas en la naturaleza por una conveniencia acomodada á sus fines, *¿por qué no puede haber provenido esa harmonía de la disposición natural de las cosas mismas?* ¿Por qué hemos de creer que es *contingente* respecto de las cosas mismas? Luego no está probado ni el *hecho* del orden ni su *contingencia*. Más aunque dejemos pasar estos dos puntos de partida del argumento físico-teológico, que no han sido probados ni pueden serlo desde aquí nuestro argumento no diferiría del cosmológico, que ya conocemos y hemos visto desembocar en el ontológico [2]„.

[1] *Historia de la Filosofía moderna*, tomo III, pág. 585.
[2] *Loc. cit.*, pág. 586.

En cuanto á la existencia segura del orden teleológico en la naturaleza, ya hemos adelantado el necesario esclarecimiento de los hechos al catedrático FISCHER y sus correligionarios. Ahora vamos á ocuparnos con él en cuanto "*la disposición natural de las cosas*„ se dice que nos dispensa de la necesidad de admitir un Criador inteligente como autor del orden final.

Para gran satisfacción nuestra podemos tranquilizar al célebre sabio recordándole que *la filosofía de los tiempos pasados derivaba, del modo más terminante, la harmonía teleológica por una parte y en primer término, de "la disposición natural„ de las cosas, y no la consideraba, por tanto, como contingente respecto de las cosas mismas,* haciendo entrar á las cosas hasta en la base sobre la cual construía la argumentación físico-teológica (núm. 522 y 552). Nada sabe de esto KANT, de cuya horripilante ignorancia de la filosofía antigua podría escribirse todo un libro. Tampoco creemos que, como FISCHER, haya dejado de utilizar *adrede* el argumento tal como acabamos de proponerlo; antes estamos convencidos de que lo conocía mal, lo que no sería extraño dada la lastimosa estrechez del horizonte filosófico moderno; de suerte que nos halaga el pensamiento de haber llenado un hueco en el saber del filósofo é historiador. Ahora pasemos á examinar el argumento rectificado.

668. No hemos menester detenernos mucho en ponderar la necesidad de que el *orden conveniente* del mundo tenga su razón de ser lo mismo que su existencia, toda vez que á la validez lógica del principio de causalidad no atentan los kantianos, ni SCHOPENHAUER siquiera, con haber roído en la ley de la causa suficiente hasta sus más hondas raíces. "Podemos concebir, dice SCHOPENHAUER, que la ley de gravedad cese algún día de obrar, mas no que tal suceda sin causa.„ Todos los hombres de seso hacen estribar toda necesidad *lógica* en una necesidad *ontológica*. ¿Dónde está, pues, ese fundamento ontológico?

Nosotros estamos persuadidos de que es absolutamente imposible que la investigación filosófica de la naturaleza, con tal que cuide de no apartarse de la lógica sana, dé jamás con otra contestación á esta pregunta que la que ha dado la Filosofía cultivada en la Iglesia católica. En otro lugar (núm. 460 y siguientes) ya tuvimos ocasión de mostrar el camino recorrido por aquella Filosofía hasta llegar á Dios, camino que permanece hasta el día de hoy sin destruir é indestructible. Sin embargo, la "Ciencia„, inspirada por el odio á Dios, no dispara contra ninguna otra verdad tantos sofismas hueros y frases vacías de sentido como contra la que venimos discutiendo. El ateísmo imperante en esferas "altas„ de cierta suerte de sabios, recomienda, con la voz hueca y retumbante de un

oráculo infalible y con giros oratorios de los más brillantes, á la muchedumbre crédula ó ciega, é incapaz de todo juicio sereno, una doctrina que puede condensarse en las proposiciones siguientes:

"La idea de inferir del orden universal un ordenador supramundano, no pudo ocurrirse sino á los hombres de la Edad Media con su conocimiento deficiente del mundo.„

"El sistema ptolemaico del mundo, cuyo absurdo está probado tiempo ha, debió su existencia y la larga duración de su imperio á las relaciones favorables que lo unían á la Teología cristiana„ ó bien, según se expresa SCHOPENHAUER, "hasta el principio del siglo XVI la humanidad tuvo que arrastrar la pesada carga del sistema ptolemaico para gran provecho de la doctrina religiosa judaico-cristiana, incompatible en el fondo con el sistema copernicano; pues ¿cómo ha de haber Dios en el cielo si no hay cielo [1]?„

"El pujante espíritu investigador que despertó con COPÉRNICO y KEPLERO toma un carácter, si bien inconscientemente, hostil á Dios; pues basta echar una mirada á los descubrimientos de aquellos ingenios insignes para echar de ver en seguida cómo la fe en Dios fué perdiendo terreno al mismo paso con que progresaba la explicación mecánica del mundo.„

"La equivalencia de todas las fuerzas y substancias del universo, probada por NEWTON y los sabios que siguieron sus huellas, nos dispensa de la existencia, si es que no la hace imposible, de un Dios *extramundano*.„

"Singularmente fué la teoría cosmogónica de KANT-LAPLACE la que evidenció que no es menester salir del mundo mismo para dar con la última razón que explique su existencia; popularícese la Astronomía física cual fué expuesta ya por KANT, é irá al traste el teísmo cristiano. Y si restaban algunas dudas, los adelantos asombrosos realizados en lo que llevamos de siglo las han disipado y han arrojado sobre ellas toda la luz que era de desear.„

Tales y parecidos son los oráculos con los que el espíritu maligno, inspirador de nuestra era revolucionaria, embauca á los humanos, aprisionándolos en el ateísmo, preñado de muerte y exterminio. No hay sino poner á buena luz esas afirmaciones, reduciéndolas á la verdad histórica, para conocer todo lo baladíes que son. Que no pese al lector tener que acompañarnos en esta excursión á terrenos algo remotos y escabrosos, que ya cuidaremos de ser todo lo breves y claros que nos consienta la materia.

669. Frente á la gritería de nuestros adversarios, que quisieran hacer pasar la argumentación teleológica por una teoría medioeval de algunos ánimos exaltados, sustentamos que, siempre que los hombres discurrieron sin prevención sobre el origen del mundo, tuvieron á Dios por autor y ordenador supramundano del universo.

[1] *Parerga y Paralipómena*, tomo I, pág. 53.

Examinemos, pues, la Filosofía de la *antigüedad*. Si bien su ambiente no es claro [1], hay en ella luz bastante para ver que ya entonces se infería del orden del universo la existencia de un ordenador transcendente, mereciendo notarse que se concebía aquel orden antes en el sentido de COPÉRNICO que en el de PTOLOMEO [2].

Un contemporáneo de ARISTÓTELES, EUDEMO RHODIO, refiere que el milesio ANAXIMANDRO, el cual murió poco después de 547, y por tanto que vivió en el siglo de TALES y PITÁGORAS, había enseñado que la Tierra estaba en vilo, en el aire, girando alrededor del centro del mundo (περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον). El principio en que lo fundaba todo era lo infinito (τὸ ἄπειρον), el cual, sin tener principio él mismo, lo era de todas las demás cosas, las abrazaba y gobernaba todas, *siendo lo divino*, á saber, inmortal é inmutable.

XENÓFANES, fundador de la escuela llamada eleática, habla siempre de una sola Divinidad, elevada sobre todas las cosas finitas. Dice de Dios que era todo vista y oídos, pero no respiración; todo él entendimiento é inteligencia y eterno, y que lo rige todo sin trabajo con el poder de su inteligencia.

Pocos decenios después de XENÓFANES encontramos al efesio HERÁCLITO, adivino obscuro, quien decía del universo que es un fuego eternamente vivo, encendiéndose y volviendo á extinguirse según ritmos y medidas: *un juego que Júpiter hacía consigo*

[1] Consecuencia era ésta del denso velo del secreto con que rodeaban sus doctrinas de intento todas las asociaciones de sabios de la antigüedad, á fin de ocultarlas á los ojos de los profanos. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA dice acerca del particular que casi todos los que entre los bárbaros y griegos trataron de Dios y las cosas divinas mencionaron la causa primera de las cosas solamente en lenguaje velado, envolviendo la verdad en enigmas é imágenes, del mismo modo que lo hacían entre los griegos los oráculos. (*Stromat.*, lib. V, cap. IV, edición de Potter, pág. 658.)

[2] Tampoco debe olvidarse que en los fragmentos antiguos de la labor intelectual de los griegos no poseemos más que los escombros de un conocimiento sumamente perfecto que había ya desaparecido entre ellos. DIÓGENES LAERCIO refiere que los mismos griegos opinaban que su sabiduría provenía de los bárbaros. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA enumera, en el libro I de su célebre *Stromata*, á los maestros de los bárbaros, entre los cuales la ciencia había florecido antes de llegar á los griegos, diciendo que fueron la casta de profetas de los sacerdotes egipcios, los caldeos entre los asirios, los druidas entre los galos, etc. (Edic. de Potter, pág. 359.) Según refiere PLATÓN, un sacerdote egipcio dijo al sabio griego SOLÓN: «Vosotros los griegos no sabéis de ser niños, y no hay viejo alguno entre vosotros; en cuanto al espíritu todos sois mozos, porque no tenéis ninguna tradición antigua ni ninguna sabiduría encanecida por la Ciencia.» Vése, pues, que el testimonio universal que todos los tiempos dan de la verdad en cuestión se pierde en la más remota antigüedad. Acerca de las relaciones entre la sabiduría griega y la doctrina de las demás naciones antiguas, debe leerse la obra del Barón ALBERTO DE THIMUS, *Die harmonikale Symbolik des Altertums*. Colonia, 1868 y 1876.

mismo. Al *Logos* que reinaba en la esencia del universo le llamaba "lo Justo„ "la Justicia„, *el designio de Dios que lo había decretado*, "el único sabio del cual, como por un designio, todo sería gobernado por medio de todo [1].„

Particularmente fué ANAXÁGORAS, el amigo y maestro del gran PERICLES, quien distinguía claramente la inteligencia (νοῦς), como razón del orden universal, de este orden mismo, por lo cual ARISTÓTELES le aplaude diciendo que, comparado con los insensatos de antes, aparecía como un hombre sensato (núm 84).

La Filosofía *pitagórica*, que tan preferente atención dedicaba á las leyes harmónicas de toda la naturaleza, se representaba como Divinidad al Uno que reina sobre el orden del mundo. Así como la unidad, con ser el principio del universo, está elevada sobre todo número, también la Divinidad, con ser el principio del universo, se eleva sobre las cosas ordenadas según el número y la medida. Y nótese que los pitagóricos, según todo lo indica, ponían en su sistema cósmico al Sol en el centro del universo [2].

Es de lamentar que PLATÓN envolviera en misterioso ropaje su concepción del mundo, tal como la expone particularmente en el *Timeo*. En cuanto es posible sacar algún sentido de tanta obscuridad, dice que el universo, cuya hermosura y excelencia admira como el que más, no es eterno, sino que ha sido hecho por el mejor Arquitecto como copia del tipo más hermoso; Dios, bondad absoluta, infinitamente perfecto, inmutable, omnipresente, superior á todo tiempo y libre de toda envidia, introdujo en el revuelto caos de la materia el orden y la medida matemática, poniendo la razón del mundo en el *alma universal*, á la cual vistió con el mundo como con un cuerpo, ejerciendo de allí en adelante una Providencia que nada descuida mediante espíritus subordinados (dioses-astros y demonios). Hay que distinguir el mundo según es concebido por el pensamiento humano, del mundo según que ha sido hecho y es

[1] Véase la obra citada de TENNEMANN, tomo I, pág. 322.

[2] Los pitagóricos de Italia pretendían haber recibido ya de su maestro la doctrina de que la Tierra tiene la forma de un globo, y que su superficie se divide en cinco zonas. Para explicar el movimiento de los astros, PITÁGORAS suponía que, siendo fundamento del mundo la harmonía, había en el centro del universo un solo principio motor, el cual, conforme á la ley del número y de la harmonía, obraba á lo lejos. Según refiere LEÓN DE ESMIRNA, PITÁGORAS enseñaba ya que la irregularidad de los planetas no es más que aparente, originada por la confusión de varios movimientos circulares regulares. (TENNEMANN, *Historia de la Filosofía*, edición Martin, pág. 215.) El mismo sistema de FILOLAO, contemporáneo de DEMÓCRITO. Según éste, el universo se había formado primero en sus partes principales. En el centro se halla el foco del mundo (ἑστία τοῦ παντός), medida de la naturaleza, ley cósmica, harmonía (ἁρμονίη). Hacia fuera, el mundo es separado de lo indeterminado (ἄπειρον) por lo incoloro, etéreo, invisible, entre el foco central y su limitación se mueven las diferentes esferas ó los cuerpos celestes. No es éste lugar oportuno para entrar en los pormenores muy debatidos de la Astronomía pitagórica. Cf. el libro de THEMON y la obra de SCHIAPARELLI, *Los precursores de Copérnico* (traducción alemana). Leipzig, 1876.

visible á nuestros ojos; éste es respecto del otro lo que es la copia comparada con el original [1].

670. Que la antigua Filosofía griega establece en último resultado una inteligencia fuera del mundo para explicar el orden del mismo, es un hecho que en vano trata de destruir el odio altivo que los amigos de la civilización moderna profesan á Dios.

Mas tarde se modificó en suelo griego, ó mejor dicho, se consolidó, una explicación del mundo, como resultado de la cual debe ser considerado el sistema de PTOLOMEO. A menudo se oye que fueron *intereses* religiosos los que hicieron errar á la investigación, sin que la Historia facilite dato alguno que pueda servir para corroborar ese aserto.

La corriente de ideas en cuestión partía de la consideración, acertada en general, de que para investigar la realidad astronómica era menester no dejarse guiar únicamente por la Geometría, sino que competía también á la Física intervenir en el asunto. Desgraciadamente, la Física de aquel tiempo adolecía de grandes defectos. Aunque se acertaba á explicar de cualquier modo la rotación diaria de la bóveda celeste, era preciso hallar una explicación en concordancia con las leyes conocidas de la Física á fin de comprender cómo era que el Sol, la Luna y los planetas no avanzaban con la bóveda, sino que recorrían, independientes del movimiento de ésta, los signos del Zodíaco, y que en períodos determinados se eclipsaban el Sol y la Luna, y otros fenómenos por el estilo. No se debe extrañar, por tanto, que hasta un ingenio tan excepcional como el de ARISTÓTELES fuese inducido, por la estima en que tenía á la empírica Física, á creer que aquellas estrellas estables estaban adheridas á esferas propias, unidas con la esfera de los demás astros mediante goznes especiales, á pesar de lo cual

[1] Tocante al *alma universal* (alma del mundo), sería difícil decir qué entendieron por ella los antiguos. PLATÓN llama á este mundo un ser dotado de alma é inteligencia (ζῷον). Del *alma universal* dice: «Entretejida en todas partes desde el centro hasta la extremidad del cielo, envolviendo desde fuera en círculo y moviéndose en sí misma, aquélla tomó el divino origen de una vida perdurable é inteligente para siempre; el cuerpo del cielo se ha hecho visible; el alma misma, empero, si bien permanece invisible, es partícipe del pensamiento y de la harmonía de las eternas ideas, habiendo sido engendrada por el óptimo, y siendo lo mejor de todo lo que ha sido engendrado.» Algunos Padres han visto en estas y semejantes frases, á cual más obscuras, una indicación débil del Logos, del Verbo Eterno, segunda Persona de la Santísima Trinidad. Esta fué la opinión de SAN AGUSTÍN y JUSTINO mártir. El que se adhiera al parecer de TENNEMANN, según el cual no hay que buscar los gérmenes de esta doctrina en Grecia ni en Egipto, sino más bien tuvo su primer desarrollo en aquella parte del Asia que debe ser considerada como cuna del linaje humano, tendrá por nada inverosímil que esas antiguas filosofías encierren todavía vestigios de la *revelación primitiva*. En este caso la noción del *alma universal* respondería al verdadero concepto de la *palabra creadora* de Dios, por la cual todo ha sido hecho, del eterno é invisible tipo original del mundo creado percibido por los sentidos. Va PLATÓN obscureció la verdad primitiva hasta el punto de presentar la *copia* del *original* eterno, hecha con el mundo, como principio una que anima y actúa al mundo. A aberraciones posteriores quedó reservado exagerar este monismo puramente natural hasta llegar al monismo panteístico.

tenían sus movimientos aparte. Trabajábase con asiduidad asombrosa por construir, conforme á las leyes físicas, esa máquina cósmica giratoria y sumamente complicada. En esta base estribaba el sistema ptolemaico, que parecía explicar á satisfacción todas las desigualdades de las órbitas planetarias, y que, por lo mismo, hacía muy difícil volver al sistema astronómico verdadero.

La Filosofía de la Edad Media aceptaba los epiciclos ptolemaicos de manos de los naturalistas sin someterlos á un examen profundo [1].

671. ¿Pero no está relacionada la doctrina aristotélica de Dios

[1] Lo que de aquí se ha querido inferir contra el saber de la católica Edad Media pertenece á los «dogmas definidos», que no debe poner en tela de juicio nadie que se precie de estar á la altura del tiempo. La *Historia de las ciencias inductivas* de W. Whewell (traducción alemana por Littrow), que tanto abunda en amenos ocultos á la ciencia católica, no descuida, como es natural, esta feliz ocasión, para decir allí donde trata del particular: «Los griegos ya habían manifestado con mucha decisión (?) opiniones heliocéntricas en señal de que habían abordado el asunto con nociones claras (?) y espíritu vigoroso (?), así como, al contrario, debe acudirse por una prueba de la *debilidad y sterilismo intelectual de la Edad Media* el que durante todo un millar de años no se hallase un solo hombre á quien ocurriese examinar el verdadero valor de esa hipótesis y exponerla con arreglo á los conocimientos adelantados de la Astronomía de su tiempo.» (Tomo I, pág. 180.)

Para esclarecer la cuestión vamos á reproducir el juicio de Schiaparelli, el cual, en cuanto disculpa á los antiguos griegos, defiende también á la Edad Media (sólo que la alusión á la Astrología no tiene aplicación á ella, toda vez que la Astrología tenía su más decidido adversario en la ciencia *católica*). El célebre astrónomo milanés dice así: «La Física era, por desgracia, importante para facilitar auxilios valiosos en esa cuestión, y predominaba, por fuerte, el lenguaje de la hipótesis geocéntrica, favorecida por la opinión de las escuelas rivantes á la razón. Después de introducir los epiciclos, aquella hipótesis representaba los fenómenos en nada peor que cualquier otra, y admitía la aplicación directa y fácil del cálculo trigonométrico. La facilidad y relativa seguridad con la cual se podían calcular por ella las posiciones aparentes de los astros, y ante todo la importancia de las obras en ella fundadas, la posibilidad de satisfacer con ellas las necesidades de la Astrología, cada día más *galante* por desgracia, hicieron que se desmintiesen casi las reflexiones de los pitagóricos, de Platón, Heráclito y Aristarco, todavía no desarrolladas bastante por sus autores para que fuese posible sacar de ellas las consecuencias en el terreno de la Astronomía práctica. No era extraño á los filósofos la idea del movimiento de la Tierra; autores célebres como Aristóteles y Proclo creían juzgaron digna de que se la refutase; Séneca la tenía por admisible; pero los más la consideraban como una opinión errónea, algunos por cosa execrable é impiedad. Los astrólogos la combatían con toda su fuerza, temiendo que derribase el fundamento de sus embustes. Además, siendo fácil conciliar, mediante los epiciclos, los fenómenos celestes con la inmovilidad de la Tierra, los astrónomos no necesitaban ya buscar otra hipótesis; nada mostraba ya la necesidad de tomar á la suposición del movimiento de la Tierra, tan contraria al vulgo y á la vez á los dogmas de las escuelas imperantes, llenos de contradicciones en aquel tiempo, que desconocía por completo la ciencia del movimiento.

No era, pues, la carencia de sagacidad geométrica ó de fuerza especulativa la que impidió á los griegos adoptar el verdadero sistema. Conocían lo mismo que nosotros las tres combinaciones de movimientos que llamamos sistemas de Ptolemeo, Copérnico y Tycho; conocían además otras, y sabían que cada una de estas tres formas podía servir para explicar los fenómenos. Pero faltables el auxilio de una Física sana. En nuestra era, la gran controversia entre el sistema ptolemaico y el copernicano giraba exactamente sobre los mismos principios físicos y cosmológicos. Estos sistemas podían (en los siglos XVI y XVII) ser empleados igualmente bien para representar los fenómenos; en cuanto á la Geometría, eran equivalentes entre sí y con el sistema ecléctico de Tycho. Aun Kepler no hubiera podido quitar con sus leyes la posibilidad de mantener el movimiento de la Tierra si no le hubieran seguido Galileo y Newton creando una Física más segura de lo que fué aquella que hasta entonces había imperado en las escuelas.» (Schiaparelli, *Les precurseurs de Copérnic en la antiquedad*, págs. 84-86.)

con su errada concepción del mundo? ¿No nos muestra el Estagirita cómo Dios pone en movimiento el mundo, y en primer término la esfera más extrema del mundo, con necesidad, y, por tanto, desde la eternidad? No hemos de negar que Aristóteles trató de harmonizar su doctrina de Dios con su Astronomía, así como tampoco queremos negar que la doctrina aristotélica respecto de la relación de Dios con el mundo está plagada de defectos considerables [1].

No obstante, estos defectos dejan intacto el pensamiento aristotélico relativo al ordenador extramundano del universo. No hay que darle vueltas: Aristóteles ve en Dios el principio absolutamente primero, y el origen de todo lo existente, la realidad pura é íntegra, un ser absolutamente simple, eterno é inmutable, la vida absoluta que se satisface á sí misma, y, por tanto, no necesita de nada, la inteligencia pura y contemplativa absorta en sí propia para su dicha inefable [2]. ¿Y cómo se figuraba el Estagirista la relación de Dios con el orden del universo? Sería prolijo alegar aquí todos los pasajes en los que infiere del orden del mundo que Dios es el fin de todo lo que existe y la causa eficiente de todo. Nos contentaremos con poco.

En el libro XI de la *Metafísica*, cap. X, Aristóteles censura á Anaxágoras porque, habiendo admitido, con razón, que la inteligencia es el primer principio motor, dejara de indicar cómo tal cosa sea posible, dado que á esa aserción se oponía una dificultad grande, la cual consiste en que el fin á causa del cual la inteligencia actúa y obra es, en cuanto tal, cosa distinta de la inteligencia, del mismo modo que el orden de la batalla está fuera del general y la salud está fuera del médico. Anaxágoras no abordó esta

[1] Sin embargo, es igualmente cierto que gran número de errores son imputados á aquel insigne pensador del paganismo con la mayor falta de razón. Dicese, por ejemplo, que afirmó que Dios se hallaba solamente sobre la más extrema circunferencia del mundo, moviéndole desde allí, no como causa física, sino sólo como fin y bien supremo de todas las cosas, en tanto que á él aspiraba inmediatamente aquella inteligencia que impera en la esfera más externa del centro (acerca comentado por Hertzano, *Filosofía de Aristóteles* (obra en alemán) Magnicia, 1867, suplemento). Hay también quien le hace decir que Dios no conoce las cosas individuales (acerca de lo cual conviene leer á Santo Tomás, *Metaph.*, lib. XII, lect. 12 g.; Suárez, *Metaph.*, d. 30, s. 15, n. 41); de suerte que no hay una Providencia que todo lo abarca y comprende; el movimiento que arranca de Dios, primer motor, con necesidad rígida y eterna, se extiende solamente á los géneros y especies de las cosas, ó sea al orden del mundo en general, y particularmente á la conservación ordenada de las esferas celestes. Temeríamos alejarnos demasiado del objeto de nuestra discusión si entrásemos en los pormenores relativos á estas interesantes cuestiones de detalle. Aun cuando Aristóteles hubiese enseñado todos los errores que le echan en cara, seguiría siendo un testigo irrefutable de la verdad que aquí nos ocupa.

[2] Aristóteles no se ha expresado con la claridad apetecible acerca de la omnipotencia de Dios. Mas es fuerza que conceda á Dios también como omnipotente quien tiene tan claras nociones de la infalidad, de la pura realidad é inmutabilidad de Dios. No faltan indicios de que Aristóteles pensó así de Dios en efecto. Por ejemplo, cita un dicho de Heráclito, aplaudiéndolo, el cual, tentado en una panadería para calentarse, invitó á los que venían á verle á que se acercasen, observando que aun en aquel lugar eran presentes divinidades inmortales. (π. ρὶ ζῴων μορίων, I, 5, 3-645.)

dificultad; pero ella desaparece si se advierte que aquello que ha de ser alcanzado se halla como *pensamiento* en la inteligencia del general ó del médico; de modo que lo pensado es en cierta manera el fin, y el pensamiento divino es en cierta manera el orden del mundo, á causa del cual posee su respectivo ser cada una de las cosas que lo componen.

Que, pues, Anaxágoras haga de la inteligencia divina la razón y causa primordial de todas las cosas, lo encuentra Aristóteles muy puesto en razón; solamente añade que el fin coincide con ese principio eficiente. De esta suerte, según Aristóteles, Dios es la causa primera y el fin último de todo el mundo; no es principio del mundo del modo que el *orden* en el ejército, como *forma inmanente*, sino como substancia separada, como el general en jefe en el ejército. Semejante al general que ordena sus huestes, Dios es el fin de todas las cosas; el jefe, empero, no es solamente fin, sino que es también el principio eficiente de todo aquello cuyo fin es. En este sentido Aristóteles insiste en la *unidad* de Dios, terminando su *Metafísica* con el conocido verso de Homero: "No es buena la policracia; uno debe ser señor.„

Aristóteles ha dado á su profundo pensamiento un giro más popular, el cual nos ha sido conservado por Cicerón. De mal grado nos abstendríamos de ponerlo aquí en substancia. En el libro III del *Diálogo sobre la Filosofía*, Aristóteles dice según refiere el orador romano: "Hay que figurarse á hombres que viven desde antiguo debajo de tierra en habitaciones buenas y bien alumbradas, adornadas de estatuas y cuadros, y bien provistas de todo lo que está á disposición de hombres opulentos, y que, sin haber subido jamás á la superficie de la tierra, saben por una tradición obscura que hay una Divinidad y un poder divino. Pues si á esos hombres se les abriese la tierra de modo que pudieran subir de sus viviendas ocultas á las regiones que nosotros habitamos, y ver de repente la tierra, los mares y el cielo, y percibir las moles de las nubes y la violencia de los vientos; si después levantasen su mirada al Sol contemplando su magnitud y hermosura, y también su influencia, viendo que es él quien hace el día derramando su luz por todo el cielo; y si, sumida luego la tierra en las sombras de la noche, viesen todo el cielo sembrado y guarnecido de estrellas, y contemplasen la inefable luz de la Luna observando cómo crece y mengua, el oriente y ocaso de todos estos cuerpos celestes, y su curso siempre inalterable, á la verdad, entonces creerían que realmente hay potestades divinas y que de poderes divinos proceden estas obras asombrosas[1].„

[1] Cicero, *de Natura deorum*, II, 37, 95.

Parécenos que lo dicho basta para pulverizar el aserto de que la convicción que Aristóteles, como hombre de ciencia, abrigaba acerca de la existencia de un ordenador transcendental del mundo, corre riesgo á causa de la flaqueza de su Astronomía geocéntrica, así como deshacer la afirmación general de que la fe en Dios deba algo al sistema ptolemaico.

622. En lo que acabamos de exponer hemos disfrutado el placer de advertir cómo en medio de la negra noche del paganismo los más insignes pensadores depositaban el testimonio de la Ciencia á los pies de la verdad de que venimos tratando. Pasando ahora por encima de la Edad Media al tiempo *moderno*, entramos en otra noche que, obscureciéndose más y más, engendra una corrupción que aumenta sin cesar, y un odio á Dios que es cada vez más franco. Jamás hombre alguno se rebeló contra la autoridad de Dios con tan claro conocimiento de lo que hacía, ni con tan furioso crujir de dientes como ciertos amigos de la civilización moderna. Pero, á pesar de esas tinieblas pavorosas, la Ciencia *verdadera* y la investigación *leal* han derramado con sus brillantes adelantos más y más luz sobre la verdad que defendemos, aunque el espíritu revolucionario del tiempo haya ensayado su arte de falsificación, ante todo en el saber y la investigación. A menudo se oye la afirmación de que toda la investigación moderna de la Naturaleza está llena é imbuída de un espíritu esencialmente ateísta. Mas así no habla sino aquella voluntad incorregible que se aparta de la verdad. Esto se conocerá no bien pongamos delante los rasgos principales de los adelantos que ha hecho la ciencia natural en cuanto toca á nuestra cuestión.

En el alba que precede á la nueva Era nos enseñan al gran Copérnico (1473-1543). El Canónigo prusiano y, como ahora se diría, ultramontano del matiz más obscuro, no habría soñado nunca que algún día se viese en él un promovedor de la impiedad.

Donde Whewell[1] introduce á Copérnico recuerda con acierto que es preciso distinguir las razones *formales* y las *físicas* entre las que pueden militar á favor de una teoría, puesto que las primeras no reflejan más que las circunstancias de tiempo y lugar propias de los fenómenos visibles, en tanto que las otras atañen á las *causas* de los mismos fenómenos relativos á la fuerza y la cantidad, y añade que fueron del género formal las causas que indujeron á Copérnico á establecer su sistema. En la introducción de su obra, dedicada al Papa Pablo III, Copérnico dice que, echando de menos la simetría en el antiguo sistema, y harto ya de las dudas que le acosaban respecto de él, se había puesto á escudri-

[1] *Historia de las ciencias inductivas*, tomo I, pág. 385.

ñar las obras de los antiguos, en las cuales halló que algunos de ellos habían admitido el movimiento de la Tierra; que si se aceptase aquella suposición, no solamente se verían explorados á toda satisfacción los fenómenos de movimiento de las estrellas, sino además todo entraría en una unión tan estrecha que no sería posible alterar ninguna parte del sistema sin perturbar el universo entero. ¡Tal fué la gran hazaña de COPÉRNICO! Nada discrepaba tal lenguaje del pindoso modo de pensar de la católica Edad Media. Pues tampoco éste se había dado por satisfecho con el sistema ptolemaico; antes se reconocía con harta frecuencia que era posible hallar otro sistema mejor [1].

Mas las razones físicas eran un obstáculo que impidió, durante largo tiempo, atender cuanto merecían á las consideraciones "formales". Y aun después que había hablado el Canónigo de Frauenburgo, su pensamiento no tenía ningún título al favor de los sabios mientras la Física estaba todavía á gusto en sus antiguas andaderas.

Pero realizóse un cambio completo cuando, á consecuencia de los grandes descubrimientos, el saber antiguo, limitado á la observación, empezó á vacilar en sus cimientos, y la Física le abrió derroteros nuevos. Entonces ya no se podía tampoco dejar de examinar una hipótesis tan ingeniosa, por atrevida que pareciera por de pronto. Mas no se olvide que el "nuevo" modo de ver los movimientos celestes comenzó á difundirse en una época en que un torrente de las más perniciosas innovaciones inundaba la vida religioso-moral de Europa, por lo cual todos los que deseaban conservar tranquilamente el orden cristiano de la sociedad, no sin razón acogían con sospecha *todo* lo nuevo. Con todo, si en la ciencia natural se hubiese observado siempre la precaución que conviene al investigador cristiano, los sabios que avanzaban en el sentido copernicano, no habrían excitado los temores de la Autoridad eclesiástica más que COPÉRNICO mismo.

673. La obra de COPÉRNICO fué continuada por JUAN KEPLERO (1571-1630). Aquél había puesto en el lugar que les correspondía á las estrellas de nuestro sistema; de allí en adelante, la investigación debía tocar ante todo dos extremos: la causa movente y la ley del movimiento. Respecto de aquélla, KEPLERO no consiguió nunca salir de las tinieblas. Quien desprecie á los hombres de la Edad Media porque no aplaudieron en seguida á COPÉRNICO, sírvase notar qué Física tan miserable era la que traía todavía entre manos un ingenio tan insigne como KEPLERO. El célebre matemático se figura todavía la fuerza á manera de espíritus motores. En el cap. XX de su *Misterio cosmográfico* dice: "Debemos suponer una de estas dos cosas: ó que los espíritus motores se vuelven más débiles al mismo paso que se alejan del Sol, ó que existe un gran espíritu especial en el Sol, centro de todas esas órbitas, el cual pone á cada planeta en movimiento tanto más rápido cuanto más cerca de él está, y cuya influencia y fuerza disminuye y languidece en la misma medida en que los planetas se alejan de él." Para hacer ver de qué modo la fuerza del Sol lleva alrededor de sí á todas las estrellas y las contiene en sus órbitas, trae á comparación la luz y el imán, cuya eficacia disminuye igualmente tanto como aumenta la distancia. Para explicar cómo el Sol origina un movimiento oblicuo respecto del sentido en que éste se verifica, supone una rotación del Sol alrededor de su eje, opinando que semejante rotación puede causar también el movimiento de los planetas en torno del Sol. Y para hacer de algún modo plausible esta idea, imagina, como ya lo había hecho COPÉRNICO, una corriente de una substancia líquida sumamente tenue, la cual, circulando alrededor del Sol, arrastra consigo á todos los planetas como el río á las barcas. En la obra *De stella Martis*, un capítulo lleva este epígrafe: "Especulación física en la cual se demuestra que el vehículo motor de los planetas circula en el universo semejante á un río ó remolino, con rapidez algo más grande que la de los planetas mismos." Y á pesar de su defectuosa Física, el ingenioso varón tuvo la suerte de hallar las leyes matemáticas según las cuales se efectúan los movimientos heliocéntricos de los planetas. Indagar la *causa impelente* de la gran máquina del mundo fué tarea reservada á los investigadores que sucedieron á KEPLERO.

Hasta ahora no se le ha ocurrido todavía á nadie, que nosotros sepamos, que COPÉRNICO ó KEPLERO hubiesen creído personal y conscientemente haber hecho innecesario á Dios, en cuanto causa última del orden del mundo, con sus tesis científicas.

674. Pero se dice que se ocultaba una tendencia *inconscientemente* atea en aquel ávido afán de hallar ante todo una causa mecánica ó natural de todos los fenómenos, puesto que el estudio de la Mecánica cósmica no significa otra cosa que la eliminación de Dios. Pásmanos la ignorancia, ó mejor dicho, la frescura que se necesita para aventurar una afirmación tan horrenda. ¿No atribuían acaso todos los pensadores de la Edad Media, acordes con la filosofía de PLATÓN y ARISTÓTELES, una actividad verdadera y nunca interrumpida á todas las cosas que produ-

[1] SANTO TOMÁS dice de los diferentes ensayos de explicación de los movimientos aparentes de los astros: «Quas non est necessarium esse veras; licet enim talibus suppositionibus factis apparenti salvare, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvator.» (Lib. II *de Coelo*, lect. 17.)

ce la naturaleza? ¿No veían la causa del orden que constituye la hermosura de la naturaleza en que los entes naturales mismos obran unos sobre otros, y en que en las cosas actúan fuerzas convenientes á la naturaleza de cada una, y en que, por tanto, todo efecto natural mecánico supone una causa mecánica? ¿No se muestra, según la doctrina antigua, la sabiduría divina precisamente en producir el orden natural del mundo *encomendando* las diferentes cosas á la actividad que les conviene, sin tener que corregirlo con intervención inmediata? ¿Y el estudio de las Matemáticas elimina á Dios? ¡Conque, si se averigua respecto de un libro por qué procedimiento mecánico se ejecutó su impresión, resulta eliminado su autor científico! Y cuando se enseña en la Mecánica de qué modo procede un estado de movimiento de una complicada máquina de otro que le precede con necesidad estrictamente ajustada á las leyes naturales, ¡se tienen eliminadas su disposición acomodada á su objeto y la idea del fin que su autor llevaba en la mente al construirla! ¡Ay de la Ciencia que pára en eso!

No pocas veces se ofrece á la Filosofía cristiana, de parte de los ateos, figurándose á Dios ingiriéndose en su obra sin cesar para modificarla ó enmendarla. Jamás filósofo cristiano afirmó semejante cosa. Verdad es que se exige cierto complemento á toda actividad natural dada por Dios; pero este complemento no quita, sino mantiene, el ejercicio de esa actividad; no se hace notar periódicamente aquí y acullá, antes es continuo; ni tampoco es ajeno ó contrario á la naturaleza, sino que se implica y presupone por la actividad natural de las cosas. Desde su principio y origen, la naturaleza de las cosas está predispuesta para todo su porvenir. Esta es la razón por qué el curso del mundo se desarrolla con férrea necesidad de las premisas una vez establecidas por Dios; todo lo que sucede en el transcurso del proceso del mundo, no es más que la consecuencia natural de fases precedentes [1]. Precisamente fué la Filosofía aristotélica, que de tanta estima gozaba en la Iglesia católica, la que defendió con la mayor decisión el derecho de la ciencia natural á buscar en la naturaleza de las cosas mismas las causas de todos los fenómenos.

675. En 1610, GALILEO anunció en Venecia el descubrimiento de los satélites de Júpiter (llamados por él *planetae Mediceí*), y ya se tenía en el pequeño mundo de lunas de Júpiter un modelo

[1] En SAN AGUSTÍN leemos estas bellas palabras: «Originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt factibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit.» (L. III *de Trinit.*, cap. IX.)

del sistema solar entero, completamente igual al que COPÉRNICO había establecido. Pero más aún promovió GALILEO la investigación cósmica estableciendo la ley, antes desatendida, de la *inercia*, ó facultad de perseverar en el estado una vez adoptado, porque desde entonces se conoció por lo menos uno de los factores del movimiento planetario.

El napolitano A. BORELLI, discípulo de GALILEO, dió otro paso importante en su obra *Theoriae mediceorum planetarum ex causis physicis deductae* (1666). «Manifiesto es, léese allí en el capítulo II, que todo planeta y toda luna gira alrededor de otro cuerpo cósmico como en torno de una fuente de *atracciones*, por las que son sostenidas y guiadas aquellas estrellas; de suerte que nunca pueden alejarse de su centro, antes deben seguirle á todas partes.» Cuando se oye de qué modo BORELLI explica la esencia de aquella atracción, no se puede menos de pensar en el *appetitus naturalis* ó *impetus* de la escuela antigua. «Podemos explicar esos movimientos suponiendo que los planetas tienen *cierta propensión* á unirse con su cuerpo central, y que, en efecto, tratan con todas sus fuerzas de acercarse á aquel cuerpo alrededor del cual giran, á saber: los planetas al Sol, y las estrellas mediceas á Júpiter. Igualmente cierto es que el movimiento giratorio produce en el cuerpo que se mueve una *tendencia* á alejarse del centro de aquel círculo, como lo vemos en las hondas y en cualquier rueda. Supuesto, pues, que el planeta tiende hacia el Sol, y es al mismo tiempo alejado de este cuerpo central á consecuencia de su movimiento giratorio, siendo iguales entre sí estas dos fuerzas opuestas, se neutralizarán una á otra, y el planeta se mantendrá girando equilibrado alrededor del Sol.»

En el año 1673, el holandés HUYGENS estableció (al fin de su *Horologium oscillatorium*) algunos teoremas relativos al movimiento giratorio de los cuerpos, cuya importancia para la solución progresiva del problema cosmo-mecánico es evidente. «Si cuerpos iguales, dice, recorren en tiempos iguales las circunferencias de círculos diferentes, las fuerzas centrales son entre sí como los diámetros de aquellos círculos; si son iguales las velocidades de estos cuerpos, las fuerzas centrales son inversamente proporcionales á los diámetros de los círculos.»

Ya en 1645 BULLIALDUS había presumido, en su *Astronomia philolaica*, que la fuerza *qua Sol planetas prehendit et harpagat*, decrece en razón inversa al cuadrado de las distancias á que estos planetas se hallan del Sol. Pero este autor no pasó de la presunción.

Con penetración más clara ROBERTO HOOKE se fijó en el lado propiamente mecánico de los movimientos celestes. Ya en 1666 ha-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

bía leído ante la Sociedad Real de Londres una disertación en la cual expuso que la conversión de un movimiento rectilíneo en uno curvilíneo se debía á la acción de una fuerza atractiva. Con más claridad aún se expresó en 1674 en su *Ensayo en que se demuestra el movimiento de la Tierra mediante observaciones*. Allí dice que el movimiento rectilíneo de los planetas es torcido por una fuerza central, la cual va creciendo proporcionalmente á la proximidad de los planetas al Sol.

Faltaba solamente expresar la idea exacta de que la atracción —ó más correctamente hablando, la tendencia á la aproximación mutua — es propiedad de cada cosa natural, y que, por tanto, son una misma cosa la gravedad de la Tierra y la atracción de los cuerpos celestes; faltaba además la demostración rigurosamente matemática del origen de órbitas elípticas.

636. Luego vino NEWTON, y dijo clara y distintamente en su *Principia mathematica philosophiae naturalis:* "Si todos los cuerpos se atraen mutuamente en proporción directa de sus masas y en proporción inversa á los cuadrados de sus distancias, y si se les ha comunicado á los planetas una velocidad determinada en el sentido de una tangente de su órbita, es necesario que sus movimientos se efectúen conforme á las leyes de KEPLERO, exactamente como lo demuestra realmente la experiencia."

En el resultado obtenido por el gran maestro del cálculo quedaron concluídas y rematadas en cierto modo las investigaciones de los anteriores. El método de NEWTON no consiste en aducir hechos empíricos, ni tampoco en establecer principios esencialmente nuevos, sino solamente en aplicar con matemático rigor principios ya conocidos al orden cósmico, y conseguir de este modo el reconocimiento universal de una explicación del mundo *mucho más sencilla* que la antigua.

Aquí vuelve á suscitársenos esta cuestión: La simplificación del problema del mundo, debida á la sagacidad de NEWTON, ¿no hizo tal vez más fácil el prescindir de Dios, ordenador del mundo? A lo cual respondemos que la verdad está por lo contrario. "Cuando vemos producido por el artificio más sencillo imaginable, dice LORINSER, el orden y movimiento más grande y amplio imaginable, debemos colegir con necesidad que debió su origen á la inteligencia y al poder más grandes que pueden concebirse." Y tratando de ilustrar su pensamiento con una analogía, prosigue: "El problema que la construcción de una máquina extremadamente perfecta ofrece al espíritu humano, se muestra principalmente siempre, por un lado, en la invención de los medios más sencillos, y por otro en la eficacia más grande. En la unión de estos dos requisitos estriba siempre la excelencia de todo mecanismo inventado por el espíritu humano. Vemos, empero, realizadas estas dos condiciones en el grado más eminente en el mecanismo del universo sustentado por la gravedad. El medio en él aplicado se distingue por una sencillez que debe causar nuestra admiración, dándonos una idea incalculablemente elevada de la inteligencia y habilidad del artífice [1]."

637. Lo que realza más el mérito del gran investigador inglés, es la decisión con que pone la vista en Dios para explicar el orden del mundo. Después de recapitular brevemente diferentes movimientos de los astros en el *Scholion generale* con que termina sus *Principia mathematica philosophiae naturalis*, continúa: "Y todos estos movimientos regulares no tienen su origen en causas mecánicas. Este lazo tan sabiamente escogido, que une entre sí el Sol, los planetas y cometas, no puede derivar su origen sino de la sabiduría y voluntad de un ser inteligente y poderoso. Y en cuanto las estrellas fijas son centros de sistemas análogos, también todos ellas, constituídas con el mismo orden, están sujetas al dominio de aquel *Uno*. Este lo rige todo, no á modo de un alma universal, sino como señor y dueño del universo. Y á causa de su dominio es llamado señor, Dios, gobernador de todo... De una necesidad metafísica ciega, que siempre y en todas partes sea la misma, no nace mudanza alguna de las cosas. La disparidad de las cosas creadas acomodada á los tiempos y lugares, no puede provenir sino de las ideas y de la voluntad de un ser que existe con necesidad."

Una profesión de fe tan explícita y franca es á los ojos de nuestros "amigos del progreso" precisamente un lunar que obscurece el brillo del ingenio de NEWTON, y apenas alguno de ellos pasa por delante del gran león sin pegarle la coz de costumbre. Dicen que NEWTON cometió la flaqueza imperdonable de derivar directamente de la mano impelente de Dios el impulso tangencial que inició el movimiento giratorio de los satélites y planetas. Según el filósofo berlinés DÜHRING, NEWTON se figuró el mundo á modo de una máquina, "de la cual el constructor no tiene que cuidar sino cuando el conjunto de las ruedas se perturba á consecuencia de la disposición originaria, ó cuando se le rompe alguna cosa [2]." Sin embargo, no es solamente la fantasía de un DÜHRING la que engendra semejantes caricaturas; hay sabios más notables que sostienen asertos análogos. Por ejemplo, el catedrático LIEBMANN escribe después de exponer brevemente el ingenioso descubrimiento del insigne inglés: "¿Pero de dónde vino aquel impulso tangencial? ¿Cuál fué la mano invisible que arrojó los planetas á la esfera de

[1] *La Astronomía y la Teodicea*. Ratisbona, 1876, pág. 581.
[2] *Historia crítica de los principios de la Mecánica*. Segunda edición, pág. 364.

gravitación del Sol precisamente en *tal* sentido y con *tal* velocidad que después, abandonados á su inercia y á la gravedad universal, tienen que girar alrededor del Sol conforme á las tres leyes deducidas? *Aquí Newton no sabía más.* Aquí, pues, hizo la conclusión transcendente que pide un *primum movens*, un Ἀκίνητον κινοῦν, un Dios. Y aquí también comienzan las ideas cosmogónicas de Kant, quien indaga el mecanismo causal de los acaecimientos naturales hasta llegar al caos, del cual se desarrolló el Cosmos. Que el Cosmos, y en particular el engranaje ordenado de nuestro sistema planetario, se ha elaborado y desarrollado con arreglo á las leyes naturales y universales, y gracias á un mecanismo de causas que hizo salir á la materia de su primitivo estado caótico, y no debe referirse directamente á la admirable inteligencia y poder creador de la Divinidad — he aquí la hipótesis fundamental, el principio filosófico del pensamiento de Kant [1].

De Kant hablaremos más adelante. En cuanto á Newton, sirva de disculpa á Liebmann, así como á muchos otros partidarios de Kant, el haber sido inducidos en ese dictamen errado por la inexactitud con que se expresa su maestro. Pues ¿en dónde refiere Newton á la Divinidad el mecanismo ordenado del mundo *directamente?* ¿Dónde hace á Dios imprimir con mano invisible á cada estrella el impulso apropiado, y arrojarla á la esfera de gravitación del Sol? Sólo *se puede* hallar ese sentido en las palabras de Newton cuando la gana ó el interés instiga á interpretar las palabras del sabio creyente de manera que sea fácil asestarle un golpe. ¿Pero es *preciso* entender así á Newton? El gran investigador pretende solamente que el orden cósmico debe referirse á Dios con necesidad absoluta, *de qualquier modo que sea;* mas en ninguna parte afirma que Dios intervenga directa y mecánicamente en los diversos movimientos cósmicos.

En prueba de ello vamos á citar algunos pasajes de las cuatro cartas dirigidas al Dr. Bentley, pues en ellas es donde Newton desarrolla más explícitamente el pensamiento arriba alegado.

En la primera de estas cartas dice: "Hay que atribuir al designio y disposición de un ser que obra con libertad el que la materia fuese dividida en dos especies, constituyendo la una cuerpos luminosos como el Sol, y la otra cuerpos opacos como los planetas. Si una causa natural y ciega hubiese colocado, sin invención ni intención, á la Tierra en el centro de la órbita de la Luna, á Júpiter en el centro de su sistema de lunas, y al Sol en el centro del sistema planetario, el Sol habría sido un cuerpo igual á la Tierra, esto

[1] *Análisis de la realidad*, pág. 336.

es, opaco y frío, por lo cual no conozco otra razón por qué un solo cuerpo sea capaz de comunicar luz y calor á los demás, sino que el autor del sistema lo tuvo por conveniente, y uno bastaba para iluminar y calentar á los demás." Escribe además: "El hacer que semejante sistema con todos sus movimientos exige una causa conociera y comparase entre sí la cantidad de la materia en los diferentes cuerpos del Sol y de los planetas, las fuerzas de gravedad que de ahí resultaban, así como las diferentes distancias de los principales planetas al Sol, y la de los satélites á Saturno, Júpiter y la Tierra; por fin, las velocidades con que estos planetas pueden girar alrededor de tales cantidades de materia en los cuerpos centrales. Comparar y conciliar todas estas cosas en tanta variedad de cuerpos exigió una causa, no ciega ni casual, sino conocedera consumada de la Mecánica y de la Geometría."

En la carta segunda concede que la gravedad puede poner en movimiento á los planetas; mas afirma que sin el poder divino no puede imprimirles jamás el movimiento giratorio que ejecutan en torno del Sol, pues para producirlo es necesaria una cantidad proporcionada de movimiento lateral; de lo cual colige que es preciso atribuir la construcción de este sistema á un ser inteligente, sin expresar en particular el modo como lo construyó. En la carta cuarta sostiene que la hipótesis según la cual la materia estaba en un principio difundida por todo el universo es, á su parecer, incompatible con la gravedad propia de la materia, á menos que una fuerza sobrenatural haya conciliado esas cosas, de lo cual vuelve á colegir la existencia de la Divinidad. "Porque, dice, si hay una gravedad interna, la materia de la Tierra, los planetas y demás estrellas no pueden escaparse ni difundirse, *sin fuerza sobrenatural*, uniformemente por todos los cielos; y cierto es que lo que ahora no puede suceder sin fuerza sobrenatural, no pudo tampoco en otro tiempo suceder sin la misma fuerza [1]."

Compréndese que semejantes manifestaciones de uno de los más insignes investigadores no sean conformes al gusto de nuestros enemigos de Dios y amigos del progreso; y también se comprende que se las sustraiga de ordinario ó se trate ingeniosamente de desvirtuar su importancia diciendo que Newton no estuvo en sí cuando escribió aquellas cartas.

678. Basta de Newton. De paso sea dicho que el criterio que Leibnitz aplica á esta cuestión, es idéntico al de Newton en los extremos esenciales. Acaso Leibnitz pida con más decisión aún que se dé una explicación mecánica á todos los procesos del mun-

[1] No sidonos accesible el original, tomamos las citas de Loxinger, *Das Buch der Natur* (El libro de la Naturaleza), tomo I, pág. 3.125.

do corpóreo. Para favorecer la explicación mecánica de la naturaleza, combate hasta á la *atracción* universal. Mientras que Newton se sirve de esta palabra como de un término auxiliar en sus cálculos matemáticos, sin atribuirle otro sentido particular, Leibnitz opina que semejante modo de obrar los cuerpos unos sobre otros es una acción inmediata á lo lejos, y por tanto una quimera, un absurdo, por lo cual, esto es, por salvar el interés de la Mecánica, pide que una corriente de éter, procediendo del Sol y penetrándolo todo, gire alrededor de la Tierra y origine los más diversos movimientos según la cualidad de los cuerpos; pues ya sabemos que Leibnitz profesaba el dinamismo por lo mismo que sin él tenía por incomprensibles las leyes del movimiento mecánico. Que al mismo tiempo, ya que no más decididamente, pero más explícitamente que su contemporáneo inglés, insiste en la necesidad de recurrir á Dios para explicar el orden del mundo, es cosa demasiado notoria para que sea menester detenerse en ella.

629. Sigamos ahora el progreso ulterior de la investigación. Constaba, pues, cuáles eran las fuerzas mecánicas que mantenían al universo en sus goznes; preguntóse luego de qué modo los cuerpos celestes habían *entrado* en sus órbitas.

No debe extrañarse que los partidarios de la concepción ateística del mundo vean un triunfo de su causa en el mero hecho de proponerse semejante problema, pues no consideran que la necesidad de explicar el orden del mundo se acrecienta tanto más cuanto de más lejos es preciso traerle.

Cuando Kant conservaba aún sana su facultad de juzgar, hizo, al explicar los juicios de la justicia divina, una observación que puede aplicarse con igual acierto á toda la disposición del universo. "Toda la serie, en cuanto el modo de disponerla, se refería al resultado final, no pudiéndose considerar, con respecto á éste, como efecto de leyes naturales universales, indica una inmediata previsión divina aún *más grande:* como que miraba á una sucesión tan larga de consecuencias para evitar los obstáculos que podían impedir la consecución precisa del efecto deseado [1]."

Y volvamos á nuestra cuestión. Newton ya había llamado la atención sobre la singular harmonía que impera en los movimientos de los planetas. En el lugar del *Scholion generale* que precede al pasaje arriba citado, dice: "Los seis planetas principales giran en órbitas concéntricas alrededor del Sol, en la misma dirección y casi en el mismo plano. Igualmente diez satélites de la Tierra, Júpiter y Saturno se mueven casi en la misma dirección y casi en el mismo plano que los planetas., Añade, según hemos oído, que

[1] Edición Rosenkranz, tomo I, pág. 213.

causas mecánicas no bastan á explicar la regularidad de estos movimientos [1].

Después de esta indicación, ya no podrán dudar los investigadores del camino que habían de seguir en adelante. Era claro que en el tiempo pasado había que buscar la próxima causa común del movimiento de los planetas del Sol y de sus satélites. Una vez que se había pronunciado la palabra, que todas las estrellas del sistema solar habían formado una mole común en otro tiempo, imponíase naturalmente la idea de que los distintos planetas se desprendieron de la mole principal *á consecuencia de alguna aceleración de movimiento.*

630. Manuel Kant pasa por haber sido quien dió expresión á esta idea por primera vez, y merece notarse que, según luego veremos, hizo tan feliz hallazgo en un período en que todavía no había abandonado el terreno del teísmo positivamente cristiano, pues que la idea cosmogónica de Kant se halla antes en contradicción la más irreconciliable, que en harmonía, con su *Crítica de la razón pura.*

En su *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo*, ó sea ya en 1755, dió publicidad al sistema que bajo el nombre de sistema de Kant-Laplace ha obtenido celebridad universal. En el primer capítulo comienza por exponer los pensamientos de Newton que mencionamos arriba, y prosigue después: "Supongo que todas las substancias de que se componen los globos pertenecientes á nuestro sistema solar, ó los planetas y cometas disueltos en su substancia elemental y primitiva, han llenado en el principio de todas las cosas toda la extensión del edificio del mundo, en la cual ahora circulan estos cuerpos ya consolidados. Tal estado de la naturaleza, considerado en sí sólo y sin mirar á ningún sistema,

[1] Encontramos reproducido este mismo pensamiento alguna vez por Buffon: «Les planètes tournent toutes dans le même sens autour du soleil et presque dans le même plan, n'y ayant que sept degrés et demi d'inclinaison entre les plans les plus éloignés de leurs orbites: cette conformité de position et de direction dans le mouvement des planètes suppose nécessairement quelque chose de commun dans leur mouvement d'impulsion, et doit faire soupçonner qu'il leur a été communiqué par une seule et même cause» (*Histoire naturelle*. Paris, 1774, *Théorie de la Terre*, tomo I, pág. 233.) La probabilidad de que una sola causa motriz debe haber sido común á todos los planetas, es calculada por el mismo autor en la quinta potencia de 24, ó sea 7.962.624. «Cette probabilité, qui équivaut presque à une certitude, étant acquise, je cherche quel corps en mouvement a pu faire ce choc et produire cet effet» (*Loc. cit.*, pág. 196). Después trata de demostrar la identidad de la materia de todos los planetas. «On doit donc dire que la matière dont sont composées les planètes en général, c'est à peu près la même que celle du soleil, et que par conséquent cette matière peut en avoir été séparée» (*Loc. cit.*, pág. 202.) Un poco más adelante parra adoptando la opinión de que un cometa, al rozarse el Sol, desprendió de él un fragmento, del cual se originaron los planetas. Apenas hay que advertir que á Buffon no se le ocurrió nunca en sus investigaciones querer eliminar á Dios. «La force d'impulsion a certainement été communiquée aux astres en général par la main de Dieu, lorsqu'elle donna le branle à l'univers.» (*Loc. cit.*, pág. 191.) Esta verdad, observa Buffon, no ha de ser puesta en duda por investigaciones amplias.

parece ser únicamente el más sencillo que puede suceder á la nada. En aquel tiempo todavía no se había formado nada. La composición de cuerpos celestes distantes entre sí; su distancia atemperada á los atracciones; su forma, debida al equilibrio de la materia congregada, constituyen un estado más reciente. La naturaleza que colindaba inmediatamente con la creación estaba tan ruda, tan inculta como era posible. Sin embargo, aun en las propiedades esenciales de los elementos componentes del caos se echa de ver la señal de aquella perfección que derivan de su origen, pues que su esencia es un resultado de la idea eterna de la inteligencia divina. Las propiedades más sencillas, más generales, las que parecen haber sido trazadas sin ninguna intención, la materia que parece ser solamente pasiva y necesitada de las formas y disposiciones, tiene en su estado más sencillo una tendencia á lograr, mediante una evolución natural, una constitución perfecta. Mas la disparidad de las especies de los elementos contribuye, en la parte más importante, á despertar la naturaleza é informar el caos, toda vez que la tranquilidad que, de ser iguales todos los elementos, reinaría entre ellos es turbada por su misma disparidad, empezando á formarse el caos en los puntos donde existen las partículas de la atracción más intensa.„

Este mismo pensamiento lo repite, en forma más acabada y noble, en la séptima reflexión sobre el "argumento demostrativo de la existencia de Dios„, esto es, en el año 1763, sin despertar con él atención alguna por aquella sazón.

Con todo esto, el filósofo regiomontano es celebrado por los partidarios del monismo naturalista de nuestros días, como "fundador de la Cosmogonía moderna„, ó sea de la Cosmogonía que se pasa sin Dios [1]. El abominable abuso que de la "Cosmogonía moderna„ se hace ante nuestros ojos casi en todas partes con el solo objeto de fomentar el antiteísmo, nos impone el deber de exponer con exactitud en qué sentido aquella teoría fué enseñada por su autor.

§ III

Dios y el origen del mundo según la teoría de Kant-Laplace.

681. Antes hemos suscitado la cuestión de si el conocimiento profundo del mecanismo cósmico es parte á conmover, ó siquiera debilitar, la relación que, según nosotros afirmamos, existe entre el orden del mundo y una inteligencia distinta y superior á él. Vi-

[1] STRAUSS, *La antigua y la nueva fe*, pág. 55.

mos que de todos modos había que contestar negativamente. La moderna opinión pública, empero, mantiene la contestación afirmativa, especialmente con respecto á la concepción kantiana del mecanismo del mundo, ó más bien de la Cosmogonía mecánica. Afírmase que la Cosmogonía de KANT es la base del monismo científico-natural, y hasta se sostiene que ya su autor la propuso en sentido panteísta. Es verdad que el centro de gravedad de la cuestión se halla en la cosa misma, á saber: en decidir si, en efecto, es dable concebir el mundo como autor de su propio orden, y á los ojos de todo hombre discreto pesará muy poco en la balanza el modo como KANT se figuró el origen de la constitución del universo. Pero, dado que se obstinan en hacer valer á todo precio la autoridad del pensador alemán, tenemos que conformarnos con examinar el asunto, y hacémoslo tanto más gustosos cuanto que KANT, tan lejos aún de incurrir en sus errores criticistas en aquella época en que trazó su teoría cosmogónica, trató el problema con ejemplar corrección filosófica, mirando, por lo tanto, también al grano de la cuestión que tenemos designado. El escrito de KANT, *El único argumento demostrativo de la existencia de Dios* (1763), al cual incorporó, según ya hemos observado, su teoría cosmogónica, y que quisieran hacer pasar por panteísta, es tal vez el mejor de cuantos ha compuesto el ingenioso regiomontano, pues significaba una reacción sana contra la superficialidad inculta que reinaba á la sazón en la Teología protestante, y envolvía, sin que el autor mismo lo notase, la rehabilitación de la Filosofía de los antiguos tiempos católicos en todos los extremos esenciales. Sabemos que esta aserción nuestra tiene muchos adversarios; pero, precisándonos éstos á citar las palabras propias de KANT en medida más extensa, nos ofrecen una ocasión excelente para corroborar de nuevo y luminoso modo la antigua verdad.

El escritor que más injusto ha estado con KANT en cuanto al punto aludido, es el Dr. K. DIETRICH, de Tubinga [1]. Cuando atendemos á las palabras con que DIETRICH pretende reproducir el pensamiento de KANT, parécenos oir una vez más las afirmaciones principales del monismo moderno. Pero como esto conviene á nuestro objeto, escuchémoslas: "La conveniencia realizada con los medios más sencillos de la Mecánica, en la cual se muestra la naturaleza como resultado efectivo de su desarrollo paulatino, hace presumir una causa racional y una de todo el mecanismo natural. Dado que el juego de los átomos ajustado á determinadas leyes produce una constitución harmónica del universo, es preciso que en los átomos rija una tendencia intrínseca conforme á la organización

[1] *Kant y Newton*. Tubinga, 1877.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

más perfecta posible, la cual halla su explicación más satisfactoria en su origen común de la esencia de la Divinidad. Ya que de la evolución mecánica de la naturaleza resultan productos racionales, debe de estar animada intrínsecamente de un plan de creación concebido en gran escala. Y esta idea de una *razón divina* residente en el mecanismo consecuente de las simples fuerzas materiales, conduce á un concepto más sublime de la Divinidad„ etc.

DIETRICH afirma que el pensamiento monista se despliega con más claridad aún en el escrito á menudo citado: *El único argumento demostrativo de la existencia de Dios*. "Las ideas (de KANT) relativas á una inteligencia *inmanente en el mecanismo natural* siguen la tendencia de la Filosofía natural monista, que desde el tiempo de SPINOSA había comenzado á levantarse sobre la base de la ciencia natural exacta.„ "Ya que concebimos el mundo aun antes de toda experiencia como un todo coherente, consideramos las cosas aisladas componentes del mundo como nacidas de una causa común.„ "Luego cuando pensamos una realidad unida en sí gracias á sus leyes comunes, y, por lo tanto, lógicamente concebible, pensamos en ella la vida de todas las cosas aisladas, abrazada por la vida de un ser único, á quien sólo puede atribuírse incondicionalmente el predicado de ser.„ "La suposición *a priori* de una causa racional y una del mundo es confirmada cuanto puede desearse por la parte de la realidad que ha sido investigada por las ciencias exactas. Cuando escudriñamos el mundo de las formas geométricas ó el reino de las leyes mecánicas, siempre hallamos una harmonía y unidad admirables en la variedad y riqueza de los fenómenos. La prueba más palpable de la *unidad de esencia* de todas las cosas que nos suministra la experiencia es la tendencia al equilibrio que revelan y la ley universal de la economía que en toda la naturaleza rige. Podemos hallar también vestigios de un *nexo substancial* de todas las partes simples de la naturaleza en las numerosas analogías y semejanzas que relacionan entre sí todos los dominios de la naturaleza.„ "Si no hay naturaleza fuera de Dios, no hay tampoco actividad divina fuera de la naturaleza.„ "Cuando más complicados son los productos del mecanismo natural universal, tanto más grande parece á nuestros ojos la inteligencia de lo infinito que rige en él.„ "Los argumentos con que es costumbre demostrar la existencia de Dios no son concluyentes, sea cualquiera su forma.„ "Las usuales deducciones cosmológicas y físico-teológicas que parten de la experiencia, no alcanzan lo que pretenden. Es preciso concebir á la Divinidad como la causa *substancial* de toda racionalidad, así en el imperio de las leyes necesarias como en el de las cosas realmente existentes; como causa, no solamente del orden, sino también del material del mundo. Este concepto de un ser absoluto y omnisuficiente no ha sido apreciado todavía como merece en las demostraciones de la Filosofía [1].„

¡Tomemos aliento! Hemos dedicado tanta atención al modo como DIETRICH refleja el pensamiento de KANT á fin de mostrar con un ejemplo con qué inaudita ligereza nuestro monismo contemporáneo osa sacar su todo-uno del orden uniforme de la naturaleza, atreviéndose hasta á desfigurar el parecer de un sabio tan conocido como KANT. En cuanto al primer extremo, abandonamos confiados al juicio de todo hombre discreto el decidir si la admirable harmonía de una obra, cual es el mundo, autoriza para identificarla con su autor inteligente. Mas lo que DIETRICH dice de KANT *no es cierto*.

682. Cierto es que harto más tarde, cuando con su *Crítica de la razón pura* se hubo quitado el suelo de debajo de los pies, KANT se deslizó en el panteísmo sin querer. Mas este monismo, al cual le condujo su idealismo en época posterior, no tenía relación alguna con su sistema cósmico; antes, siempre que habla de él, le relaciona con Dios en el sentido cristiano de la palabra. Tenemos que corroborar este asunto frente á las afirmaciones erróneas de DIETRICH. Toda vez que sería tan imposible como superfluo citar aquí *todos* los pasajes á propósito, preferimos limitarnos á reproducir algunos de aquellos en que DIETRICH mismo pretende hallar la idea monista.

En la *Historia natural y teoría del cielo*, dedicada al Rey de Prusia, KANT dice: "Encuentro á la materia ligada á ciertas leyes necesarias. Veo que de su disolución y dispersión completa se desarrolla naturalmente un todo lleno de belleza y orden. No sucede esto gracias al acaso ó azar; antes se observa que propiedades naturales así lo llevan consigo necesariamente. No es ésta causa bastante para preguntar: ¿por qué había de tener la materia precisamente aquellas leyes que tienden al orden y á la conveniencia? ¿Es posible que muchas cosas, cada una de las cuales tiene su naturaleza propia é independiente de las demás, se determinasen unas á otras precisamente de suerte que de ellas se originase un todo bien ordenado? Y si, en efecto, así lo hacen, ¿no son una prueba irrefutable de la comunidad de su primer origen, el cual debe ser una inteligencia omnisuficiente y suprema, en la cual fueron trazadas las naturalezas de las cosas de manera que pudiesen llenar intenciones concertadas?

„La materia, elemento primordial de todas las cosas, está, pues, ligada á ciertas leyes, abandonada á las cuales debe producir ne-

[1] *Kant y Newton*, págs. 10, 81, 83, 84, 86, 87 y 88.

cesariamente combinaciones bellas. No es lícito apartarse de este plan de la perfección. Luego, hallándose sujeta á una intención sumamente sabia, es necesario que haya sido puesta en condiciones tan concordes *por una causa primera que sobre ella domina;* y hay un Dios por lo mismo que la naturaleza no puede proceder siquiera en el caos de otro modo que con sujeción á reglas y al orden [1]„.

Luego un Dios en oposición á las "muchas cosas, cada una de las cuales tiene su naturaleza propia é independiente„. En la página 220 y siguientes de la misma disertación KANT se objeta á sí mismo, que si por un lado hemos reconocido en las más diversas disposiciones del universo la sabiduría de Dios, que lo ha ordenado todo como conviene al provecho de los seres racionales, por otro no se concibe cómo haya podido confiarse la ejecución de las intenciones divinas á la materia bruta y á la naturaleza abandonada á sí sola. La solución que ofrece después es ésta: "¿No es preciso que la mecánica de todos los movimientos naturales propenda esencialmente á resultados concordes con el plan trazado por la inteligencia divina en toda la extensión de las combinaciones? ¿Cómo es posible que tenga aspiraciones aberrantes y una disolución desenfrenada en su acción, cuando todas sus propiedades, de las cuales se originan esas consecuencias, derivan su determinación de la idea eterna de la inteligencia divina, en la cual lo uno debe relacionarse y harmonizarse con lo otro necesariamente? Si se le mira bien, ¿cómo es posible justificar aquel modo de juzgar que considera á la naturaleza como un sujeto refractario, y que no puede ser contenido en el carril del orden y de la harmonía común sino por una especie de fuerza que pone límites á su acción libre, mientras que se crea que es un principio que se basta á sí mismo, cuyas propiedades no reconocen ninguna causa y que Dios trata de supeditar á sus designios cuanto es posible? Cuanto más exacto sea nuestro conocimiento de la naturaleza, tanto más comprenderemos que las propiedades generales de las cosas no son extrañas entre sí, ni desligadas unas de otras; antes nos persuadiremos suficientemente de que tienen afinidades esenciales, gracias á las cuales son aptas para auxiliarse mutuamente en el establecimiento de constituciones perfectas, en lo cual consiste la acción recíproca de los elementos que produce la belleza del mundo material, y aprovecha á la vez al de los espíritus, y, en general, de que las diferentes naturalezas de las cosas constituyan ya en el campo de las verdades eternas, por decirlo así, un sistema en el cual la una está relacionada con la otra, y no tardaremos en con-

[1] Tomo VI, pág. 51.

vencernos de que esa afinidad les viene de la comunidad de aquel origen del cual todas han tomado sus determinaciones esenciales.„

Es verdad que KANT mismo no sabía que, al presentar el problema como lo ha hecho, volvía á abogar por el modo como la antigua y desdeñada filosofía peripatética solía concebir la naturaleza, y especialmente, por la *forma* y el *apetito innato*. Mas aquí importa ante todo notar que en los párrafos transcritos reconoció explícitamente *la oposición entre Dios y el mundo*.

683. Ahora vamos á ver qué ventajas KANT mismo encuentra en su modo mecánico de explicar el origen del mundo.

Entre todos los métodos de juzgar acerca de las obras de la naturaleza, tiene por el más perfecto á aquel que "está siempre dispuesto á admitir también datos *sobrenaturales*„;—y adviértase bien, no solamente de suerte que la mecánica del mundo esté encaminada desde la creación á producir un suceso aislado que encierre un castigo, cual fué el diluvio, pues poco antes KANT dice: "Semejante procedimiento no es conforme á la sabiduría divina, la cual no intenta nunca hacer alarde de arte inútil, que sería censurado hasta en un hombre que, pudiendo disparar un cañón sin más que encender la pólvora, quisiera aplicarle un aparato de relojería por medio del cual se descargara en el instante determinado mediante un ingenioso artificio mecánico„;—"aquel método que no se niega tampoco á reconocer las disposiciones verdaderamente artísticas de la naturaleza, y con todo no se deja impedir el buscar las razones de esa tendencia á la utilidad y consonancia en leyes universales y necesarias, cuidando constantemente de conservar la unidad y guardándose prudentemente de multiplicar por aquélla el número de las causas naturales. Si á esto se agrega la atención á las reglas generales que pueden hacer concebible la razón de la unión necesaria entre aquello que sucede naturalmente y sin previa disposición, y las reglas del provecho ó de la comodidad de los seres racionales, y luego se asciende al Autor divino, este modo físico-teológico de juzgar cumple bien con su deber [1]„.

Promete después que á estas exigencias corresponderá cumplidamente la hipótesis establecida por él acerca del origen del universo, la cual vuelve á exponer brevemente en la séptima reflexión, que comienza en seguida. Así, no puede dudar ningún hombre libre de preocupación, de que la existencia de Dios era, según el propio dictamen de KANT, perfectamente compatible con su nueva teoría cosmogónica.

Pero hay más. En el mismo interesante escrito KANT declara

[1] El pasaje transcrito se halla en el tomo I, pág. 233. —*Advertencia de la Traducción.*)

expresamente que su intención es hallar el método "de elevarse, mediante la ciencia natural, al conocimiento de Dios„. Concede que las fuerzas de la naturaleza, que según las leyes naturales no tienen ninguna relación con la conducta de los hombres, *son especialmente* enderezadas por el Ser Supremo á cada caso particular (por ejemplo, cuando un terremoto asola á una ciudad corrompida); "pero entonces el acontecimiento es formalmente sobrenatural á pesar de que la causa media fué una fuerza de la naturaleza„. Dice que no solamente las cosas naturales son contingentes en cuanto á su existencia, sino que es contingente también la conexión entre diferentes especies de cosas, cuales son el aire, la tierra, el agua, debiéndose aquella atribuir únicamente á la libre disposición del Autor supremo. Habla de una *elección divina*, y advierte que no se cuente á *toda* ventaja entre los móviles que impulsaron á Dios, ni se la considere como "sabia disposición del autor„. Mediante la luna y los satélites de Júpiter se suele calcular la longitud del mar (?) [1]; en este caso hay que guardarse de considerar esto como el objeto "por el cual las causas que produjeron dichas estrellas, hayan sido ordenadas por el albedrío divino„.

"Hay que evitar, observa KANT, el que se merezca con razón las burlas de VOLTAIRE, quien dijo con la misma intención: "Ved por qué tenemos narices: sin duda para afirmar sobre ellas las gafas.„ El albedrío divino no es causa bastante porque los mismos medios que serían necesarios solos para alcanzar un fin, sean provechosos aún por tantos otros conceptos. Aquella comunidad admirable que reina entre las esencias de todo lo creado, haciendo que sus naturalezas no sean extrañas entre sí, sino que se acomoden de por sí una á la otra, entrelazadas por una harmonía amplia, y encierren en su esencia un dilatado y necesario acuerdo mutuo, destinado á asegurar la perfección del todo, tal es la causa de tan variadas ventajas, que, según nuestro modo, es lícito considerar como otras tantas pruebas de *un Autor sumamente sabio*, aunque no en todos los casos como disposiciones unidas á las demás por especial sabiduría á causa de ciertas ventajas accesorias. Sin duda las razones por las que Júpiter tiene lunas, son completas, aunque la invención de los telescopios no nos hubiese puesto en el caso de utilizarlas para medir la longitud. No obstante, estas ventajas, que deben considerarse como *consecuencias secundarias*, deben ponerse en cuenta para deducir de ellas la incomparable excelencia del Autor de todas las cosas. Porque, juntamente con muchos millones de otras semejantes, son

[1] *Die Länge des Meeres*. Así dice, en efecto, el texto de KANT, que hemos cotejado con la cita del P. PASCH, pero creemos que debe ser errata y debe decir *en el mar*.—(*Advertencia de la Traducción.*)

pruebas que demuestran la existencia de la gran cadena que enlaza, en lo que puede ser, aquellas partes de la creación que no parecen tener que ver nada una con otra; porque, de otro modo, no se pueden tampoco añadir al número de los móviles que determinaron la voluntad divina, aquellas ventajas que trae consigo el resultado de una disposición libre, y que el autor conoce y comprende en su designio, si aquéllos ya eran completos aunque no se atendiese á semejantes consecuencias secundarias. Sin duda el agua no tiende á ponerse en la horizontal para servirnos de espejo.„

Y luego exclama: "Ampliad cuanto podáis vuestras ideas acerca de la inmensa utilidad que una cosa creada ofrece por mil conceptos, al menos virtualmente, y entrelazad con semejantes relaciones los más distantes miembros de la creación. Después de admirar, como es debido, los productos de las disposiciones directamente ingeniosas, no dejéis de admitir y adorar, aun en el aspecto encantador de la relación fecunda que las consecuencias *posibles* de las cosas creadas tienen respecto de la harmonía universal, y en la causalidad que sin ningún artificio produce tan variada belleza, aquel poder en cuyo manantial eterno y primordial las esencias de las cosas están en cierto modo dispuestas y prontas, constituyendo un plan de los más sabios [1].„

684. Como el lector ve, las palabras del célebre filósofo que llevamos transcritas, destruyen completamente las aserciones de DIETRICH. ¿Mas no encuentra éste tal vez una disculpa de su mala inteligencia en la energía con que KANT reduce á una sola causa primordial aun la posibilidad y la esencia de las cosas? Pongamos aquí lo más fuerte que KANT ha escrito en tal sentido: "Es manifiesto que las esencias de las cosas envuelven relaciones amplias á la unidad y harmonía, y una harmonía universal se extiende sobre todo el dominio de la posibilidad. Causa admiración tanta conveniencia y natural coaptación, la cual, con eludir el artificio vidrioso y forzado, no puede jamás ser atribuída al acaso; antes es indicio seguro de que en las posibilidades mismas hay cierta unidad, y de que la dependencia común de las cosas demuestra un gran principio, uno en sí [2].„

Pero ¿acaso es nuevo lo que KANT nos dice ahí? ¿No han enseñado lo mismo los pensadores de la escuela antigua? (Núm. 522.) Exigiendo que se conciba el orden, no como impuesto á las cosas contra su naturaleza, sino como conforme con la esencia de las cosas, muestra ser más profundo que todos sus contemporáneos pro-

[1] *Loc. cit.*, págs. 167, 212, 213, 224, 247, 248.
[2] *Loc. cit.*, pág. 202.

testantes. A quien eso parezca oler á panteísmo, le aconsejamos estudiar á KANT antes que *escribir libros sobre* KANT. Cualquier teísta de la tendencia más católico-romana diría sin vacilar lo mismo que KANT: "Extraño é inconcebible me parecería el que, sin auxilio de continuos milagros, pudiera realizarse nada provechoso por un gran concierto natural. Porque debería ser una casualidad rara el que las esencias de las cosas que tuviesen cada una por sí su necesidad aparte, se harmonizasen de tal manera que hasta la suprema sabiduría pudiera formar de ellas un gran todo, en el cual, en medio de tan múltiple dependencia, brillasen, conforme á leyes generales, una harmonía y belleza insuperables. Empero sabiendo que solamente por haber un Dios es posible otra cosa, presumo que aun en las posibilidades de las cosas debe de existir un concierto conforme á su gran principio, y cierta aptitud para constituir, mediante disposiciones generales, un todo que concuerde bien con la sabiduría de aquel mismo ser del cual toman su razón, y hasta me maravillaría de que aquello que sucede ó sucediese conforme al curso de la naturaleza y con arreglo á leyes generales, hubiese de desagradar á Dios y requerir un milagro que lo corrigiese; y si es que alguna vez sucede así, la ocasión misma que lo motiva, pertenece al número de las cosas que acaecen de vez en cuando, pero jamás pueden ser concebidas por nosotros"[1].

Mas escuchemos de qué modo el pensador regiomontano se aprovecha de la circunstancia de que el orden del mundo no está fuera de las cosas, antes entra en su esencia y posibilidad, para demostrar que Dios, el Señor, no es solamente el ordenador, sino también el Criador del mundo (Núm. 465). Dice:

"El orden de la naturaleza, por cuanto es considerado como contingente y originado del albedrío de un ser racional, no prueba que también las cosas de la naturaleza, sabiamente unidas entre sí por tal orden, deriven su existencia de aquel autor. Porque únicamente esta conexión es de índole tal, que presupone un plan sabio; por lo cual también ARISTÓTELES (?) y muchos otros filósofos de la antigüedad no derivan de la Divinidad la materia ó el material de la naturaleza, sino solamente su forma. Tal vez no fué antes del tiempo en que la Revelación nos enseñó la dependencia completa del mundo de Dios, cuando por vez primera la Filosofía consagró los esfuerzos debidos á considerar el origen aun de aquellas cosas que constituyen la tela bruta de la naturaleza como una realidad que sería imposible sin un autor. Dudo que nadie haya conseguido demostrar la necesidad de hacer ver la identidad del autor del

[1] *Loc. cit.*, pág. 222.

orden y del criador de la materia, y en el último capítulo alegaré las razones que tengo para pensar así. Por lo menos, el orden contingente de las partes del mundo, en cuanto indica que procede de un decreto libre, no puede contribuir á demostrar aquella identidad. Por ejemplo, en el cuerpo de un animal hay miembros de la sensación tan artificiosamente unidos á los que sirven al movimiento espontáneo y á las partes vitales, que sería, no ya irracional, sino temerario, quien, admitiéndolo, pretendiese desconocer á aquel sabio autor que ordenó tan ingeniosamente la materia de que está compuesto el cuerpo de un animal. Pero nada más se sigue de ahí, y queda sin decidir si esa materia es eterna é independiente por sí, ó si ha sido producida por aquel mismo autor. Mas de modo muy distinto juzgaremos cuando advirtamos que no toda perfección de la naturaleza es artificial, sino que reglas de gran utilidad están unidas con necesaria unidad, y que este concierto está en *las posibilidades de las cosas mismas*. ¿Cómo hemos de juzgar acerca de esta observación? ¿Es posible esta unidad, este fecundo buen acuerdo, sin dependencia de un sabio autor? Lo formal de tanta y tan múltiple regularidad lo prohibe. Sin embargo, dado que esa unidad está, con todo, fundada en la posibilidad de las cosas, debe haber un ser sabio sin el cual no son posibles todas estas cosas naturales mismas, y en el cual, como en un fundamento grande, las esencias de tantas cosas naturales se conciertan mediante relaciones tan regulares. Mas entonces es claro que no sólo la especie de este concierto, sino las cosas mismas, son posibles únicamente gracias á aquel ser, esto es, que pueden existir solamente como obras suyas, lo cual sólo es suficiente, por fin, para demostrar que la naturaleza depende de Dios por todos sus lados. Si se pregunta luego: ¿cómo dependen esas naturalezas de este ser para que yo pueda comprender la consonancia con las reglas de la sabiduría? Respondo: "dependen de él en cuanto que á la vez que este sér contiene la razón de la posibilidad de las cosas, es también la razón de su propia sabiduría".

En otro lugar posterior KANT resume con verdadero acierto lo dicho, que á él le parece ser nuevo, dado su limitado horizonte protestante, en este bello párrafo:

"La suma de todas estas consideraciones nos lleva á un concepto del Ser Supremo que comprende en sí cuanto puede pensar el hombre hecho de barro, que se atreve á penetrar con una mirada escrutadora el tupido velo que oculta á los ojos de la criatura los arcanos del Insondable. Dios es omnisuficiente. Todo lo que existe, bien sea posible ó real, no es nada sino por cuanto es dado por El. En lengua humana, el Infinito hablaría de sí mismo de este modo: Yo soy de eternidad en eternidad; nada hay fuera de mí sino por

cuanto es algo por mí.—Este pensamiento, el más sublime de todos, ha sido descuidado, ó no ha sido tocado siquiera por los más [1].„

685. Basta con estas citas. A juzgar por los pasajes impresos con letra bastardilla en el libro de DIETRICH, este sabio atribuye gran importancia á lo que KANT dice de "la dependencia en la cual se hallan las esencias de todas las cosas respecto de Dios„, declarando que aun las cosas mismas no son posibles sino por Dios; que la posibilidad de las cosas se funda en la esencia de Dios; que Dios es omnisuficiente; que todo lo que es, no es sino por cuanto es dado por Dios, y, por fin, que KANT habla del cuidado *de conservar la unidad* y de la aversión á multiplicar el número de las causas naturales. ¡En tales proposiciones es donde nuestro adversario halla "ideas que suenan á SPINOSA„! [2]

Pues si eso suena á SPINOSA, otro SPINOSA habría de haber sido el que escribió: "En el principio Dios crió el cielo y la tierra„ (Pent., I, 1); y á SPINOSA sonaría y aun sería efectivamente espinosista, el sermón que dijo el gran Apóstol de las gentes ante el Areópago: "Dios, quien hizo el mundo y todo cuanto hay en él, Él, que es Señor del cielo y la tierra, no habita en templos hechos con las manos, ni se hace servir por manos de hombres, como si de alguna cosa tuviese necesidad aquel que á todo le da vida y aliento y todo„ (Act. Apost., XVII, 24); y panteista consumado sería el santo Obispo de Hipona cuando dice: "Dios es en sí mismo alfa y omega; está en el mundo como su autor y conservador; está en los ángeles como su alimento y gala; está en la Iglesia como el padre de familia en su casa; está en el alma como el esposo con su desposada; está en los justos como su auxilio y amparo, y está en los malvados como su miedo y pavor [3].„

Verdad es que KANT advierte que no se reduce á una intervención *inmediata* de Dios todo el orden reinante en el mundo.

En su *Historia natural del cielo* dice: "Cuando se da entrada á la infundada preocupación de que las leyes generales de la naturaleza por sí solas no traen consigo nada sino el desorden, y la mano de Dios obrando inmediatamente se revela en toda consonancia provechosa que se descubre en la constitución de la naturaleza, es preciso convertir en milagros todas sus obras. Habrá quien no quiera derivar de las fuerzas inherentes á la materia el hermoso arco que aparece en las gotas de lluvia cuando éstas disgregan los colores de la luz solar, ni la lluvia que tan indispensables ventajas prestan por infinitos modos á las humanas necesidades, ni, en suma, ninguna de las mutaciones del mundo que llevan consigo conveniencia y orden, de suerte que los naturalistas que se han ocupado en semejante ciencia, tendrían que pedir solemnemente perdón ante el tribunal de la Religión, y así no habría ya entonces naturaleza, puesto que solamente un Dios produciría las mutaciones en el mundo como en una máquina. Pero ¿cómo se querrá convencer á un epicúreo con ese extraño medio de deducir la certeza del Ser Supremo de la ineptitud esencial de la naturaleza? Si las naturalezas de las cosas no producen nada sino el desorden según las leyes eternas de su ser, con esto mismo se demostrará que son independientes de Dios. Y ¿qué concepto podrá formarse de una Divinidad á la cual las leyes generales de la naturaleza no obedecen sino por una especie de fuerza, repugnando por sí á sus más sabios designios? ¿No alcanzará el adversario de la Providencia tantas victorias sobre esos principios errados cuantas consonancias pueda señalar que han sido producidas sin ninguna restricción particular por las leyes universales que siguen los efectos de la naturaleza? ¿Le faltarán acaso ejemplos de esta índole? Discurramos más bien de modo más correcto y conveniente, diciendo, que la naturaleza, abandonada á sus propiedades generales, es fecunda en frutos todos ellos bellos y perfectos, y que no muestran solamente en sí consonancia y bondad, sino que harmonizan también con toda la amplitud de sus esencias, con la utilidad de los hombres y la glorificación de las propiedades divinas. De esto se sigue que sus propiedades esenciales no pueden tener ninguna necesidad independiente, sino que deben tener su origen en un solo entendimiento, fuente y razón de todos los seres, en el cual han sido trazadas bajo relaciones comunes. Todas las cosas que se refieren una á otra, constituyendo una harmonía recíproca, deben ser compaginadas bajo un solo ser, del cual dependen todas. Luego existe un Ser de todos los seres, un entendimiento infinito y una sabiduría autónoma, de la cual toma su origen la naturaleza aun según su mera posibilidad y en la totalidad íntegra de sus determinaciones [1].„

¿Es posible poner de relieve con más énfasis el concepto "medioeval„ de la naturaleza, que el que emplea KANT en estos pasajes? Frente á la insulsa teología en cuyo ambiente vivía, su oposición es bien justificada. En el mismo sentido KANT censura también á los que se deciden á "dispensarse del trabajo inquisitivo cuando se trata de una propiedad compuesta y todavía muy dis-

[1] *Loc. cit.*, págs. 238, 239 y 274.
[2] *Kant y Newton*, pág. 198.
[3] *In Matthaeum*, 6.

[1] Tomo VI, pág. 183, y siguientes.

tante de las sencillas leyes fundamentales, contentándose con alegar la inmediata voluntad de Dios. [1]»

«A quien me preguntase: ¿de donde vino aquel primer movimiento de los átomos en el universo? Yo le contestaría, que no me he comprometido á indicar la primera de todas las mutaciones naturales, lo cual es, en efecto, imposible. Sin embargo, tengo por inadmisible pararse en una cualidad natural, por ejemplo, el ardor del sol, análoga á fenómenos cuya causa podemos presumir por lo menos, según leyes conocidas de otra parte, invocando desesperado una inmediata disposición divina por toda explicación. *No cabe duda que ésta debe terminar nuestra investigación cuando se trata de la naturaleza en su totalidad;* pero en ninguna época de la naturaleza, ya que ninguna puede ser designada como la primera en un mundo sensible, podemos dispensarnos de la incumbencia de buscar entre las causas del universo, siguiendo por la mano toda su cadena, conforme á las leyes que conocemos, mientras no se rompen sus eslabones [2].»

No pretende, pues, KANT que el orden del mundo no deba reducirse en última instancia á Dios; antes á menudo se encuentra en sus obras el pensamiento de que «*sin duda debe haber un estado primero de la naturaleza, en el cual dependen inmediatamente de Dios así la forma de las cosas como su materia* [3].»

[1] Tomo VI, pág. 190.

[2] Tomo VI, págs. 401 y 402.

[3] El respeto que debemos á la honra científica del Sr. DIETRICH nos obliga advertir que no es el sólo quien atacó á KANT de la manera que se ha visto. Parece que los entendimientos de ciertos «filósofos» alemanes se han puesto incapaces de aprehender ninguna realidad objetiva. Adviértase hasta á KANT cuando habla como hombre discreto. Son horrendas las aserciones con las que se nos viene KUNO FISCHER respecto del *Argumento demostrativo de la existencia de Dios*, de KANT: No vinade en él más que una forma del conocido argumento ontológico, dice: «La posibilidad ó imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, es la vida ó la muerte de la Teología racional. Todavía no está perfectamente aniquilada, pero sí reducida á la fórmula más breve y circunscrita, á una sola posibilidad, no teniendo más que una alternativa; en cuanto se la eche de esta última trinchera, estará en el fin de su existencia científica. Por este concepto, KANT ha preparado aquí bien los caminos á la *Crítica de la razón pura*. No había ya más que redargüir el argumento ontológico para que el trabajo estuviera hecho; no había que hacer más que una cosa, y ésta era fácil. Ya tenemos fijado en nuestra disertación el punto de vista desde el cual puede pasarse al ataque decisivo. Si es imposible inferir de la posibilidad la realidad, ni del concepto la existencia, lo es en todos los casos que pueden darse, y *no se puede inferir ninguna existencia de ninguna posibilidad.*» (*Historia de la Filosofía moderna*, segunda edición, tomo III, pág. 198.) Luego, porque no es lícito inferir de la posibilidad de una cosa (verbigracia, un círculo redondo) la realidad de esta misma cosa, ¿tampoco he de estar persuadido de que la posibilidad (la cual, como es sabido, no es problema, sino presupuesta por el conocimiento humano) deba tener alguna razón real? El catedrático ZELLER muestra que acierta mejor á comprender lo que KANT pretende afirmar; pues opina que KANT, insistiendo con tanto vigor en las posibilidades de las cosas (según arriba vimos), parte de un dato empírico, toda vez que supone que haya algo posible. «Pero esta presuposición no se funda, al fin, en otra cosa que en el hecho de nuestro pensamiento.» Al hablar así, el insigne catedrático confunde dos cosas asaz elementales, á saber: el conocimiento de la cosa posible, y lo posible mismo. De aquél preténdase en hora buena que estribe en el hecho de nuestro pensamiento; mas sería un desacierto afirmar lo mismo respecto de lo posible. ¿Acaso no hay, con entera independencia del pensamiento humano, una posibilidad del círculo redondo y una imposibilidad del círculo cuadrilátero?

Después de lo que llevamos dicho, consta indiscutiblemente que la cosmogonía establecida primero por KANT no significa ninguna mengua del argumento teleológico, ni en sí misma, ni en el sentido de su autor. Al contrario, que es muy apropiada para darnos una idea esencialmente correcta de la relación de Dios con el origen del mundo.

686. En el año 1796 LAPLACE estableció, en efecto, una cosmogonía semejante á la que se debió al ingenio de KANT cincuenta años antes, siendo de notar que la comienza con la misma reflexión que el pensador regiomontano, de modo que parecen ambos haberla tomado de NEWTON.

Lejos de estar acabada ni redondeada, la teoría de KANT no contenía nada á propósito para indicarnos cómo hubiésemos de imaginarnos las relaciones mecánicas de la niebla primordial, para saber cuál fuese el estado de movimiento en que se hallaba en un momento dado, pues no había sino, en general, de fuerzas de atracción y declinaciones laterales producidas por fuerzas de repulsión, con lo cual deberían originarse diversos globos. No sería, pues, muy difícil adelantarse al sabio de Kœnigsberg. Mas LAPLACE no ha avanzado un solo paso más allá de esto en cuanto al interés filosófico que encerraba la cuestión. Al contrario, las disquisiciones de KANT fueron más profundas y amplias [1]. Recogiendo una idea de BUFFÓN, el astrónomo francés se puso á calcular con más exactitud, que eran como de cuatro billones á uno la posibilidad con la cual la homogeneidad reinante en todos los movimientos del sistema solar debe reducirse á una causa común y la posibilidad de un mero acaso. Por lo demás, la exposición del francés se aventaja á la de KANT, á lo sumo, por su forma más elegante, y en algún lugar que otro por la mayor exactitud astronómica [2], á pesar de lo cual LAPLACE ha tenido la honra de ver puesto su nombre solo á la teoría durante muchos años, confirmando así el dicho de HAGENBACH: «El talento y la suerte del maestro se reducen al arte de exponer.»

[1] Para convencerse de esto consúltese á ZOELLNER, *Sobre la naturaleza de los cometas*, segunda edición, pág. 463 y siguientes.

[2] El laborioso catedrático PFAFF llama la atención sobre las diferencias que se observan entre la teoría de LAPLACE y la de KANT: «Conforme á KANT, el Sol es lo que existe primero y se va agrandando más y más; según Laplace, no es más que el resto de un globo de nieblas que no cesa de dividirse en partes. Según KANT, los planetas se originan *más tarde* que el Sol; según Laplace, *antes* que éste.» KANT afirma que cada planeta recibe sus movimientos de rotación de las partículas de materia que se oponen á su caída hacia el Sol; LAPLACE la reduce á la rotación regular y común de todas las moléculas de nuestros sistemas solares.» PFAFF añade que, por más que sea justo reconocer la sagacidad de KANT y la fuerza divinatoria de tan insigne ingenio, no es posible desconocer, por otra parte, que «casi siempre que KANT desciende á los pormenores mecánicos de la evolución de los cuerpos celestes, su exposición dice mal con las leyes de la Mecánica, y aun las contradice en más de uno de sus asertos respectivos». (*La evolución del mundo*. Heidelberg, 1873, pág. 139.)

Y toda vez que, según KANT mismo dice en algún lugar, el ingenio de los alemanes reside en la raíz, el de los italianos en la copa, el de los franceses en la flor, el de los ingleses en el fruto, y ya que es la flor lo que más cautiva la vista, durante mucho tiempo no se ha atendido más que á la flor, mientras que en el presente se prefiere la raíz alemana á la flor francesa, hablándose, no ya de la cosmogonía de LAPLACE, sino de la de KANT.

En cuanto á LAPLACE, su ingenio parece haberse condensado en la "flor„ hasta el punto de secarse la "raíz„. Cuentan de él que, censurado por NAPOLEÓN á causa de no hallarse el nombre de Dios en toda su *Exposition du système du monde*, respondió al Emperador: "*Sire, je n'avais besoin de cette hypothèse*„. Ciertamente, la frase no tiene por necesidad el sentido ateísta en el cual suele interpretársela (núm. 657); sin embargo, indica que el sabio, que no había dejado nunca de respirar la atmósfera de la revolución, estaba inficionado de esa ligereza moderna que cuida poco de la última causa de todas las cosas, por estarse enredada en las impresiones de la sensibilidad. La "Ciencia sin Dios„ al uso, se recluta ante todo entre aquellos sabios que consagran la actividad suprema de su vida y toda la de su ingenio á investigar el vínculo necesario de algunos fenómenos determinados.

Cuando LAPLACE yacía enfermo, contestó á los amigos que le rodeaban conversando sobre su gran descubrimiento: "*Ce que nous connaissons est peu de chose, mais ce que nous ignorons est immense*„. Bien entendida esta frase, vale sin duda por lo que se la hace pasar, á saber: por digna de un gran hombre; mas en la boca de LAPLACE tiene, por desgracia, un resabio empirista que no nos permite aplaudirla sin mezcla de sentimiento. Que todo el maravilloso orden del mundo de estrellas debe proceder en último término *de Dios*, el Señor, es cosa que el célebre astrónomo *podía* saber y *debía* confesar.

Dejémonos ahora de LAPLACE, quien nos ha detenido algún tiempo, porque representa la numerosa clase de empiristas que hacen del que no sabe respecto del argumento teológico, ó que á ejemplo de DU BOIS-REYMOND, se envuelven en los amplios pliegues de la bata de dormir de su famoso *Ignorabimus*. Nosotros no tenemos que replicarles al fin sino diciéndoles: "Servíos emplear siquiera una onza de ese entendimiento que empleáis á quintales cuando se trata de satisfacer vuestros antojos egoístas. ¿Acaso creéis que el Sol deje de brillar en el cielo porque vosotros bajáis los ojos á la tierra pretendiendo que no lo podéis ver? No es nueva esa laya de modestia. De ella ha sido escrito en tiempo antiquísimo este juicio: "Ocupándose en las obras de Dios é investigándolas, se prendan de lo que ven porque les agrada; pero ni aun ellos hallan

disculpa; porque, si pudieron llegar á tal inteligencia para investigar el mundo, ¿cómo no han hallado aún más fácilmente al Señor del mundo?„ (Sabid., XIII, 7.)

En cuanto á LAPLACE, no tenemos que saber sino que, acerca de aquella causa una y común que puso en tan maravilloso movimiento al globo cósmico de niebla, no presentó conclusión alguna.

687. Cuando pasemos revista á todos los adversarios científicos del teísmo cristiano, hallaremos que todos ellos entran en una de las dos categorías del monismo y empirismo, ó sea en las dos categorías que han sido eliminadas por nuestras consideraciones anteriores. Sin embargo, porque no se nos tilde de incompletos, vamos á mencionar *otras cuatro evasivas*, con las que algunos sabios modernos creen poder eludir el recurso supremo á Dios en el origen del mundo.

Consiste la *primera* de ellas en el aserto de que hay otro modo de explicar el orden que se originó en el globo de niebla. KANT había ya hecho traslucir la idea de que aquella mole nebulosa constaba de los escombros de un mundo destruído, idea que no puede rechazarse desde luego por absurda absolutamente, puesto que KANT no por eso deja de presuponer á Dios, causa primordial y extramundana del mundo. Pero no debemos juzgar así de la misma idea, tal como ha sido propuesta por nuestros modernos ateístas, que se la han apropiado con singular fruición. Dice, por ejemplo, F. A. LANGE: "El estado inicial establecido por Kant y Laplace no es tal sino relativamente, pues presupone la ruina de mundos anteriores y se repetirá infinitas veces, puesto que no tenemos razón alguna para dudar de la infinidad del espacio ni de la materia [1]„. Mas si tenemos presente que todo eso, según la doctrina del kantiano LANGE, es una necesidad lógica destituída de toda razón y enteramente subjetiva, procedente de una organización determinada de su cerebro, no hay para que rompamos una lanza con él. D. F. STRAUSS ha incorporado esa misma doctrina á su *Nueva fe*, y de día en día va aumentando la multitud de los ilustrados que aceptan crédulos esa definición ateísta. STRAUSS sabe que "el universo es materia movida hasta lo infinito, la cual, á fuerza de disgregarse y combinarse, alcanza siempre más altas formas y funciones, describiendo un eterno círculo, formándose, reformándose y renovándose„ [2]. Tenemos pues, según estos señores, que todo el sistema de nuestro mundo se ha originado por la condensación de un globo de niebla, y que volverá á evaporarse algún día y formar una niebla suave, la cual á su vez no tardará

[1] *Historia del materialismo*, tomo II, pág. 322.
[2] *La antigua y la nueva fe*, pág. 225.

en condensarse constituyendo un nuevo sistema de estrellas. "Pasando por la concentración de nieblas á montones de astros, y por evaporación de montones de astros á nieblas..., así es como el gran Pan aspira y respira. No es posible que se establezca jamás un estado final de las cosas [1]."

Si la investigación científico-natural pretendiese llegar á afirmaciones absolutamente positivas, es claro que se saldría de su competencia. Por lo pronto, no se puede tratar sino de la posibilidad, ó, mejor dicho, de una probabilidad hipotética fundada en la analogía. Y aunque aquella niebla cósmica primordial fuese el "producto" de un mundo de astros anterior al actual, ¿qué sucedería? Que volvería á encenderse la famosa controversia acerca de la prioridad de la gallina ó del huevo, ó bien acerca de la del sistema del mundo ó de su "embrión", la niebla primordial, siendo de prever que ésta saldría triunfante.

Y si desde un punto de vista puramente científico nos viéramos precisados á suponer una existencia del mundo desde la eternidad como postulado del actual estado de desarrollo del mundo (aunque físicos eminentes, como WILLIAM THOMSON, CLAUSIUS y otros, sostienen la necesidad de un origen temporal del mundo precisamente desde el punto de vista físico), solamente volveríamos á vernos colocados en el que ocupaban SANTO TOMÁS DE AQUINO y otros sabios insignes de la Iglesia católica, los cuales no sostenían que el mundo fué creado en el tiempo sino porque así consta según el testimonio de la revelación divina, pareciéndoles que un mundo creado por Dios desde la eternidad no encerraba contradicción ninguna, puesto que, con todo, seguiría inconcuso y aun totalmente intacto el postulado de una causa final, y, por tanto, la verdad de la existencia de Dios.

Por lo demás, no dejemos de añadir que nada nos precisa á aceptar sin más examen la posibilidad de que el mundo se mueva en círculo eterno. "Los *circulistas* no tienen base física en que fundar su teoría", dice EREINC [2], y prosigue: "Aunque un cúmulo de astros se haya formado de una niebla, y aunque la gravedad llegara á realizar la reunión definitiva de todas las cosas, no es posible que, sin auxilio de fuerzas extrañas al sistema, se formase una niebla equivalente á la primera, ó sea que poseyera igual cantidad de energía" [3], lo cual se requiere incondicionalmente para que el movimiento vuelva á iniciarse.

[1] DU PREL, *La lucha por la existencia en el firmamento. Ensayo de una filosofía de la Astronomía*, segunda edición. Berlín, 1876, pág. 102.

[2] En su excelente libro *El círculo del Cosmos*. Friburgo, 1882.

[3] *Loc. cit.*, pág. 83.

688. Otra evasiva emplean los que acuden á la teoría mecánica del calor y á otras parecidas, de las que, según dicen, resulta que en el mundo todo es movimiento, que no necesita de más explicación. En el tiempo actual place á la "alta" Ciencia abusar de las más diversas formas de las teorías físicas indicadas para alucinar á la turbamulta de los ilustrados. Sin embargo, hay una circunstancia que debería advertir á los adversarios que semejante hipótesis no implica el ateísmo con necesidad: y es que no solamente hombres como FELIPE SPILLER en Berlín [1], sino también cristianos creyentes y astrónomos de primera categoría, como SECCHI, intentan reducir todas las fuerzas naturales al movimiento. Si bien concedemos que el movimiento expresa el *modo de ejecución* de todos los fenómenos observados en los cuerpos, y, por tanto, que todo fenómeno físico y químico se efectúa en el mundo con cambio de lugar, ó bien bajo diversas formas de movimiento, ¿no hay fuera del movimiento un motor y una cosa movida? ¿No hay en el movimiento una determinación rigurosamente medida, una ley, un orden? ¿Por ventura se ordenó por virtud propia el movimiento desordenado para constituir este enorme cosmos? A la verdad, solamente la más superficial superficialidad puede afirmar que el movimiento basta para explicar el orden del mundo. También en el reloj hay movimiento; ¿pero está explicada la obra del reloj con decir que consiste en ruedecitas en movimiento? Antes, pudiera decirse que en esa concepción ultramecanista, que no repara en la naturaleza peculiar á las cosas del mundo, sino toma en cuenta solamente el movimiento pasivo, resalta aún *con más enérgico relieve* la necesidad de una inteligencia extramundana como único principio motor del mundo.

689. Mas aquí surge otra clase de tentativas con las que la moderna "ciencia sin Dios" busca la solución del gran problema del mundo, invocando bajo una ú otra forma las fuerzas residentes en la materia. Aseveran, por ejemplo, que un impulso excéntrico, originado por la fuerza de atracción, quizá un encuentro transversal de las nieblas, inició la rotación de los diferentes sistemas [2]. Hay quien recuerda la propensión á la inercia de la materia, la cual ha de bastar para producir los efectos más asombrosos. El conocido autor CARLOS DU PREL habla de procesos de eliminación, que dice haber tenido lugar por vía puramente mecánica respecto de planetas que fueron de nuestro sistema solar, que sería el modo mejor, 1.º de explicar la sabia distribución

[1] *El origen del mundo y la unidad de las fuerzas naturales*. Berlín, 1872.

[2] Así lo dice JACOBO EWART en el *Philosophical Magazine*, vol. III, núm. 18, Abril, 1877. Véase la revista *Kosmos*, cuaderno IV, Julio 1877, pág. 349.

de las moles de nuestros planetas y lunas; 2.º de introducir los cometas y meteoritos en la hipótesis nebular, y 3.º de comprender por qué, á pesar de las vastas dimensiones del globo solar primitivo, no hallamos más de ocho planetas [1].

Mientras no se *pretenda* explicar con esos y parecidos pensamientos más de lo que se *puede* explicar, á saber, el modo mecánico de originarse el orden actual del mundo, y no se pase á negar que la acción de las fuerzas mecánicas estriba en un conjunto complicado de determinadas disposiciones, no hay razón por qué escatimemos nuestros aplausos á tan laboriosa investigación. En este sentido, no son siquiera recientes semejantes ideas [2]. Mas el citado autor concibe las fuerzas puramente mecánicas como una "lucha por la existencia„, tratando de que con auxilio de esta famosa frase se explique por sí sola toda la construcción del mundo. "Con tal que completemos á Kant y Laplace por Darwin, no necesitamos ya de Dios para nada.„ No sería, pues, el orden cósmico más que un efecto de la eliminación, de la selección indirecta, de la *supervivencia* de lo más apto. Du Prel procura ilustrar su pensamiento valiéndose de un símil que por lo raro merece ser reproducido.

"Pongamos el caso, dice, que un hombre, desconocedor por completo del arte de Terpsícore, haya distribuído sin orden alguno gran número de bailarinas por un plano extenso, mandando á cada una describir bailando otra figura que la de las demás, sin intentar establecer ninguna harmonía en la danza, ni cuidar para nada de las colisiones resultantes de las figuras entrelazadas que describiesen las bailarinas. Al comenzar la danza general, sería natural que, supuesta la prohibición de darse lugar una á la otra, ocurriesen muchas colisiones. Pero suponiendo que se hubiera mandado á las bailarinas, que las colidentes continuasen unidas sus movimientos desde el punto de colisión, bien pronto quedarían eliminadas todas las figuras contrarias al ritmo del baile, restando solamente algunos grupos de bailarinas. Si llegase luego un espectador que desconociese el proceso antecedente, no podría menos de tomar, al aspecto de tan harmoniosa danza, á aquel hombre por un maestro de baile de los más expertos, y de dispensarle grandes elogios por la artística disposición del baile.„ "Parécenme, dice Du Prel, que nosotros los hombres somos compararables, en cuanto á la danza de los astros, á aquel espectador que vino tarde al baile.„

Es evidente á poco que se mire, que este símil, cojo de ambos pies, con el cual se pretende "reducir al efecto de leyes naturales el resultado teleológico del proceso genético„, está calculado únicamente sobre fantasías. Dejando aparte los demás absurdos que encierra por menos importantes, es un aserto destituído de todo fundamento el que en el caso propuesto saldrían de los factores dados grupos *ordenados* de bailarinas sin ninguna cooperación consciente por parte de éstas, que es lo que se trata de saber ante todo. ¿No sería más bien el resultado el que todas corrieran revueltas de un lado á otro, ó se reunieran en un solo ovillo? Concédase, pues, en hora buena, que gracias á un proceso puramente mecánico el caos que giraba alrededor de su eje, se resuelve en sistemas de estrellas, en los cuales aquellos billones de gotas cósmicas llamadas astros circulan con la más admirable harmonía; concédase además que, gracias á un proceso puramente mecánico, todos los elementos vinieran á juntarse en el éter, en la atmósfera terrestre y en la costra de los continentes, precisamente de la manera necesaria para originar, mediante la adición de numerosos acontecimientos y en larguísimos períodos, precisamente el estado único conveniente á la existencia de seres orgánicos, y del hombre en particular; mas ¿quién negará, á vista de tan grandioso drama, que las gigantescas fuerzas mecánicas que en él actúan entrelazándose por mil millones de suertes diversas, están trabajando en la ejecución de una *idea*, de un *pensamiento?* Pues qué, ¿no son las leyes efectivamente vigentes en el mundo un caso especial entre una infinidad de otros casos igualmente posibles? ¿Cuál fué la causa que puso en vigor estas leyes antes que otras algunas? ¿Quién ha prescrito á las diferentes fuerzas la acción precisamente necesaria para desarrollar de la niebla primordial informe la forma perfecta de la tierra que habitamos?

690. Consideraciones de esta índole fueron por las que los pensadores de los tiempos antiguos se creyeron irrecusablemente compelidos á admitir un *ser primordial inteligente*. Sin embargo, la ciencia atea se agarra desesperada á la más débil tabla. Federico Schulze dice que, si bien hay en el mundo "algunas cosas„ convenientemente dispuestas, y "algunos seres„ (á saber, los

[1] Revista *Kosmos*, cuaderno III, Junio 1877.

[2] Kant advirtió ya tocante á la propensión al equilibrio: "Ciertamente, hay determinadas reglas generales á las que se conforman los efectos de la naturaleza, y que pueden esclarecer algún tanto la relación de las leyes mecánicas al orden y á la harmonía, de las cuales una es ésta: las fuerzas del movimiento y de la resistencia activa una sobre otra hasta oponerse el menor obstáculo posible. Fácil es comprender las razones de esta ley más admirablemente prolija y grande es la relación que los efectos de esta ley tienen á la regularidad y utilidad. La epicicloide, curva algebraica, es de naturaleza tal, que ruedas y dientes acomodados á ella sufren entre sí el menor rozamiento posible. El célebre catedrático Kästner menciona en algún lugar que un perito de minas muy experto le enseñó, en máquinas que habían estado en uso durante mucho tiempo, que esa figura resulta, efectivamente, al fin por la larga duración del movimiento, figura que estriba en una construcción aunque complicada, y en cuya toda su regularidad efecto de una ley común de la naturaleza.» (Tomo I, pág. 244.) Hechos de la índole de los alegados por Kant no suponen ni más ni menos sino que impera en el mundo una tendencia final realizada por los procesos mecánicos.

hombres) disponen sus asuntos de manera conducente mediante la reflexión, no se sigue todavía de ahí que todo el universo esté convenientemente dispuesto [1]. "El hombrecillo —así somos enseñados por dicho señor— ordena sus mezquinos asuntos con un poquito de reflexión; mas ni el hombrecillo, ni sus asuntos, ni su poquita de reflexión se hallan, por la cantidad ni por la calidad, en ninguna proporción al infinito universo, á sus inconmensurables procesos, que se burlan de nuestra pequeñez y mezquindad." Muy bien, Sr. SCHULZE. Por ser así, como usted dice, nosotros pedimos, para explicar esos inconmensurables procesos, no un poquito de reflexión, sino una inteligencia que algún día se burlará de la presumida inteligencia de los más avanzados hombrecillos ateístas. "*Deus irridebit eos*," dice un libro antiguo. Mas ¿no sacamos ahí una conclusión universal de premisas particulares? Esto nos replicaría únicamente el que careciese de la primera premisa de todo discurso racional: la sana lógica. En el hombre se nos presenta con la mayor claridad la índole particular de la tendencia final. En él vemos que la tendencia final, no por su pequeñez, sino por su naturaleza y esencia, presupone necesariamente un ser capaz de escoger los medios á propósito para un fin y de ordenarlos al fin elegido, ó sea un ser que debemos llamar inteligente.

Pero aun entonces, opina el autor citado, no hay ninguna necesidad de ir á buscar esa inteligencia fuera de la materia. "Una materia universal inanimada no puede pensar, ciertamente; pero no conocemos más que materia viviente." Del mismo modo DU PREL prefiere, á pesar de cuanto nos enseña la experiencia, dotar á todos los últimos componentes de la materia de cualidades psíquicas á reconocer un autor supramundano del mundo [2]. DAVID FEDERICO STRAUSS levanta protesta contra la explicación exclusivamente mecanista del mundo, pidiendo que el mundo sea considerado por lo menos como "obrador de lo racional y bueno". "No creemos ya que el mundo haya sido ideado *por* una una razón suprema, sino que está ordenado *según* la razón suprema [3]". Lástima grande que esta bella frase oculte un espantoso absurdo.

691. Hemos, pues, llegado ya al *cuarto* de los subterfugios con los cuales se procura eludir á Dios, y es la espiritualización del mundo. Encontrámosla mencionada también en la obra de STRAUSS, quien acerca de ella dice: "La naturaleza misma nos enseña que es errónea la suposición de que solamente la inteligencia consciente puede producir cosas conducentes. Kant ha recordado ya el instinto de arte de algunos animales, y Schopenhauer observa, con razón, que el *instinto de los animales* en general es el mejor comentario de la teleología en la naturaleza. Pues así como el instinto es un modo de obrar que parece ajustarse á un fin preconcebido, y con todo se efectúa sin semejante cosa, así sucede también en las producciones de la naturaleza [1]."

STRAUSS tomó el partido de las "fuerzas ciegas de la naturaleza". Mas apelando al instinto de los animales, su filosofía, abogada de la sensualidad sin freno, pónese en contacto con la filosofía humorística-ahorcadora de HARTMANN, mostrando así que la liga una afinidad intrínseca con todos esos "grandes pensadores de la era moderna", que de buena gana conceden á la razón primera de todas las cosas cuantas potencias psíquicas es dable imaginar, imaginativa, memoria, voluntad y representación, con tal que no se la presente como una inteligecia dotada de perfecta conciencia de sí misma, y que algún día pueda pedirles cuenta severa de su vida. Esos sabios están penetrados de la magnificencia y unidad del orden del mundo. EDUARDO DE HARTMANN, por ejemplo, nos pinta un cuadro muy lindo de las conquistas de la investigación novísima á fin de desfigurarlo después con la efigie de su Inconsciente. "Que todo el movimiento del mundo no es más que un solo grandioso proceso de evolución, resulta con claridad cada vez más distinta de las investigaciones de las modernas ciencias positivas. La Astronomía no circunscribe ya sus trabajos al génesis del sistema planetario, sino que, con los auxilios que le suministra el análisis espectral, penetra en regiones más lejanas del cosmos para concebir, mediante la comparación, los estados actuales de soles y manchas nebulosas remotas como estadios diferentes de un proceso de evolución."

Recuerda cómo "la fotometría y el análisis espectral unidos procuran averiguar, mediante el método comparativo, la continuación de aquel proceso en la historia del desarrollo de los diferentes planetas, y cómo la Química y Mineralogía se juntan para determinar con más y más exactitud la fase de desarrollo á que había llegado nuestro planeta antes de entrar en aquel período de refrigeración cuyo paulatino progreso hasta el tiempo presente nos refieren los monumentos de piedra de la Geología en escritura jeroglífica cada vez más descifrada". Luego ensalza los resultados de la Biología y Arqueología, la historia comparativa de las lenguas, de la Antropología é Historia. Por fin concluye así: "Los fragmentos que las leyes especiales ofrecen, deben ser reunidos por la Filosofía en una mirada comprensiva, y reconocidas como

1 *Filosofía de las ciencias naturales*, tomo I, pág. 74.
2 *Loc. cit.*, pág. 332.
3 *La antigua y la nueva fe*, pág. 145.

1 *La antigua y la nueva fe*, pág. 227.

documentos del desarrollo de la totalidad del mundo, desarrollo providencialmente encaminado á un fin saludable (?) y conforme á un plan inalterable por la *sabiduría infinita de lo inconsciente*.» ¿A quién no le ocurre al leer esta magnífica conclusión la palabra ya alegada una vez: «Si pudieron llegar á tal inteligencia para investigar el mundo, ¿cómo es que no han encontrado aún más fácilmente al *Señor* del mundo?» Mas según esa filosofía el mundo es su propio dueño, dueño sin conocimiento de sí mismo, dueño sin razón, que aspira á fines del mismo modo que la bestia irracional movida por el instinto ó la planta que se desarrolla sin conciencia alguna; y ¡hé aquí la más profunda solución del gran problema del mundo!

Mofándose de lo inconsciente, Strauss no advierte siquiera que condena, junto con él, su propia «fuerza natural instintiva y ciega.» Con gran acierto observa en contra de Hartmann, que éste debe atribuir necesariamente inteligencia y conocimiento de sí propia á la razón primordial del mundo, según su modo de explicarlo. «Lo inconsciente emprende su obra de la misma manera que en otro tiempo el Absoluto consciente y personal; traza un plan y elige los medios más apropiados; no hay nada variado sino el término, atribuyéndose á un ente inconsciente operaciones y procedimientos únicamente predicables de uno consciente [1]». Tiene razón, en efecto. Porque toda aspiración á un fin presupone una facultad cognoscitiva capaz de concebir en su universalidad el principio de causalidad, y de aplicarlo á casos concretos, y que elige y se propone uno determinado entre varios fines posibles, y escoge el más á propósito entre varios medios posibles, precediendo á la representación de toda cosa singular y concreta, y siendo, por tanto, independiente de la misma. Para afirmar, empero, que semejante ser, dotado de inteligencia, no puede conocerse á sí propio, ni posee, de consiguiente, conciencia de sí mismo, se requiere ó una voluntad que hace un juego liviano de la verdad, ó una perturbación completa de todas las facultades del entendimiento.

Mas ¿no vemos en el instinto animal y en el desarrollo inconsciente de los organismos, que es posible la aspiración á fines sin inteligencia ni conocimiento de sí propio? Pues ahí tendríamos que probar precisamente que esos fenómenos no presuponen ninguna inteligencia consciente. Es verdad que las cosas del mundo no las poseen. Sin *saber* nada de la necesidad de las hojas, las plantas echan yemas y labran millones de células. Sin saber para qué, la sangre que necesita oxígeno, obra sobre algún centro automático de la *medulla oblongata*, á fin de producir, mediante la excitación

[1] *La antigua y la nueva fe*, pág. 77.

de los nervios del diafragma, los movimientos respiratorios de los músculos del pecho. La araña hace su red aun antes de saber por la experiencia que hay moscas ni mosquitos. Ignorando por completo el fin de lo que hacen, ciertos insectos llevan el polen fecundante á los estigmas de los pistilos, y el hurón se provee de víveres ya para el primer invierno de su vida. Sin embargo, alguien debe de haber elegido estos medios determinados de la multitud infinita de los medios posibles, y dotado del instinto correspondiente á los diferentes seres. ¿Dónde está esta inteligencia una y que lo abarca todo?

693. ¿No revela el «espíritu universal», replicasenos, produciendo tan magníficas flores en el hombre consciente, que *él mismo* posee inteligencia y conciencia abundantes? «Pues vemos, opina Federico Schulze, cómo la materia viviente del mundo se eleva en el cerebro á la categoría de substancia pensadora, cómo esta substancia cerebral reflexiona y ordena, nada se opone á que se considere al mundo mismo, á pesar de su materialidad, como el ser pensador y ordenador sabio.»

No hay por qué negar que este universo visible puede gloriarse de poseer en todo hombre una potencia intelectual de las más poderosas:

> Denn unfühlend
> Ist die Natur;
> Nur allein der Mensch
> Vermag das Unmögliche:
> Er unterscheidet, wählet und richtet;
> Er kann dem Augenblick
> Dauer verleihen [1].

Si nos precavemos de ser parciales, ¿no debemos confesar que esa flor suprema de la naturaleza, mirada á la luz de la verdad, es al mismo tiempo una imagen de la flaqueza más miserable? Reflexiónese un pedacito del mundo y del orden del mundo en la inteligencia del hombre, lo bastante para llegar con el conocimiento á la fuente primordial de todas las cosas. Pero reunid todos los millares de millones de hombres que pueblan el orbe: ¿son capaces de practicar la más insignificante modificación en alguna ley de la naturaleza? ¿No tiene el espíritu humano que sorprender, á costa de mil fatigas, los secretos de su acción á la naturaleza, y someterse hasta á sus más mezquinos detalles, á fin de utilizarla en cierta extensión para sus propios fines? ¿No depende el hombre con todas las fibras de su ser de esa naturaleza por cuyo autor él mis-

[1] «Insensible es la naturaleza; el hombre sólo puede lo imposible, distinguiendo, eligiendo y juzgando; el sólo da duración al momento.»

mo quisiera proclamarse? El hombre, que se recibe á sí mismo hecho con todas sus potencias, que no se hace á sí mismo; que se encuentra en un lugar reducidísimo y en un espacio de tiempo harto breve, como pequeñísima ruedecita en esta gran máquina del mundo, de suerte que no puede alterar nada en ella; que únicamente puede levantar un poco de polvo donde su planta pisa este globo; que entra en su frágil existencia más desvalido que el pajarito más torpe, para atravesarlo entre miserias, afanes y pesares sin cuento, ¿ha de ser el aquel espíritu universal que es señor y dueño del mundo, ó bien el mundo mismo? Mas nos replican que los hombres y demás seres no son más que *manifestaciones* del Todo-Uno. ¡Ay del miserable Todo-Uno, cuyas manifestaciones no son más lucidas que éstas! ¿No basta echar una mirada á la realidad para arrojar al espíritu humano que rehuye la verdad, aun de éste su último escondrijo, el panteísmo?

Liebmann, que dice todo el mal que puede del Cristianismo, y que por tanto no es ciertamente sospechoso, apostrofa desde su posición de empirista escéptico á los panteístas en estos términos: "¡La madre de todo, Iside, la divinidad inmanente-una, madrastra sin entrañas! ¡Μήτηρ ἐκ παντός! No arroja solamente, como la madre de los gorriones, del nido á millones de sus hijos; ¡los despedaza y devora! ¿Qué necesidad hay de que centenares de mosquitos vengan á morir en la llama de la lámpara sobre esta mesa de jardín? ¡Recordad á Werther y tratad de resolver su problema antes de aclamar y vitorear al Θεὸς inmanente! ¿O es que vuestro dios pagano se distingue poco del Satanás cristiano? — ¡Aquí, aquí se oculta la verdadera, la amarga antinomia! Divinidad, alma del mundo, *natura naturans*, —si es cosa concebible, debe ser concebida como infalible, como único poder infalible. ¡Y no lo es, no! No lo es para nuestro entendimiento ni para nuestro corazón; ¡resuelva quien pueda tal enigma"![1]

Liebmann hubiera podido alegar otras numerosas razones para mostrar que el panteísmo, hijo mimado de los más ilustres pensadores de la civilización germánica, hijo dado á luz por el odio á Dios, violentando de la manera más loca á la verdad, ha sido un feto. Entretanto, no estamos tan desprovistos de luz como se imagina el citado sabio. Tiempo ha el cielo ha tenido misericordia de nuestra ignorancia, ayudando á la débil luz de la razón á distinguir la verdad. Mas parecidos á aquellos judíos á quienes habló San Esteban, esos hombres de la ciencia se tapan los oídos.

Hemos terminado nuestra revista. Después de habernos pe-

[1] *Análisis de la realidad*, Strasburgo 1876, pág. 373.

netrado de la férrea solidez de las razones que señalan á Dios como al autor supramundano del orden del mundo, dirigimos nuestra mirada al desarrollo de la investigación científica en cuanto toca á nuestra cuestión, nos enteramos de todas las proposiciones de una ciencia que quisiera explicar el orden del mundo sin auxilio de Dios, y reconocemos cuán flaca y caduca es esa "Ciencia sin Dios", nos persuadimos á que todos los que se niegan á referir el orden del mundo, de acuerdo con la Revelación cristiana, á un ser existente fuera y por encima del mundo, son empujados con irresistible necesidad hacia el absurdo del panteísmo, como no prefieran renunciar brutalmente á todo discurso racional. ¡O una forma cualquiera de panteísmo, ó el teísmo cristiano!

Conforme á la concepción del mundo establecida por el Cristianismo, tenemos un dualismo: primero Dios, ser infinitamente perfecto, quien revela su perfección en determinada medida, y permite el mal porque sabe sacar resultados buenos aun del mal; y segundo, el mundo, que ostenta una harmonía maravillosa que no le exime del todo de limitaciones y males. Todo está explicado aquí. Mas quien identifica á Dios con el mundo, no puede explicar nada: ni el *orden del mundo*, ni los *males* á éste anejos.

694. Ahora ya no debemos diferir el determinar nuestra actitud respecto de la cuestión del valor que hayamos de atribuir desde el punto de vista científico á la moderna Cosmogonía y Geología, de las cuales hemos hecho mención en las consideraciones antecedentes. Que el grandioso desarrollo mecánico, cuyo resultado es nuestro universo, debe presuponer sin disputa una disposición conducente de la materia, no lo hemos de exponer otra vez después de lo que en otro lugar llevamos dicho acerca del particular. "Ni la teoría de Laplace ni la de Kant nos hace posible, nota el catedrático Pfaff, figurarnos cómo por vía puramente mecánica se pudo formar siquiera nuestro sistema solar de la materia gaseiforme abandonada á sí misma. Por la vía física podemos *reducir* las cosas al estado primordial supuesto de nuestro sistema solar; pero con la física y mecánica solar no salimos de él, sucediendo en este caso lo mismo que en otros tantos: sabemos disolver con medios químicos y físicos lo compuesto de partes y miembros y volver á hacer lo homogéneo y simple, pero no conocemos el medio contrario de hacer un compuesto de lo simple".[1] Pfaff es de opinión que la teoría de Kant-Laplace disminuye aún la probabilidad de que "esta disposición de los planetas sea puramente casual, toda vez que entre los millares de millones de los modos posibles de distribuirlos alrededor del Sol, solamente este único que encontramos

[1] «El desarrollo del mundo» (*Die Entwicklung der Welt*), pág. 161.

en la realidad, asegura la duración del sistema entero„. Igualmente hay que conceder, dice, con respecto á todo el sistema de estrellas fijas, "que si no *presuponemos* desde el principio movimientos *determinados* en esta mole sin poder indicar la razón física que los haga necesarios, serán inexplicables y enigmáticos los movimientos actuales y la existencia actual del mundo [1]„.

Asentimos á estas palabras en cuanto el insigne sabio á quien citamos limita el complemento absolutamente necesario del proceso mecánico á una disposición primordial conducente de la materia, supuesta la cual creemos que es posible salir, aun "por vía puramente física„, del supuesto estado primero del universo [2].

Sin embargo, no es nuestro ánimo afirmar que ya conozcamos esta vía física. Aun no ha cerrado la Ciencia las actas relativas á la exactitud de todas las tesis y concepciones de las teorías hasta hoy construídas, y en particular aún está pendiente el litigio acerca de la teoría de KANT-LAPLACE. Hasta la fecha de hoy aún no se ha acertado á desvanecer todas las dudas que se oponen al reconocimiento definitivo de esta teoría. No quedan orilladas todas las dificultades aun cuando se atribuya con EPPING más importancia para el desarrollo del universo á la gravedad que á la rotación, según es uso [3]. EPPING mismo lo confiesa diciendo: "Podemos considerar la hipótesis como bien fundada y reconocerle simplemente el predicado de verosímil. Mas no debemos reconocerla como teoría absolutamente fija, ni menos como un hecho que conste en certeza, pues que cuanto á fijeza carece aún del sostén matemático necesario, y para tener certeza le falta toda base positiva [4]„. Podemos dejar la cuestión tal como está, esperando á que los progresos ulteriores de las ciencias naturales nos ofrezcan los detalles de la evolución del universo. Entretanto no existe inconveniente alguno en reconocer la exactitud del criterio general por el que KANT y LAPLACE se han hecho guiar al establecer sus teorías. Aún decimos más: los pensadores de los tiempos han reconocido como plausible este criterio tan explícitamente como puede desearse.

---

[1] *Loc. cit.*, pág. 157.

[2] *Véanse Las instituciones filosóficas* cit. del autor, núm. 830 y siguientes.

[3] «La gravedad fue el agente principal. La rotación primitiva fue, sin duda, una *condición* no dispensable, pero nada más que una condición. Esta es la nueva palanca con la cual hemos sacado á luz y esclarecido los extremos todavía obscuros de la hipótesis nebular.» *El cráneo del Cosmos (Der kreislauf im kosmos)*, pág. 40.

[4] *Loc. cit.*, pág. 50. En cuanto al debatido experimento que hizo PLATEAU con el globo de aceite flotante, del cual se desprenden anillos de aceite, PLATEAU mismo observa que «es inadmisible toda consecuencia sacada de este experimento á favor de ninguna hipótesis cosmogónica.» (*Anales de Poggendorff*, citados por EPPING, pág. 55.

Hay dos puntos fijos en este criterio, y son la idea de la evolución y el postulado de la naturalidad.

En cuanto al pensamiento de la evolución, los peripatéticos no solamente lo han expresado, sino que veían en la evolución efectuada una manifestación de la Sabiduría divina. "Lo perfecto, enseña SANTO TOMÁS, presupone en todas partes lo imperfecto, que es la razón por la cual el desarrollo del mundo debió principiar desde la fase más imperfecta [1]. Partiendo de la idea de que lo más imperfecto y simple en la creación debe haber sido lo primero, trataron de reducir todo lo criado á los llamados *quatuor coaeva* [2]. Según la doctrina aristotélica debemos creer que en el principio de la evolución de este mundo material no existían más que los elementos simples, el hidrógeno, el oxígeno, el carbono, etc. [3] Hasta nos parece que algunos peripatéticos han llevado muy lejos la idea evolucionista creyendo que los elementos son productos de una antigua materia común, imperfecta según su propia naturaleza [4]. Sin embargo, aun respecto de este particular la ciencia no ha pronunciado su fallo definitivo.

Relaciónase con la tesis de la evolución la idea ulterior de que es menester explicar por modo enteramente natural la evolución del mundo, excluyendo de ella toda intervención milagrosa de parte de Dios. No es ésta otra que la doctrina misma de la escuela peripatética. SANTO TOMÁS repite y expresa de varias maneras la idea de que para explicar el modo de desarrollarse el mundo no se necesita de milagros; antes es de suponer que todo ha sucedido del modo más natural, por lo cual sería inoportuno apelar á la omnipotencia divina para esclarecer hechos efectivos [5].

---

[1] «In creatione non tantum debet ostendi potentiae virtus, sed etiam sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituantur.» (S. THOM., 2, dist. 12, q. 1, a. 2 ad 4.) «Sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem, et ideo ad utrumque ostendendum voluit Deus, ut creatura prius non esset et postmodum esset; et similiter prius esset imperfecta et postmodum perfecta.» (*Ibid.* ad 3.)

[2] Por los cuatro entendían los elementos químicamente simples, la quinta esencia (¿el éter?) el tiempo y los espíritus puros. (Véase S. THOM., *loc. cit.*, a. 5.)

[3] «Coeli et elementa sunt corpora simplicia per se primo pertinentia ad constitutionem universi, et ideo Deus illa voluit creare prius quam caetera.... Prius simplicia corpora quam caetera facta sunt. Accedit quod solis simplicibus corporibus quasi connaturale est, ut per propriam creationem ex nihilo fiant, quia unum per se loquendo non est materia alterius, et ideo quodlibet illorum et omnia simul ex nihilo facta sunt. At vero mixtis connaturale est, fieri ex simplicibus, eorumque mixtione, et ideo non ita erant simul cum simplicibus facta.» (SCHEEBEN l. 1, *de Op. sex dierum*, cap. X, num. 8.)

[4] S. BONAVENTURA entre otros, 2, dist. 12, a. 1, q. 2.

[5] No hay menester de milagro (S. THOM., Sum. *Theol.*, I q. 67, a. 4) «quia nunc quaeritur, qualiter Deus instituerit naturas rerum: non quid ex eis aliquod miraculum potentiae suae velit operarie.» (*Quaest.*, disp. q. 4, *de Pot.*, a. 2 ad 3.) «In prima rerum institutione non est considerandum, quid Deus possit facere, sed quid natura rerum habeat.» (S. THOM., *Opusc.* 20, art. 24.)—SCHEEBEN se expresa en el mismo sentido: «Credendum non est terram fuisse supernaturaliter elevatam ad efficiendum per modum divini instrumenti, quia haec opera miraculosa et supernaturalia non sunt per se ad primam naturae institutionem accommodata, et ideo sine revelatione fingenda non sunt.» «*Quaest.*, 2, *de Op. sex dierum*, cap. VII, n. 8.»

¿Cuál sería, pues, el aspecto que ofreciera el desarrollo del mundo, según la doctrina de los pensadores de la Edad Media, á un espíritu agraciado con la dicha de presenciarlo? Creemos que no sería ningún otro que el descrito, por ejemplo, por Lotze [1]. Habría visto cosas que, sin ser movidas por ningún poder extraño á formarse y combinarse, nacían por sí mismas de las substancias simples, condensándose hasta hacerse visibles después de haber sido invisibles de puro enrarecidas; habría gozado del aspecto de movimientos que, sin ser iniciados por ningún aliento sobrenatural, parecían brotar del interior de los elementos y de sus invisibles acciones recíprocas; habría contemplado formas que parecían originadas del mutuo buscarse y hallarse de los elementos. De ningún otro modo se presenta el proceso de la evolución del mundo á quien se la figura sustentada por la acción creadora de Dios, que á aquel que no ve en ella más que la simple sucesión de diferentes fases de una evolución sujeta únicamente á las leyes naturales. "Si, pues, dice Lotze, partiendo de la experiencia, nos vemos compelidos por la lógica de la ciencia á remontar la continuidad de semejantes evoluciones hasta los últimos principios del mundo, no debemos recelar que sea fuerza adoptar teoría alguna que excluya la dependencia del mundo respecto de Dios.„ Al contrario, llegamos á la misma concepción final, con la cual el pensamiento de la *causalidad* divina debe venir á nuestro encuentro desde su principio. "Porque, cuanto más puras y vastas son nuestras ideas relativas á la acción creadora, tanto menos esperaremos ver el dedo especial de Dios interviniendo en la acción de las cosas naturales ó acompañando á los fenómenos que originan; antes en la continuidad misma de la acción de las leyes naturales creeremos presente su omnipotencia sin ninguna ostentación, pero tan eficaz como siempre.„

695. Pues que lo pasado tiene el ministerio de enseñar lo por venir, permítasenos, aun antes de concluir estas reflexiones, echar una mirada al porvenir, añadiendo algunas palabras sobre el fin de nuestro Cosmos. Vamos á proceder por partes para representarnos la escatología tal como puede concebírsela según los principios de la ciencia antigua.

Ante todo, es seguro que vendrá el día en que toda vida orgánica perezca sobre nuestra tierra. De igual modo que toda otra estrella fija, el Sol no cesa de perder cierta cantidad de su calor en el universo, enfriándose de día en día, con lo cual se van empeorando en igual proporción las condiciones necesarias para la existencia de los organismos. Aun antes de enfriarse el Sol por completo, el agua indispensable á todos los organismos habrá desaparecido de la tierra, habiéndose infiltrado en lo interior de la tierra y entrado en los hidratos. Hasta el tiempo presente, ya se ha perdido un décimo octavo de la cantidad de agua que antes había en el globo terráqueo. Parece que los diferentes procesos que substraen el agua á los vivientes, están terminados en la Luna, y que en el Sol inflamado aún no han comenzado. Además no faltan indicios de que algún día desaparecerá de la atmósfera el carbono que la existencia orgánica requiere con igual necesidad que el hidrógeno.

[1] *Microcosmus*, III, pág. 6.

En cuanto, en segundo lugar, al globo terráqueo mismo, se le ha puesto el horóscopo de muy diversos modos. Algunos han creído que el choque inevitable con otro cuerpo celeste, con un cometa sobre todo, le acarrearía algún día la muerte. Mas esto no es, á peor suceder, sino una eventualidad, y, aun si llegara á ser realidad, semejante colisión significaría, sí, una horrible catástrofe para la tierra, pero no su total exterminio.

Otros han manifestado la opinión de que el fuego, que como masa líquida candente constituye el cuerpo de nuestra tierra, ha de devorar á su tiempo la costra sólida que sustenta las existencias orgánicas. "Esas estrellas nuevas que resplandecen algún tiempo en la bóveda celeste y luego vuelven á desaparecer, son en los tiempos actuales como el toque de fuego de aquella gran catástrofe, y los terremotos son como la voz sorda y ronca de la campana volteada en vísperas del día de la muerte de la tierra [1].„ Mas aunque concedamos que algún día las entrañas candentes de la tierra suban á inundar los continentes y mares, esto significa una época de las más importantes por la que ha pasado este globo hasta ahora, pero no equivaldría á un exterminio completo.

Otros hay que prevén el día en que todos los planetas encuentren su sepulcro ardiente en las llamas del Sol. Pero no está demostrado que nuestro sistema planetario venga jamás á caer hecho ruinas en el seno inflamado de la estrella fija que nos rige. Es posible, tal vez verosímil, pero de ahí no pasa la eventualidad mencionada.

En tercer lugar, tendríamos que decir acerca del fin universal del mundo lo mismo que acabamos de observar respecto del de la tierra. "Aun nuestro Sol no está parado, dice Pfaff; aun él recorre el espacio con velocidad igual á la de los planetas, arrastrándonos en su vertiginosa carrera; no sabemos á dónde va ni de dónde viene. Como el Sol, se mueven también las innumerables estrellas fijas; en ninguna parte vemos nada tranquilo; en todas

[1] Lichtenfels, *El fin de la Tierra*, 1880, pág. 20.

impera la fuerza atractiva: pero nadie sabrá decir cuándo ni dónde nuestro Sol choque con otro, ni cuándo las fuerzas todas del universo cesen de obrar, dejándolo todo reunido en una mole inerte [1].„

Y ¿qué será de esta mole inmensa? Siguiendo las indicaciones hechas por el citado sabio de conformidad con otros investigadores, deberíamos decir que esa mole iría perdiendo, como el Sol, su calor, irradiándolo en el espacio inmenso hasta quedar suspenso en la soledad fría y obscura, impotente para iniciar por sus propias fuerzas ninguna mutación de su estado de desolación. Podríamos, pues, condensar en este resumen la evolución de todo el mundo visible, después de salir de un estado de tranquilidad en el cual ha sido todo lo extensa y difusa posible, la materia aspira, á través de muchas y variadísimas fases de movimiento y disolución en cuerpos distintos de duración pasajera, á volver á su primer estado de reposo, aunque condensada hasta el punto de formar un solo cuerpo. Por el primer movimiento en aquella primitiva mole de niebla infinitamente difusa principia la vida de nuestro mundo actual, el último fin de todos los movimientos de los cuerpos celestes será la reunión de la materia dispersa. Cuando los últimos cuerpos celestes se hayan unido á la masa que ya forman los demás; cuando la temperatura de este último cuerpo celeste sea igual á la temperatura glacial del espacio; cuando el último rayo de calor haya desaparecido en la inmensidad del vacío, habrán llegado las postrimerías y la muerte del mundo, según lo ha previsto la ciencia natural [2].

El grano de verdad que hay en el párrafo que acabamos de transcribir, es que, según enseña la Física, todos los fenómenos de la naturaleza van acompañados de comunicación ó conversión de energía, descendiendo la mayor parte de las formas superiores de energía al estado de calor, mientras que el calor no es elevado al de una forma superior de energía sino bajo condiciones muy particulares, y, por tanto, en una fracción relativamente pequeña. De aquí se sigue que la energía total del mundo irá cayendo gradualmente en la forma de calor. No puede dudarse tampoco que, según las leyes relativas á la compensación del calor, éste debe, por fin, difundirse de manera que reinará la misma temperatura por toda la mole del universo, con lo cual quedaría eliminada la posibilidad de más conversión de energía. Clausius, que llamó "eutropía del universo„ á la suma de todas las conversiones de energía que tienen lugar en el mundo, resume el estado de cosas antes

[1] *Conferencias científicas*. Heidelberg, 1880, pág. 75.
[2] Pfaff, *El desarrollo del mundo*, pág. 202 y sig.

expuesto en la proposición siguiente: "La eutropía del universo tiende á su máximum„. Alcanzado éste, esto es, realizado el equilibrio térmico en el mundo entero, será lícito llamar rigidez de muerte á aquel estado del mundo, puesto que será imposible toda ulterior alteración química, física y mecánica.

Hasta aquí estamos conformes con Pfaff. Lo demás que dice sobre la irradiación del calor por el espacio, no debe entenderse tan rigurosamente como él lo expresa. Rumford, Davy, Clausius y otros han demostrado hasta la evidencia que el calor no es ninguna materia (como habían afirmado Black, Wilke, Crawford), sino que para el físico no denota más que un estado mecánico de la materia, y, por tanto, debe considerársele en el sentido de la escuela antigua como un accidente, una *qualitas* (núm. 129). No podría, pues, tratarse de una irradiación del calor en el "espacio„ inmenso sino cuando nos figurásemos la inmensidad del espacio llena de alguna materia, lo cual pugna con la premisa establecida por Pfaff mismo. El espacio mismo no puede de ninguna manera ser depositario del calor (núm. 383 y siguientes). De consiguiente, el conjunto reunido en una mole deberá guardar en sí el calor en cualquier forma que sea, no existiendo fuera de él nada á que lo pueda comunicar. Sí podría juzgarse que sería empleado en dar una extensión gigantesca á aquel cadáver del mundo.

Aparte de esta rectificación, la idea fundamental no deja de ser verdadera: todo dura su tiempo. Así como el organismo se eleva hasta cierto punto culminante, desde el cual vuelve á descender y tornar al polvo, el mundo ha de perecer también. El universo se parece á una rosa que tiene su período de florecimiento y se marchita después; en la flor está su importancia, y no en el resto decrépito de su existencia. El mundo es de comparar también al transcurso de la vida terrestre del hombre, á quien se ha mandado: "Obrad mientras sea de día„, pues que su florescencia decide de toda la eternidad. Que tal como se vive se muere, y como se muere así se queda. El Cosmos semeja á un grandioso fuego artificial que sorprende y embelesa á los que lo contemplan y después es reducido á cenizas: en la ejecución, no en el fin que halla en el tiempo, están su objeto é importancia.

Temerario sería querer formarse una idea segura sobre las condiciones de la suspensión futura del desarrollo del mundo, según los datos que hasta ahora lleva apuntados la ciencia natural. Sabio hay que pronostica al mundo un enfriamiento universal; otros prevén un incendio que consumirá el mundo entero. Ningún otro que el sobrio Kant se ha complacido en pintarnos la conflagración del universo del modo más poético, mostrándonos lagos de fuego que levantan columnas de llamas al cielo abrasado; rocas

que, consumidas ya por el ardor, yerguen sus horribles puntas de entre los abismos, que las envuelven en sus llamaradas, etc. [1]

Haremos bien en dejar de discutir el valor científico de semejantes pronósticos. Aun en los círculos de la Filosofía antigua se ha hablado alguna vez de una conflagración universal del mundo; pero no apoyándose en razones científico-naturales, sino únicamente siguiendo indicaciones contenidas en los documentos de la revelación cristiana [2].

¿Qué sucederá, pues, después de esta ruina del mundo? Conforme á la doctrina de los antiguos, podemos estar seguros de que nada de lo que existe, será aniquilado jamás [3]. Fué conveniente, según dice Santo Tomás, que las cosas empezasen á ser en el tiempo, toda vez que así se reveló el poder de Dios; mas sería en todo extremo inconveniente que algo de lo que existe tornase á la nada. Pues en *conservar* las cosas, no en destruirlas, muéstrase el poder divino [4].

Hasta ahí la ciencia antigua y la moderna se hallan en perfecta consonancia. Si después se pasa á suscitar la cuestión del destino postrero del mundo, una y otra convienen aún en la convicción de que de las cenizas del mundo saldrá un nuevo fénix. En cuanto, empero, á la concepción de aquel "nuevo mundo", existen diferencias imposibles de conciliar.

Apoyados en la enseñanza de la divina Revelación [5], los peripatéticos eran de parecer que el mundo sería esclarecido y elevado á una perfección superior por un especial influjo divino. Al enseñarlo así miraban á la importancia que el mundo material envuelve para el hombre, diciendo que la clasificación del hombre debería ir acompañada de la de la naturaleza entera, toda vez que el hombre no dejaría de encontrar una satisfacción conveniente á su naturaleza al reconocer al Criador, aun en su creación sensible [6]; añadían que el hombre y el mundo se pertenecían el uno al otro, por lo cual juntamente con el hombre, también el mundo debería elevarse á cierto estado de perfección [7]. Insistíase explícitamente por parte de los doctores de la antigüedad en que en la renovación futura del mundo (que llamaban apocatástasis) no se trataba de una evolución natural, sino de una disposición especial de la divina Providencia, mirando al estado sobrenatural del hombre clarificado [8]. Es ésta, pues, una doctrina que ni la investigación natural, ni reflexión racional alguna en cuanto se apoya en principios naturales, acertarán jamás á hacer plausible; doctrina que mana de aquel conjunto de verdades participado al hombre por vía de inmediata revelación divina. La cuestión de qué vendría á ser el mundo si quedase abandonado á su naturaleza, á su desarrollo natural, no ha sido nunca propuesta en la escuela antigua; por faltar los indispensables puntos de apoyo se dejó de abordarla. Hoy día se cree, especialmente en los círculos del materialismo, poseer aquellos puntos de apoyo, á saber: en el axioma de la equivalencia de las fuerzas. Afírmase que la ruina venidera de todas las estrellas debe producir primero una cantidad de calor suficiente para dispersar la materia en un espacio tan vasto como el que ocupó cuando aún fué niebla; es fuerza que esta nueva niebla, producto del mundo actual derruído, encierre una fuerza equivalente á la de aquella otra que fué madre del mundo actual; de consiguiente, la tumba del mundo aún existente será á la vez cuna de uno nuevo parecido al de ahora.

No tenemos motivo alguno para ocuparnos en esta fantasmagoría, que hasta el día de hoy creemos que la cuestión no está madura para un fallo que se acerque á la verdad, y podemos descansar tranquilos esperando á que la ciencia del porvenir traiga más datos á propósito para arrojar alguna luz sobre este tenebroso problema. Por de pronto, se oponen dificultades irresolubles á semejante *innovatio mundi* [9].

---

[1] *Historia natural del cielo*, pág. 176.

[2] «Domino veniente ad iudicium precedet ante eum ignis, quo comburentur facies mundi huius, et peribit coelum et terra, non secundum substantiam sed secundum speciem.» (Petr. Lomb., *Sent.*, l. IV, dist. 47, n. 4.) — «Per illam igitur ignem ita facies terræ exuretur, quod figura huius mundi peribit.» (S. Bonav., *Comp. theol. verit.*, l. VII, cap. XV.)

[3] «Simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.» (S. Thom., *Summ. Theol.* I, 9, 104, a. 4. Cf. *Quæst. disput.*, q. 5, *de Pot.*, a. 9, ad 4; dist. 8, q. 3 a 5.)

[4] «Quod res in infinitum duret, acquitur infinitatem divinæ virtutis.» (*Loc. cit.*)

[5] «Vi un nuevo cielo y una nueva tierra, pues el primer cielo y la primera tierra habían perecido, y el mar no existe ya. Y yo, Juan, vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, descender de Dios en el cielo... Ve la tienda de Dios entre los hombres... Ve que todo lo hago nuevo... La ciudad no necesita ni del Sol ni de la Luna que brillan en ella, pues la magnificencia de Dios la ilumina, y noche ya no la habrá.» (*Apoc.*, XXI, 22.)

[6] «Ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur.» (S. Thom., 4, dist. 48, q. 1, a. 3.) «Mundus factus est, ut homo sensibilibus per spiritum creaturæ Deum cognoscens, quem in sua natura videre non potuit. Unde in futuro oportet speculum melioriari ut purgari, ut in pulchritudine creaturarum amplius refulgeat species creatoris.» (S. Bonav., *Comp. Theol. verit.*, l. VII, cap. XX.)

[7] «Ordo est in universo convenientissimus: ergo uno melioreto, quod est de perfectione universi, necesse est omnia meliorari, quæ sunt de eius constitutione.» (S. Bonav., dist. 47, a. 1, q. 1.) «Homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et eius bonum concupiscit et ita, si ratio fiat hominis desiderio, debet etiam universum melioreti.» (S. Thom., 4, dist. 48, q. 2, a. 1.)

[8] «Illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam, sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animæ naturam, et erit a perpetua agente, quod eam perpetuo conservabit.» (S. Thom., *loc. cit.*)

[9] Epping, *El círculo del Cosmos*, pág. 293-295.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ IV

Dios y su relación con el mundo ya hecho.

698. CARLOS VOGT, famoso apóstol á esta sazón de la descendencia pitecoidea del hombre, dice en alguna de sus obras: «Un ser consciente de sí mismo residente fuera del mundo, que se retira para reposar después de crear la materia del mundo y terminar la legislación del universo, es un ser risible.» Esto es exacto; pero la frase es un proyectil que no hiere á la doctrina del teísmo, sino á las ficciones del llamado deísmo. «Si es reprobable el panteísmo porque mezcla á Dios de tal manera con el mundo, como si le fuese consubstancial y debiésemos ver en el universo una mera apariencia ó un puro accidente de la Divinidad, no es menos falsa la doctrina deísta, que aleja á Dios tanto del mundo como si ya nada tuviese que ver con él, como si fuese—empleando otra vez palabras de VOGT—un rey constitucional que al principio de su reinado dictó leyes como autócrata, pero después renunció á su autocracia por impulso libérrimo, y sin reservarse ninguna influencia directa sobre los gobernados deja que la ley gobierne en su lugar.» La verdad de todo está en el medio. Dios y el mundo son, sin duda, substancias distintas y separadas; pero Dios está cerca del mundo, obra en el mundo, como en el principio así hoy y por siempre jamás.

En el teísmo queda instituída en toda su razón aquella dilatada dependencia de Dios que aparece en el panteísmo desfigurada hasta el punto de ofrecer el aspecto de una caricatura feroz y repugnante. La doctrina panteística refuerza esta dependencia con tal exageración, que el mundo es despojado por ella de toda actividad y substancialidad propia. Según ella, Dios sería la única substancia á la cual estaría inherente el universo como mero accidente, modificación, manifestación, ó aun como mera apariencia, de modo análogo á aquel con que en un hombre llegasen á manifestarse sus actos, su lenguaje, hábito exterior ó hasta sus sueños. Nada en el mundo, fuera de Dios, sería un verdadero punto de partida para acción alguna. Sin duda, la dependencia en que se halla una determinación, acción ó modificación respecto de la substancia activa y modificada puede servir de objeto de comparación á fin de formar una idea correcta de la dependencia en que el mundo se encuentra respecto de Dios. Pero no por eso es lícito decir que el mundo sea á Dios, como tal ó cual acción, modificación ó manifestación al ser que se manifiesta, se modifica y obra. El símil aducido adolece del mal común á todos los símiles: cojea. La inexactitud del símil proviene de que las cosas del mundo (el hombre, los demás organismos, etc.) no son meras actividades, sino *cosas agentes*, centros y sujetos de operaciones. De consiguiente, la relación de las cosas del mundo respecto de Dios, no es de *inhesión*, cual tiene lugar en los accidentes mencionados, que no poseen ninguna actividad propia, ni, por tanto, ningún ser propio, sino antes es una dependencia *de especie totalmente diversa*. La actividad propia y, por razón de ésta, la substancialidad de los diferentes seres es un hecho, una verdad que reclama ser reconocida de todo sistema que tienda á explicar el mundo (número 525 y sigs.).

Supuesto lo que precede, hasta puede decirse que la dependencia respecto de Dios, á que las cosas del mundo están sujetas, es mucho más amplia y honda que la de los accidentes respecto de la substancia á que son inherentes. Todo lo que los panteístas han dicho en apoyo de su error relativo á la estrecha unión entre las cosas del mundo y Dios, puede servir para corroborar esta verdad frente á la aberración deísta. Con tal que se expurguen las ideas y argumentos expuestos por aquellos sabios de las extravagancias contrarias á la realidad del mundo, se podrá disertar del modo más luminoso sobre la íntima dependencia del mundo respecto de Dios.

Digamos con toda brevedad cómo la Filosofía de la Edad Media concibió la presencia y la acción de Dios en el mundo.

Primeramente, la acción ejercida por Dios en el mundo se refiere á la conservación de todas las cosas, de suerte que el mundo entero recibe continuamente su ser de Dios, de igual manera que lo recibió en el momento de la creación. Dios no es solamente la causa del origen del mundo, sino la causa de su existencia; no es solamente la última razón por la que las cosas han empezado á ser, sino también la razón próxima por la que son. Si Dios no fuese más que la razón del orígen de las cosas, así como el arquitecto es la causa de la construcción del edificio, hubiera podido proceder de igual manera que el arquitecto, formando el mundo y abandonándolo después á su suerte. Es así, empero, que Dios es también la razón del ser de las cosas; *cessante causa cessat effectus*; luego si Dios cesase de dispensar el ser á las cosas, volverían ellas á abismarse en la nada [1].

Puédese concebir bajo cuatro diversas imágenes la relación de dependencia respecto de Dios y de las cosas por Él creadas, según LESSIO profundamente lo ha expuesto [2]. Primero, Dios es, con

---

[1] «Neque enim, sicut structor aedium, quum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abeunte stat opus ejus; ita mundus nec ipse ocuti stare poterit, si ei Deus regimen aci substantiae.» (S. AUG., *De Gen. ad lit.*, IV, cap. XII.)

[2] *De perfect. mor. div.*, l. X, cap. III.

respecto á las cosas, como la base, el fundamento, relativamente á aquello que sobre él descansa; segundo, como aquel que tiene de la mano á un niño al borde de un precipicio, respecto de este niño, siendo la nada el precipicio que amenaza devorarlo todo; tercero, Dios es el dispensador del ser y de la vida, del cual las cosas reciben continuamente cuanto poseen; cuarto, es el sostén y apoyo intrínseco que contiene y abraza sin cesar toda la esencia de las cosas. Conforme á esto, los antiguos pensadores equiparaban la influencia con la cual Dios conserva las cosas al acto divino creador mismo [1], enseñando que ningún ser puede conservar su propia existencia, así como no se la ha podido dar á sí propio [2]. La conservación no se refiere, pues, menos al ser entero de la cosa que la creación, de suerte que la única diferencia consiste meramente en que el conservar tiene por efecto la *duración* del ser, mientras que el acto creador da el ser en el *primer* momento. Así como la duración no es más que la existencia continuada, la conservación no es ni más ni menos que el acto creador continuado.

Que esta concepción es exacta, es evidente. La duración, que es *más* que el mero principiar á ser, debe tener una razón equivalente á la que tuvo el principio de la existencia. ¿A dónde, pues, iremos á buscar esta razón? ¿Tal vez en el principio mismo? Mas no hay ninguna relación esencial entre éste y la ulterior continuación del ser. ¿O en una fuerza peculiar á la cosa existente? Tal fuerza debería ya poseer esa duración que en ella ha de estribar [3]. Es verdad que se atribuye á las cosas un instinto de conservación, una facultad de movimiento (núm. 149). Mas esto no toca sino á los accidentes, y presupone siempre el que la substancia misma permanezca y sea conservada. Pero ¿no podría provenir la duración de las cosas de cierta necesidad natural peculiar á todos los seres existentes? Tal necesidad puede existir en cierto modo como *pretensión*, pero por sí sola no puede indicar sino que la existencia debe ser conservada á la esencia, mas no puede ser la *causa* efectiva de esa conservación. El mismo, pues, que dispensó el ser en el primer momento creándolo, lo dispensa también en los momentos posteriores conservándolo. El ser es una perfección que permanece por su esencia dependiente de Dios, aunque es comunicada á las cosas criadas. Estas cosas no son por sí nada, no son ninguna

[1] «Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse.» (S. Thom., *Summ. theol.* I, q. 104, a. 1, ad 2.)

[2] «Sicut nulli effectui praestari potest, ut sit causa sui ipsius (potest tamen ei praestari ut sit causa alterius): ita etiam nulli effectui praestari potest, ut sit sui ipsius conservativus (potest tamen ei praestari, ut sit conservativus alterius).» S. Thom., ib. ad 2.

[3] Cf. Leibnitz, *De divin. perf.*, l. X, cap. IV.

cosa que reciba en sí el ser de parte de Dios del modo como el material de construcción recibe del arquitecto la forma de casa y la conserva en sí. En el momento de la creación, no siendo nada por sí, llegaron á ser por Dios cuanto son, y siguen derivando todo su ser de aquel manantial de luz y de vida, del cual lo tomaron por la vez primera. En este sentido es lícito decir que el ser de todas las cosas criadas es un *hacerse* incesante.

Este modo de concebir la acción de Dios relativa al mundo existente, hace justicia también al concepto de Dios como de Ser absolutamente perfecto é infinito. Un Ser infinito, cual debemos considerar á Dios con necesidad lógica ineludible, reclama, sin duda, que todo lo que existe, siga dependiendo de Dios por cuanto es y por todo concepto. Dios solo es absolutamente independiente; todo lo que hay fuera de Dios depende de Él. Cuando el panteísmo asevera que Dios solo es substancia, y que el mundo no es más que una forma de existencia de la substancia divina, nada sino un fenómeno del ser divino, recuerda una verdad, por cuanto Dios, el Señor, es realmente una substancia y posee subsistencia en un sentido en que no sería lícito predicarla de las substancias criadas. Dios se basta á sí solo; el mundo, empero, no podría seguir subsistiendo un solo instante si Dios le retirase su mano conservadora. El panteísmo afirma que el mundo no es otra cosa que la acción de Dios, pues sin la acción de Dios el mundo no es nada. Esta tesis es, sin embargo, equívoca. Aun aparte de la acción de Dios, el mundo, en sí considerado, lejos de no ser nada, es un ser subsistente en sí. Pero *sin* la acción de Dios no podría poseer este ser; aún hoy este ser es tan dependiente de Dios como en el momento de la creación. El efecto de la acción creadora de Dios, efecto permanente, no subsiste en el sentido de que pueda ser sin que dure aquella acción divina, pero sí en el sentido de que posea un ser propio y verdadero, y de que se manifieste como raíz de actividad propia. Mirando á este efecto de la acción divina (haciendo abstracción de ésta misma), obtengo un residuo que posee en sí un ser, mas este ser no deja de deber ser causado por Dios, adquiriendo cierta autonomía en cuanto es sujeto de actividad *propia*, y, por tanto, no es inherente al Criador, pero siguiendo sujeto á otra substancia en cuanto no es capaz de continuar su existencia por sí solo. Hasta el día presente, la especulación panteística trata de continuo de borrar este simple concepto de la substancia sin salir del tejido de sofismas de Spinosa, ya mil veces destruído.

692. Nuestro gran Darwin jenense trazó en el papel, si bien no á sabiendas, un pensamiento profundo cuando escribió estas palabras: «Si todo cuerpo cae en el espacio vacío de aire 15 piés en el primer segundo; si tres átomos de oxígeno forman ácido sul-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fúrico con un átomo de azufre; si el ángulo que un plano del cristal de roca hace con otro contiguo, es siempre de 120 grados, estos fenómenos son tan inmediatos efectos de Dios como lo son las flores de las plantas, los movimientos de los animales y los pensamientos de los hombres. Todos somos "por la gracia de Dios„, así la piedra como el agua, el radiolario como el pino, el gorila como el Emperador de la China [1]. Cierto, todas las cosas, desde la más grande estrella dija hasta la más pequeña mota hecha visible por un rayo de sol, dependen enteramente de Dios, no solamente en su ser, sino también en su acción. Todo aire que sopla, todo arroyuelo que murmura, toda hoja que cae, toda concepción de poeta, todo acto de virtud del hombre de conciencia, toda vibración del éter es efecto de inmediata acción divina. Debemos, pues, dar de mano con la mayor energía al error deísta.

Creemos que nuestras anteriores declaraciones bastan á evitar que se nos entienda mal, imputándonos la intención de rebajar ó menguar, con tanto insistir en la acción *divina* en las cosas, la actividad *natural* de las cosas mismas. No; la actividad peculiar á las cosas naturales debe reconocerse plenamente. Pero á poco que reflexionemos sobre este concepto de la acción natural, reconoceremos que no es posible sino en cuanto es sustentada por la acción divina. La escuela antigua enseñaba unánime que toda operación de las criaturas debe referirse á Dios como á su causa primera (núm. 410). ¿Cómo hemos de entender esto?

Ya hemos dicho que Dios, criador y conservador de todas las cosas, ha conferido á las cosas naturales el ser que tienen junto con las facultades correspondientes, y que se lo conserva sin cesar. Esta razón bastaría por sí sola para mostrarnos de qué modo Dios es la causa de todas las manifestaciones de actividad en la naturaleza. Pues aquél que conserva la luz de mis ojos, cuando corro riesgo de perderla por una enfermedad, no es sin razón designado como autor de mi vista [2].

Mas no basta esto. Mucho más íntima es la dependencia de todo lo que sucede en el mundo respecto de Dios. Todo lo que adquiere ser en la naturaleza, sea de la manera que fuere, después de no haber sido antes, necesita ser completado por parte de Dios de dos suertes, una intrínseca y otra extrínseca.

La complección intrínseca, el llamado *concursus*, consiste en que Dios, el Señor, como en todo ser, así en todo hacerse, es el verdadero dispensador del ser, esto es, el que da el "ser como tal„ á la cosa *in fieri*.

[1] Hartmann, *Morfología general*, II, pág. 433.

[2] «Potest dici Deus causa actionis, in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse.» (S. Thom., *Quæst. disp.*, q. 3, *De pott.*, a. 7.)

Considérese que es muy posible que un ente criado ejerza influencia modificativa ó determinante sobre un ser ya existente ó en vías de existir, siendo causa de que un ser sea tal y no otro, ó llegue á ser tal ó cual. Mas es inconcebible que una cosa natural, limitada en su ser, sea la verdadera fuente del ser, esto es, que pueda producir un ser individualmente distinto del propio ser; efecto que requiere una fuerza infinita, cual conviene solamente á la Divinidad. Pues una fuerza, cuyo objeto propio es *el ser mismo*, puede producir *todas* y *cada una de las cosas* en cuanto hay *ser* en ellas.

Por otro lado, el concepto de la divinidad exige que todo ser, aun aquel que aún está *in fieri*, dependa y provenga de ella.

Somos, pues, compelidos á juzgar que es Dios quien da el *ser* como tal á todo lo que se hace (*fit*) en cualquier proceso natural.

Conviene insistir en que esta acción divina no menoscaba la actividad peculiar á las cosas naturales. Dios *no tiene necesidad* de esta *cooperación* de las cosas, como en general no tuvo necesidad del ser de las cosas creadas. Mas así como ha criado las cosas por su bondad, así les deja también por bondad la actividad que les corresponde [1].

Aquello, pues, que "se hace„ (*fit*) debe referirse todo á *Dios* y también todo á la causa natural eficiente, pero bajo puntos de vista diversos. Dios es la razón propia por la cual entra en el imperio del ser aquello que empieza á ser; la criatura que obra bajo la acción de Dios (núm. 408) es la razón por la que la cosa naciente entra en esta ó aquella clase determinada del ser [2]. Acertaremos aún mejor á comprender esta verdad cuando consideremos que todo efecto sale parecido á su *causa*, y que, por tanto, tenemos que reconocer como causa de su efecto aquello á que el efecto se parece. Es así que todo lo que adquiere el ser y en cuanto lo adquiere, es semejante ante todo á Dios, raíz de que brota todo ser. Luego Dios es autor de lo que empieza á ser, en cuanto lo que es hecho, posee el ser. Después vemos que todo lo que entra en la existencia, toma cierta semejanza, por el lado de su ser específico, con algún ser natural operativo, del cual depende en cuanto á su origen. Luego el ser natural operativo es autor de aquello que empieza á ser por cuanto en existiendo posee este ó aquel ser específico. Dios procede, según símil candoroso del P. Lessius [3], como un padre benigno con su querido hijo. El niño

[1] «Hoc non est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius (Dei), per quam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum causæ essent.» (S. Thom., *Summa contra gent.*, l. III, cap. LXX.)

[2] «Deus est duus suus rebus, causæ autem aliæ sunt quasi determinantes illud esse.» (S. Thom., 2., *dist.* 1., q. 1., a. 4.)

[3] *De div. perf.*, l. XI, cap. IV, n. 15.

quisiera ver puesta un arca pesada en tal ó cual sitio, deseando transportarla él mismo, el padre leyendo el deseo del hijo en su mirada, accede á él y levanta el arca, pero aunque bien pudiera llevarla por sí solo, permite al niño poner sus manecitas sobre el arca, dejándole cooperar de la manera que consiente la flaqueza de sus fuerzas, y así queda colocada el arca según el deseo del niño. Así lo hace Dios, el Señor. Él solo hubiera podido hacerlo todo; pero su bondad le ha movido á otorgar cierto derecho de cooperación á sus criaturas; retírase al fondo, por decirlo así, para asegurarles también á ellas cierta parte en la producción de los sucesos naturales.

¡Antropomorfismo! se exclamará. Ciertamente; pero no para demostrar sino para ilustrar los hechos. TRENDELENBURG tiene razón en decir [1]: «La conclusión que presenta algo como verdadero por ser antropomórfico, abre las puertas á toda ilusión y apariencia, siendo este el paralogismo del vulgo irreflexivo y de nuestros afectos impetuosos. Empero la conclusión que denuncia como falso todo lo que es antropomórfico, cierra la entrada al conocimiento porque las cosas extrañas no se descubren al conocimiento sino en las operaciones que ejercemos con reflexión consciente y que si bien ciegas, sirven de base á las cosas; trátase únicamente de que sean probadas como tales.» No es nuestra intención ver al niño del símil en todo escarabajo, florecita y mota, como quiera que insistimos en la analogía únicamente después de hacer las substracciones respectivas (núm. 286). Dicho esto para rebatir el cargo de antropomorfismo, volvamos á nuestro asunto.

Es cierto, pues, que Dios hace lo principal en todos los efectos causados por las criaturas; mas el efecto sigue al apetito (esto es, á la tendencia natural) de la criatura, la cual, cooperando, influye sobre la producción divina y hace semejante el efecto á sí misma [2]. Luego cuando alguna causa natural da la existencia á algún efecto (le da el ser), no lo hace en virtud de ninguna fuerza propia, sino por la virtud de Dios que obra en ella y con ella [3]. Por este concepto podría comparársela á un instrumento en la mano de Dios. Es verdad que el cincel en la mano del escultor produce la estatua, pero no gracias á su propia aptitud, sino en cuanto se sujeta á la del artista [4].

[1] *Diquisitiones logicae*, 3.ª edic., II, pág. 59.

[2] «Licet causa prima (*id est* Deus) possime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam (esto es, la causa natural eficiente) determinatur et specificatur, et ideo ejus similitudinem imitatur effectus.» (S. THOM., *Quaest. disput.*, q. 1., *de pot.*, a. 4, ad. 3.) Y en otro lugar: «Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, in quantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum.» (*Quaest. disp.*, q. 3. *De verit.*, a. 9., ad 10.)

[3] «Nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei.» (S. THOM., *Quaest., disp.*, q. 3., a. 7.—En otro lugar dice el Santo Doctor: «Omne operans (quiere decir: toda causa creada) est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel secundum accidentale, nihil autem est causa essendi, nisi quantum agit in virtute Dei... Deus principalis est causa cujuslibet actionis, quam etiam causae secundae agentes.» (*Summa contra gent.*, l. III, cap. LXVII. Compárese cap. LXVI.

[4] SANTO TOMÁS observa que el *instrumentum* es en cierto modo causa del efecto producido por la *causa principalis* «non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae; sicut dolabra cum est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quoquo modo participat.» (*Quaest. disput.*, q. III, *de verit.*, a. 4., y *Summa contra gent.*, l. II., cap. XXI.)

[5] «... Potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum». (S. THOM., *loc. cit.*)

Mas la causa natural no es simplemente instrumento, pues Dios, el Señor, se acomoda á ella, dejándola obrar conforme á su tendencia natural, porque quiere que ella misma se asemeje al efecto que produce, así como aquel niño trasporta la pesada arca conforme á *su* deseo.

En este sentido se habla de un concurso de *Dios* como de la "causa primaria„ y de las criaturas como de "causas secundarias„. Con respecto á la causa primaria, las causas secundarias son como instrumentos, mientras que se presentan como causas principales con respecto á su propia forma y sus efectos. Cuando atendemos á *aquello que es activo*, son los agentes naturales los que resaltan como elementos decisivos; mas cuando miramos á la *fuerza* productiva que obra en las operaciones, el elemento principal reside en la acción divina, pues que solamente por virtud de Dios puede una criatura dar el ser á un efecto. Sin duda, esto basta y sobra para representar á Dios como causa de todo lo que sucede [5].

Algunas palabras más para disipar una duda que pudiera suscitarse. Podría haber alguien á quien la actividad de la criatura pareciese demasiado cercenada en este modo de concebir los efectos naturales. Si toda la *causalidad* de las cosas criadas se reduce á modificar la acción divina, ¿no se limitará también todo el *ser* de las cosas criadas á modificar el *ser* divino? ¡Modificaciones de la substancia divina! ¡Una cosecha abundante de *modos* á lo Spinosa! Aquí es menester rectificar una confusión de ideas al parecer insignificante, pero realmente gravísima por sus consecuencias. Si se nos permite emplear desde luego un símil trivial, diremos: Es verdad que los seres criados "modifican„ la acción de Dios, pero no de la manera que la redondez modifica el movimiento de la bola ni como la modificación comunicada á la campana determina el sonido de la misma, sino que la modifican del mismo modo que el tornero modifica á la bola y el fundidor á la campana, á saber, por actividad propia, modificando no á manera de causas for-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

males inherentes *(formarum accidentalium)*, sino como causas activas eficientes. Además no ejercen la influencia modificativa sobre la acción divina, sino sobre el efecto que ha de acontecer.

Baste lo dicho sobre el complemento intrínseco de que las cosas naturales necesitan en sus operaciones por parte de Dios.

698. Agrégase á ésta otra compleción intrínseca que concurre á considerar á Dios como autor de todo lo que sucede naturalmente. Pues si consideramos el modo como obran las cosas, pronto nos persuadiremos de que ningún ser pasa á una operación actual si no es excitado á ella por otro ser que ya se halla en acción. *Quidquid movetur ab alio movetur* (núm. 377). Ni los vivientes siquiera, con atribuírseles "movimiento espontáneo„, pueden pasar á ningún acto sin haber experimentado alguna excitación. Sin duda las cosas que son inmutadas, pueden tomar parte activa en esta alteración; pero al mismo tiempo dependen de otras en cuanto á esta actividad, no pudiendo inmutarse simplemente *por sí solas*. Ninguna potencia, pues, puede pasar por sí propia del estado de mera virtud al de la actividad actual. "Porque si hasta cierto tiempo no ha producido la determinación (sea un estado ó una cualidad) que podía producir, es menester que al producirla sea determinado este movimiento, para lo cual es fuerza que preceda una inmutación, aunque no sea más que la remoción de un obstáculo„ [1].

Luego aun por este concepto, toda fuerza natural requiere ser completada, siendo preciso que suceda algo que la mueva á obrar. Santo Tomás habla en este sentido de una *applicatio virtutis ad agendum* [2]. Todo suceso natural supone más allá de su causa próxima, otra que lo fué respecto de la operación de esta, reclamando á su vez otra anterior á todas ellas, y así sucesivamente, de suerte que, asidos de la cadena de los efectos naturales, llegamos á través de tantos siglos, á Dios, quien, en el principio de los tiempos, puso las cosas creadas en acción, causando movimiento en alguna forma primitiva, como quien hace marchar una máquina (núm. 456). La mutación que en la actualidad es producida por las diferentes cosas naturales conforme á la actividad correspondiente á su naturaleza, es un efluvio, un efecto ligado, por un sinnúmero de miembros intermedios, á aquella cantidad primitiva de movimiento de que Dios dotó al mundo en el instante mismo en que lo hizo. Esta es la *premoción* física, que parte de Dios, y que concurre en toda operación de las cosas criadas.

[1] Kleutgen, *Filosofía antigua*, tomo IV, pág. 914.

[2] «Una res dicitur causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum... sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.» (*Quæst. disput.*, q. 3, *De pot.*, a. 7.)

No se la conciba al modo como si Dios, el Señor, debiese aún dar un golpe especial á toda causa operativa para determinarla á su acción. No; no es menester semejante impulso especial, procedente de Dios inmediatamente, la determinación se encuentra cabal y entera en la causa eficiente. Así como Dios ha dado á las cosas un ser propio, les ha otorgado también una actividad propia. Al obrar, las cosas manifiestan aquella determinación que implica tendencia peculiar. En cuanto esta tendencia es *natural*, el efecto lleva el sello de la necesidad natural, cual ha sido fijada por el autor de la naturaleza; cuando la tendencia es libre, como en el hombre sucede, la determinación del efecto debe manar de la sobreabundancia de esa capacidad intrínseca de determinarse á sí misma, de que Dios ha dotado á la criatura libre á fin de que sea imagen de la Divinidad [1]. Introducir aquí otra influencia física especial (predeterminación), que proceda de Dios é induzca indefectiblemente á la voluntad á tal ó cual acto, sería negar el libre albedrío [2]. Una premoción de parte de Dios sí tiene lugar, por cuanto es Él quien dió la naturaleza y coopera con ella [3]. Pero la cooperación divina deja intacta la naturaleza, aun la libre [4].

Hay también una predeterminación por parte de Dios en la naturaleza conferida al ser libre, en cuanto ésta le impulsa con necesidad á aspirar á todo lo que apetece, bajo el punto de vista del *bien* (núm. 230) [5]. Poco ha vimos en qué consiste la *premoción* física que precede por parte de Dios. Hasta la voluntad del hombre

[1] «Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum ejus conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut movitatem virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero arbitrio autem hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipse operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.» (S. Thom., 2, dist. 25, q. 1, a. 1.) «Aliquis actus est ab aliquo dupliciter: Uno modo tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum... Ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinata exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinans, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est.» (*Ibid.*, 2, dist. 38, q. 1, a. 1 y a. 2.—Véanse: *Quæst. disput.*, q. 3: *De pot.*, a. 7, ad 15; q. 3 *De malo*, a. 3, ad 5.)

[2] «Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum sui operis determinatio pertineret.» (S. Thom., 2, dist. 28, q. 1, a. 1.)

[3] «Causa prima plus dicit influere quam secunda, in quantum ejus effectus sit intimior et permanentior in causato quam effectus causæ secundæ; tamen magis assimilatur causæ secundæ, quia per eam determinatur quodammodo actus causæ primæ ad hunc effectum.» (S. Thom., *Quæst. disput.*, q. 5: *De verit.*, a. 9, ad 10.)

[4] «Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur.» (S. Thom, *Quæst. disp.*, q. 1: *De pot.*, a. 4, ad 3.

[5] «Potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ ei subsunt; et hæc sunt illa, quæ per ipsam determinantur. Non autem potest in opposita illorum, quæ ei sunt ab alio determinatæ; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum, quæ ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quæ ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.» (S. Thom., 2, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 1.)—Véase q. 6 *de malo*, a. 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

requiere que algún objeto obre sobre la potencia cognoscitiva para que pase á ejecutar algún acto. Tal impresión depende á su vez de otra, ésta de otra, y así sucesivamente, hasta que tocamos al comienzo de la serie de mutaciones, el cual tiene su origen de Dios. La premoción física, pues, está en el principio de los tiempos y en los orígenes del mundo. Todos los movimientos del universo proceden de la Divinidad en cuanto ésta es el primer motor [1].

Así como una bala puesta en movimiento continúa su movimiento en virtud de la fuerza inherente á ella, hasta que cae en tierra, así el Universo perpetúa, á través de todos los acontecimientos y mutaciones de las cosas que nacen y perecen, de las generaciones en florecimiento y decadencia, durante períodos inmensos, aquellos movimientos á que fué impulsado por su Criador en el principio de los tiempos. Así como en un complicado aparato mecánico, las partes diferentes reciben la acción correspondiente á su disposición especial de aquella mutación que les fué causada por el primer movimiento del émbolo en el cilindro, como de su fuente común, así lo vemos todo en el mundo en acción en movimientos que mútuamente se sostienen á pesar de su variedad, en movimientos que convienen exactamente á la naturaleza de las cosas singulares, en movimientos que todos pueden ser reducidos á un movimiento único y en cierto modo indiviso. Con todo, no queda excluído el que Dios influya de modo preternatural ó sobrenatural en las criaturas, aun en la dotada de libertad. Mas Aquel que crea la naturaleza, no la anonada [2].

Si comprendemos todos estos conceptos, á saber, la creación y conservación de todas las cosas por Dios, el movimiento del universo, que de Dios arranca, el concurso que, para conferir el ser, Dios presta á toda suerte de actividad de las cosas naturales, obtendremos un cuadro grandioso de la acción divina en la naturaleza [1]. Es éste el verdadero monismo, aquel modo harmónico de concebir el mundo que cautiva el entendimiento y eleva el corazón, aquel sublime círculo cósmico en el cual todo procede de Dios como de su primera fuente y raíz, y todo vuelve á Dios como á su último término y fin. En diciendo fin, tocamos al otro lado de la dependencia del mundo respecto de Dios.

[1] Este es el sentido de SANTO TOMÁS, siempre que habla de la *applicatio virtutis ad agendum*, «sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum.» El que emplea un cuchillo para cortar, lo mueve, sin duda, *inmediatamente por sí mismo*. Este modo inmediato de manejar un instrumento es explícitamente excluído por el santo Doctor cuando se trata del movimiento con el cual Dios mueve las criaturas á la acción correspondiente á su naturaleza. Indica nada la *mediación* que tiene lugar, diciendo que ninguna naturaleza se pone en acción sin ser en cuanto está sujeta á la influencia alterante de otras, y que por la escala de estas alteraciones se llega á las influencias siderales; pero aun en los cuerpos, ninguno puede ser motor si no es movido por otro, hasta que se llega por fin al primer motor, *Dios*. Y terminó el Aquinate: «Sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.» (*Quaest. disput.* q. 3, de pot., a. 7).—Serían las antiguas Física y Astronomía las que el Santo tenía presentes al expresarse así, mas por muchas que sean las correcciones que en apliquen por este concepto á su pensamiento, el fondo no será alterado por ellas, ni la conclusión dejará de ser exacta.

[2] «Ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum constitutionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.» (S. THOM., SUMM. THEOL., I II, q. 10, a. 4.

699. Volviendo ahora nuestra atención del primer principio del mundo hacia su *último fin*, entra en la esfera de nuestras reflexiones otra no menos importante dependencia del mundo respecto de Dios. El mundo es *de* Dios, y á la vez es *para* Dios, de Él viene y á Él vuelve. Vamos, pues, á hacer el fin ó destino del mundo objeto de algunas breves consideraciones.

¿Tiene el mundo en efecto algún fin? Casi parece excusada semejante pregunta, dado que el mundo es la obra de aquella inteligencia primordial que llamó el mundo á la existencia sin que ninguna fuerza natural la obligase á ello, antes determinada por su libérrima voluntad. Quien quiera que haga algo con inteligencia, tiene enderezada su voluntad á algún objeto, agitando en su mente alguna cosa que quiere alcanzar para sí ó para otros, la cual, por tanto, es de alguna manera causa de su volición. Pues esto es lo que llamamos *fin*. Si la voluntad de Dios ha sido movida á querer el mundo, también tenía propuesto algún fin al crearlo [2]. Luego quien reconoce á Dios como á Criador del mundo, debe conceder también que hay algún fin á que aspira toda la naturaleza. Obtiénese el mismo resultado si se atiende al hecho de la teleología natural. Porque así como no podemos establecer una serie de causas eficientes sin presuponer una causa eficiente *primera*, tampoco podemos afirmar una serie de causas finales sin una causa final á que tiendan todas las demás causas finales como causas intermedias. ¿Cuál es, pues, el destino final del mundo?

Ya entre los filósofos griegos brillaron algunos como relámpagos de verdad, arrojando un foco de luz sobre el punto en cuestión. Según la Filosofía de SÓCRATES, los fines naturales implican

[1] «Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et quum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur non exclusa operatione voluntatis et naturae.» (S. THOM., *Quaest. disput.* q. 3; *De pot.*, a. 7.)—Véase *Sum. theol.* I., q. 105, a. 5.—*Summ. contra gent.*, l. III, cap. LXVI y LXVII, l. IV capítulo XLIV; *Opusc.* 2, cap. CXXXI y cap. CXLV.

[2] «Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 44, a. 4).

principalmente el bien del hombre. PLATÓN insistió más en que las diferentes tendencias naturales se encaminan al bien en general, á la belleza, simetría y orden del universo. Concibiendo su idea con más profundidad, dice: "Dios era bueno, y porque era bueno, no abrigaba ninguna suerte de envidia, y por no envidiar nada á nadie, quería que todo le fuese tan semejante como pudiera serlo. Esta es la principal y más importante causa del mundo [1]."

ARISTÓTELES estableció la tesis de que el Ser Supremo no puede tener ningún fin fuera de sí, porque Él mismo debe ser su último fin [2]. Esta fué para él la razón por la cual creía deber concebir á la Divinidad como "el pensamiento puro". ¿Cuál es el contenido de esa continua actividad reflexiva? Todo pensamiento recibe su valor de lo que se piensa: el pensamiento divino no lo puede recibir de nada que esté fuera de él, ni su contenido puede ser otro que lo mejor; lo mejor empero, no es otro que Él mismo [3].

Acrisolando y desarrollando la idea de ARISTÓTELES relativa á la divina omnisuficiencia y absoluta independencia, la escuela peripatética afianzó aquel criterio con el cual solo fué posible hallar la verdadera solución del problema tocante al fin del mundo.

Ante todo, manteníase la verdad de que es preciso concebir la Divinidad como acto puro, eterno, inmutable, como un acto de voluntad que produce todo lo que nace y perece en el tiempo sin padecer ninguna mutación. Considerada en sí la volición de Dios, no puede ser otra cosa cuando quiere esto que cuando quiere aquello ú otra cosa aún.

Como objeto de la volición divina en el sentido propio y cabal se presentaba *á Dios mismo*, su propio perfecto ser, de suerte que si Dios pudiera querer otra cosa fuera de sí, no la querría sino á causa de sí propio. Suponer que Dios busca algo fuera de sí, sería despojar á Dios de su perfección absoluta, haciéndole depender de sus criaturas. Aun sin el mundo, Dios es absolutamente feliz. Si pensáramos en Dios alguna volición cuyo objeto propio no fuese la esencia divina misma, admitiríamos una volición excitada por algún móvil extrínseco. No hay duda de que Dios "quiere" también otras cosas y esencias; pero pregúntase *cómo*. Si Dios quiere las cosas que existen fuera de Él, quiérelas en verdad, pero únicamente en cuanto manifiestan la esencia divina; el motivo de ésta su voluntad no está en las cosas externas, sino en su propio ser. Empero si le agradasen, á causa del valor intrínseco que tengan, siendo queridas por Él á causa de ese valor y no á causa de su propia divina

[1] *Tim.*, XXIX. 6.
[2] L. II. *De coel.*, cap. XII., 292, 1. 4.
[3] ZELLER, *Filosofía de los griegos*, III., 2., pág. 356.

esencia, ésta su voluntad dependería de las cosas, toda vez que tal voluntad no existiría sin la influencia de las cosas, no siendo ya la voluntad divina causa de las cosas, sino al revés, las cosas y la bondad de ellas serían causa de la voluntad divina. Luego, en realidad, las cosas son buenas porque Dios las ama; pero no es lícito decir simplemente que Dios las ama porque son buenas [1].

Dios no puede, pues, querer las cosas que fuera de Él hay sino á causa de sí propio, ó sea como medios que son; pero de ningún modo son medios *necesarios*. Porque siendo Dios infinitamente feliz en sí, y no pudiendo adquirir de las criaturas nada que no posea ya, el verdadero fin de la volición divina es por todo concepto independiente de la existencia del mundo. Dios puede abrazar su propio ser con perfecto amor y ser feliz y perfecto en su posesión sin ser obligado á querer nada fuera de sí. La volición divina relativa al mundo, debió ser decidida sin duda desde la eternidad, puesto que no cabía ninguna indecisión en suspenso (potencial) en Dios, el Inmutable; desde la eternidad Dios debió haberse resuelto á otorgar la existencia al mundo ó no. Empero, pudo estar resuelto desde la eternidad á crear el mundo, como á no crearlo. El querer las cosas fuera de Dios no pertenece al querer esencial de Dios sino en cuanto Dios representa por medio de él ante sí mismo, ó por decirlo así, expresa la infinita abundancia é independencia de su ser para descansar en él con gozo supremo. Ahora bien, Dios conseguiría esto así resolviéndose á crear como resolviéndose á no crear. *Si Dios crea*, es por que se quiere á sí mismo y se representa como el Ser Supremo é independiente, sujetando á su voluntad todo cuanto crea, y haciéndolo tornar á Él, de quien partió, como á su último fin; *si no crea*, se representa como el Ser Supremo é independiente, queriéndose y afirmándose á sí mismo como quien por ser infinitamente rico en sí mismo no tiene necesidad de otra cosa que no sea Él [2]. Luego aun sin la creación, el conocimiento y volición divina serían absolutamente perfectos en sí mismos.

Mas ¿no vale esto tanto como declarar que el decreto de la creación fué un acto arbitrario é irracional? De ninguna manera. No hemos dicho que aquella resolución carezca de toda razón en las perfecciones divinas; hemos afirmado solamente que no puede tener su razón en que concuerde mejor con las perfecciones divinas que la resolución de no crear. La razón de cuanto Dios hace está en sus perfecciones; pero la razón por que hace esto y no aque-

[1] Más por extenso S. THOM. *Summ. theol.*, I, q. 19; *Summa contra gent.*, I. I, cap. LXXII y siguientes. KLEUTGEN, *Teología antigua*, I, n. 351 y siguientes.
[2] Véase á Kleutgen, l. c., n. 355.

llo, no debe buscarse sino en su voluntad. No es arbitrario que alguien haga uso de su libertad cuando conoce claramente que ningún precepto de la sabiduría aconseja preferir una acción á otra; no obra con arbitrariedad vituperable sino quien no hace caso de los preceptos de la sabiduría. Ante la infinita sabiduría de Dios están descubiertos caminos innumerables por los que Dios puede alcanzar el mismo fin con igual perfección. Por conocerse á sí mismo como el Ser infinitamente perfecto, juzga que todo es ante Él como si no fuera; que todo lo que hay fuera de El, no es para El ni pequeño ni grande, y que no hay en su esencia razón alguna que pida que sea realizado nada de lo que puede existir.

De nuestras reflexiones resulta inmediatamente que Dios es el último fin de todas las cosas, como es su primera causa. Pues Dios, según hemos visto, es la causa primera de todo lo que sucede en el mundo, no solamente como primera causa eficiente, sino también como última causa final. Él es quien conduce á todo lo que sucede, al fin próximo que le conviene, y haciéndolo así, se propone en último resultado lo que es su propio y verdadero fin, que no es otro que Dios mismo en el modo que acabamos de explicar. Luego Dios es también el fin último de todas las cosas [1].

Sin embargo, no se debe entender por esto que Dios buscase algún incremento ó Él mismo gozase un estado de mayor perfección por la tendencia de las cosas, ni mucho menos que por ella se realizase en alguna manera; antes Él es aquello que todas las cosas por sí, y cada una á su manera, procura conseguir, asemejándose á Él de algún modo. Porque la tendencia y volición de todo ente son enderezadas á algún bien; nada hay empero bueno sino participando del bien absoluto. Por un modo particular, las criaturas dotadas de razón son particioneras de la perfección divina, pudiendo en virtud de la actividad de su razón, llegar á la posesión intelectual de la misma [2].

La perfección divina es, por tanto, el fin á que todo tiende, por tres conceptos diversos. Dios posee su perfección tanto según el *ser* (por lo cual es Él absolutamente bueno), como mediante el

[1] Por extenso trata el particular S. Thom. (*Summ. contra gent.*, l. III, cap. 17; *Summ theol.*, I, q. 44, a. 4.)—Para alejar todo error, conviene siempre tener presente que Dios quiere y debe querer el orden á causa de su santidad, y que por esta razón lo refiere todo á sí. Lessius dice: «Infinita perfectio et eminentia Dei super omnia creata est causa, cur Deus non possit aliquid velle vel facere, nisi ex intentione suae gloriae.» (*De perfect. div.*, l. XIV, cap. III.)—Y en un lugar anterior: «Sicut Deus necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, cujus gratia omnia. At proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquod bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile, quod Deus possit sibi acquirere praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantissimum. Ergo fieri non potest ut Deus aliquos faciat aut velit, non intendens gloriam suam.»

[2] Véase la exposición detallada en S. Thom. (*Summ. contra gent.*, l. III, cap. XVIII y XIX.)

perfecto *conocimiento y amor* (por lo cual es Él absolutamente feliz); el espíritu creado no puede llegarse á ella según su ser, pero sí mediante la actividad intelectual y el amor por donde tiene parte en la felicidad de Dios). Las criaturas destituídas de razón, empero, no pueden alcanzar la perfección divina ni según el ser ni por su propia actividad, sino acercarse á ella solamente mediante cierta semejanza; que es la razón por que no participan ni del ser divino ni de la felicidad divina participando de su perfección en cuanto la representan como imágenes ó vestigios de la misma [1]. Las criaturas existen á fin de glorificar á Dios su Criador revelando las perfecciones divinas.

Si preguntásemos aún de qué modo las cosas naturales ordinarias se asemejan á Dios su Criador, responderíamos en pocas palabras. Procurandose, *primero*, las cosas su volumen consiguiente á la naturaleza que han recibido de su autor, son una imagen de la Divinidad en cuanto ésta es la razón y origen de todas las perfecciones que ostentan. En cuanto procuran, *segundo*, conservarse en su ser y estado, son una imagen de la inmutabilidad divina y de aquella voluntad con que Dios quiere conservarse á sí mismo; al mismo tiempo conservan en su ser la semejanza con Dios que les ha sido impresa por la sabiduría divina [2]. En cuanto, *en tercer lugar*, las cosas ejercitan su actividad, ostentan de modo singular una semejanza con Dios su autor [3]. Es natural que todo efecto muestre alguna semejanza con la causa que lo produjo. La esencia de la acción natural (*actio transiens*) consiste ante todo en producir alguna mutación y perfección en otra cosa, hacérsela semejante á sí, comunicando de lo suyo á lo ajeno (número 113). Todo esto dice una semejanza con el acto divino de la creación, al cual todas las cosas deben la existencia, y con el acto divino de la conservación y del concurso (núm. 697), que proporciona sin cesar el ser á todo lo que es y empieza á ser. Porque Dios produce el ser á fin de que otras cosas sean semejantes á Él, y por decirlo así, para comunicar de lo suyo á otras cosas que no son Él. Además, la acción natural lleva consigo otro efecto singular (núm. 114), que consiste en preparar las condiciones bajo las cuales otras cosas pueden pasar á ejercer la actividad conveniente á su naturaleza. También Dios, primer motor, causa en el mundo, como hemos visto, un efecto grandioso análogo á éste (núm. 698), excitando á todas las cosas, mediante el movimiento que de Él par-

[1] S. Thom., 2., dist. 1., q. 2, a. 2.

[2] S. Thom., *Summ. contra gent.*, l. III, cap. XIX.

[3] S. Thom., *Summ. contra gent.*, l. III., cap. XIX.

te, á obrar del modo que á su naturaleza compete. *En cuarto lugar* en la esfera de la vida es donde de modo muy particular resplandece una semejanza con la Divinidad, siendo todo lo que vive un destello de aquella perfección divina por virtud de la cual Dios, el Señor, es absolutamente independiente en todo lo que hace, y no recibe de ningún lado incremento alguno de perfección.

Las reflexiones que hasta ahora llevamos hechas, han vuelto á ponernos ante los ojos una verdad cuyo eco habíamos escuchado en el monismo panteísta. Dicen que el mundo es una evolución dentro de la Divinidad. En boca de un panteísta esta tesis es falsa hasta en sus más profundas raíces. Pero es verdad en el sentido de que el mundo ha partido de Dios, razón primordial de su existencia, y que torna á Dios, último fin á que tiende. *Circulus a bono in bonum revolutus.*

La idea principal que sacamos de nuestras anteriores reflexiones para tenerla siempre presente, es que Dios ha creado el mundo para glorificarse á sí mismo.

700. Pudiera objetarse ahora: ¿No es, pues, exacto que la relación de Dios al mundo es sustentada únicamente por la bondad y el amor que abriga hacia esas mismas criaturas? La doctrina de la Escuela que hemos expuesto arriba, ha sido mal interpretada, creyéndose que significaba que Dios había hecho el mundo para un fin egoísta: nada más falso que tal aserto. Pues qué, ¿no se insistía patentemente en que Dios, Ser subsistente por su propia virtud y de propiedades inmutables debidas á sí solo, no puede esperar de parte de sus criaturas nada que en su provecho redunde? El objeto principal de la volición divina, enseña Santo Tomás, es la perfección de Dios mismo; luego ella es también el fin supremo á causa del cual quiere todo lo que quiere. Mas aquel querer su perfección no es ningún anhelo por nada que no posea, sino que es un querer del amor con el cual abraza todo lo que posee. Es propio de las criaturas obrar por el deseo del bien supremo, porque no tienen su bien en sí mismas, sino en otra cosa. Luego su modo de querer es buscar y anhelar. Mas Dios, que en sí mismo posee, es bien supremo, no puede obrar por deseo, sino solamente por amor de este mismo bien [1]. Él crea, conserva, gobierna las cosas del mundo porque se complace en ver multiplicado aquel bien que en sí mismo posee, á fin de que no exista solamente en Él mismo, sino también en efigies, esto es, en seres algún tanto semejantes á Él. Propio es de Dios comunicar del bien que posee sin recibir

[1] S. Thom., I, dist. 45, q. 1, a. 2. — *Summ. contra gent.*, l. III, cap. XVIII. — *Summ. theol.*, I, q. 44, a. 2. — Compárese Vázquez in p., q. 19, a. 3, d. 82, c. 2.

nada de otro; una bondad liberal y pura es la propiedad natural de su querer [1].

Esta pura benevolencia divina no es menguada en ninguna manera porque Dios, en virtud de su esencia, lo refiere todo en último término á la glorificación de la Divinidad. Un padre puede, por ejemplo, desear la salud á su hijo enfermo por noble benevolencia, y á la vez desear el restablecimiento del hijo á fin de que pueda volver á sus trabajos. Además, el bien querer no deja de ser una ventaja para quien bien quiere; ¿por qué, pues, no ha de querer éste procurarse tal ventaja? Es probable que así pensaba Aristóteles cuando afirmó que todo amor hacia otros es un efluvio de bien ordenado amor propio [2]. Por fin la naturaleza de las cosas trae consigo que toda benevolencia hacia otros vaya en compañía de cierta alegría del bienestar de éstos, así como del deseo de ser á su vez amado de aquellos á quienes se ama: afectos que, sin duda, no hacen sombra alguna al desinterés de la benevolencia. Pues qué, ¿habrá quien afirme que la madre no muestra noble benevolencia hacia su hijo porque ella misma se alegra del bienestar de que éste disfruta, y abriga el deseo de ser á su vez amada del hijo? Aunque recurriendo á semejantes símiles, no debemos olvidar que ninguna semejanza entre lo divino y lo humano es parte á borrar una desemejanza esencial, pues que toda criatura debería ser exenta de toda suerte de imperfección y limitación para llegar á ser una efigie de lo divino. Sin embargo, esta diferencia no hace sino que la perfección divina resplandezca con mas clara luz aquí como en todo.

Si Dios otorga el ser á criaturas, les hace un bien obrando impulsado por un amor desinteresado y libre, amor que no tiene razón alguna en las criaturas, como que precede, como la causa precede al efecto, á la existencia y á todas las propiedades buenas de las cosas. Este amor tiene su razón en la esencia de Dios, pero no es esta una razón que fuerce. Forzariale, empero, esta razón si el respeto y amor que Dios á sí propio se debe, exigiese la producción de las criaturas, esto es, si la existencia de las criaturas aumentase en algo la perfección divina. La palabra del *Timeo* de Platón, que arriba citamos, ha tenido poderosa resonancia en toda la ciencia cristiana. La perfección de Dios, libre de envidia, es el móvil de la creación del mundo. Obrar para alcanzar algo para sí es signo de la carencia de alguna cosa (núm. 493). Obrar ó produ-

[1] «Agere propter indigentiam Deo non competit... Deus ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solam propter veam bonitatem». (S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. 44 a. 4, ad 1.—Cf. S. Augustin., *De Doctrina Christ.*, l. 1, cap. XXXI.

[2] *Ethic. Nic.*, l. IX, cap. IV y VIII, 1166, a. 1, 1168, b. 9.

cir cuando no se necesita de nada, es de corazones generosos. La esencia de lo bueno envuelve que, si quiere salir de sí mismo, lo haga para hacer partícipes de su bondad á otros, dispensándoles ser y bondad. Porque Dios es bueno, he aquí por qué somos; y por lo mismo que la bondad con la cual Dios nos regala el ser, es bondad pura, bondad que nada busca para sí, debe también ser bondad *libre*. El sol, derramando luz y resplandor en torno suyo, obedece á la fuerza de la naturaleza; el bien supremo, Dios, produciendo lo bueno, lo produce porque así lo quiere con libérrima voluntad [1].

Sin embargo, conviene distinguir de la bondad *libre*, en la cual radica la voluntad relativa á la creación, otra bondad que presupone esta voluntad, y bajo este concepto no deja de ser necesaria [2].

Supuesto que Dios, el Señor, quiere crear, es preciso que muestre amor y bondad á sus criaturas. Esta benevolencia mana de aquel amor con que Dios se quiere á sí mismo. Como quiera que Dios estima y ama en sí mismo todas sus perfecciones, debe también estimar y amar en los seres creados las perfecciones que los hacen semejantes á Él. Si Dios no quisiese las criaturas según el grado en que son partícipes de sus perfecciones, se desestimaría á sí mismo. Consecuencia de este amor es, que Dios es bondadoso hacia las criaturas, y está pronto á otorgarles los dones que las habiliten para alcanzar una perfección conveniente á su naturaleza.

Henos, pues, aquí, llevados por la consecuencia lógica de nuestras reflexiones, en presencia de una verdad que harmoniza, tanto con las nobles esperanzas del corazón humano, como con los resultados rigurosos de la ciencia humana. El contenido de nuestra reducida esfera de experiencia y la extensión de nuestro saber natural, cada día más prolijo, poseen en esa verdad una interpretación que de igual modo ha de contentar los corazones é inteligencias. A la luz de esa verdad, no tememos que nos opriman cuantos descubrimientos se hagan aún en el dominio dilatado del universo, antes nos darán alas para elevarnos más alto aún. A pesar de la pavorosa magnitud del inmenso mundo, nos hallamos á gusto en la existencia, porque el amor, cuya obra reconocemos en él, es aún mucho más amplio y mayor, y á la vez más cerca de nosotros. Lleno de confianza sin reserva, debo abandonarme al dichoso pensamiento de que me ama Aquél que creó todo este mundo y ha sentado su trono sobre todos los cielos. Podemos levantar la mirada á Él, diciendo: ¡Padre nuestro, que estás en los cielos!

[1] Von Hertling, *Alberto Magno*, pág. 232.
[2] S. Thom., *Summ. contra gent.*, l. II, cap. XXVIII.

701. Síguese de nuestras reflexiones, que conviene distinguir bien entre la intención final que tuvo Dios al criar las cosas (el fin del Criador) y el destino del mundo (el fin de la creación). La última razón por la cual Dios crió el mundo, esto es, aquello á que estaba dirigida la voluntad de Dios al producir el mundo como á su objeto propio y principal, no puede ser nada criado, nada finito, sino solamente la esencia eterna é infinita de Dios mismo. Toda volición divina, aun aquella por la cual Dios crea y gobierna el mundo, es querer su esencia santísima, es abrazarla con indecible amor. Ni la gloria de su nombre, ni la felicidad de las criaturas, ni otra cosa alguna que pueda alcanzar mediante la creación, puede ser objeto de la voluntad divina sino á causa de su esencia, por estima y amor de la misma. He aquí el honor *intrínseco* de Dios, que tendremos cuidado de considerarlo siempre como último fin ú objeto final del Criador.

Es preciso distinguir de este fin el fin de la creación, el destino del mundo, ó sea aquel bien que ha de ser fruto de la creación. Este bien es doble: primero, el honor extrínseco de Dios; después, la perfección y felicidad de las criaturas. Así como la infinita perfección del Ser divino es la razón por que toda volición divina no puede enderezarse sino á Él mismo como á su fin supremo y objeto más noble, así es también la razón porque Dios, siendo dueño de crear ó no crear, de crear de esta ó de otra manera, debe con necesidad, una vez que crea, crear tanto en su honor como en provecho de sus criaturas. Pues la perfección divina hace que la acción de Dios no pueda ser el buscar ni el recibir, sino solamente amar y comunicar; y esta misma es la causa de que sus obras le glorifiquen con necesidad, y de que quiera con necesidad ser glorificado en ellas. "Santificado sea el tu nombre.„ Tal es la primera y más necesaria de las plegarias que debe salir de pechos humanos.

Por otro lado, la naturaleza imperfecta de las criaturas es la razón porque están creadas para Dios en aquel doble sentido, esto es, para que le tengan por fin. Por ser dependientes y limitadas en lo más íntimo de su ser, deben estar sujetas y subordinadas á su Criador; y por no tener en sí mismas lo que puede hacerlas perfectas y felices, deben buscar también la perfección de su ser en Aquel de quien lo tienen prestado [1].

¿En qué consiste, pues, aquella perfección otorgada á las criaturas en su propio bien y en honor de Dios? ¿Dónde está la pauta por la cual podamos medir las cosas y conocer que les conviene ser tales cuales son? Por aquí se rompe, según observa con acierto el Catedrático Von Hertling, el hilo de las ideas que desde anti-

[1] Kleutgen, *Teología antigua*, núm. 432.

guo debía seguir toda consideración teleológica del mundo. Para que el mundo manifieste en el grado más alto posible las perfecciones divinas, es menester, dada la limitación de los seres singulares, que las cosas naturales se desparramen en una pluralidad y diversidad inmensas, así como el hombre necesita de muchas palabras para expresar la abundancia exuberante de su inteligencia [1]. Santo Tomás representa la *numerositas* y *diversitas* de las criaturas como propiedad fundamental del mundo [2].

Además, si todo el universo tiende á un fin último, la naturaleza de cada cosa y el fin á que aspira su evolución, son determinados por el lugar que ha de ocupar en el plan del conjunto. En la unión concorde de todo, en la coordinación mutua de todas las partes del mundo y en la aspiración común al mismo fin, el cual consiste en realizar tan vasto plan, es donde se patentiza la bondad y perfección del mundo [3]. En cuanto, pues, estas partes están de varios modos combinadas y ordenadas al desarrollo del todo, aquel lugar que cada cosa ha de ocupar y ocupa en realidad en él, no bien alcanza la perfección de su naturaleza, parece como el fin de sus partes y el término á que aspira en su desarrollo y acción. En la ordenación á esta naturaleza llena de tendencias finales en todo individuo, revélase la perfección de las propiedades y de la combinación de sus partes [4]. Más ¿cuál es la pauta según la que se mide el fin del ente completo? Mucho se verá explicado si se mira á la utilidad que lo singular aporta al todo, contribuyendo á perpetuarlo [5]. Agréganse á las propiedades útiles gran número de otras cuya importancia está ante todo en la formación y configuración. En las cosas orgánicas debe mirarse á las propiedades fisiológicas tanto como á la morfología. ¿Por qué conviene á las cosas ser cuales son, aun respecto de aquella parte de sus dotes que no aprovecha nada para perpetuar la existencia de las cosas mismas? Háblase de la modificación de ciertos tipos fundamentales; procúrase establecer un orden en la multiplicidad, tratando de reducir, conforme á sistemas ingeniosos, la plenitud abigarrada de

[1] «In hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potuit nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus species sortiuntur. Sic igitur ex fine summae ratio diversitatis formarum in rebus.» S. Thom. *Summa contra gent.*, l. III, cap. XLVII.

[2] «Primum ergo divinae divinam bonitatem quasi ultimum finem, qui est primum principium intendit, deinde vero rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et auxiliatibus esse. Sicut ergo summa ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cujus institutionem et conservationem multa alia ordinari videntur.» (*Loc. cit.* Compárese *Summ. theol.* I. q. 47, a. 1 y 2.

[3] Aristot. *Met.* l. XII, cap. X, pág. 1075, a. 13, 19.

[4] *Conimbr.* l. II, *in phys. Arist.*, cap. IX, q. 2, a. 1.

[5] S. Thom. *Summ. contra gent.*, l. II, cap. XXXIX y siguientes.

las formas á algunas pocas de que deriven su origen las demás; mas ¿en qué hemos de ver, por fin, el valor particular y original de esas formas que, á manera de un tema musical, se continuan á través de variaciones sin cuento? [1].

Los peripatéticos cristianos solían, respondiendo á estas preguntas, atenerse á aquella sentencia del libro de la Sabiduría, donde se dice que Dios lo ha ordenado todo según el número, la medida y el peso [2], explayándose en ingeniosísimas interpretaciones, que reproduciríamos si no temiéramos alejarnos demasiado del derrotero que nos hemos trazado [3]. Baste notar que el fondo de sus observaciones se reduce á que las cosas naturales revelan perfecciones destituídas de importancia para ellas mismas, y á las cuales no se les encuentra ninguna sino suponiendo que son los signos visibles de una lengua espiritual, de la que Dios se ha servido para manifestar sus pensamientos. «Por la medida de su ser, dice Alberto Magno, por la esencia específica que señala su lugar á cada cosa en la serie de las demás criaturas, por el peso ó la relación efectiva, mediante la cual la una entabla una acción recíproca con las demás, manifestando su influencia y cooperando con ella á realizar el plan del mundo, toda cosa creada señala con claridad que no puede obscurecerse el Autor poderoso, sabio y bueno, cuyo poder la produce, cuya sabiduría la forma, cuya bondad la ordena [4].» Como una Teología natural y cósmica, la naturaleza visible está explayada ante el hombre, según dijo Hugo de San Victor, para que se lea en ella la ciencia de Dios. Adonde quiera que nos volvamos, dice San Agustín, la Sabiduría divina nos habla por las huellas que de diverso modo ha impreso á sus obras. El vestigio de Dios en las criaturas atestigua y confirma la semejanza que une á toda obra con su autor. Es verdad que «vestigios, constituyen una semejanza harto imperfecta y muy inferior á una imagen, siendo en el sentido primitivo de la palabra nada más que la huella que la planta deja en el suelo blando; y en este sentido, la huella de Dios en las cosas indica en cierto modo que la planta de Dios ha tocado á la creación. La creación aclama al Criador; su gala recuerda la belleza de quien se la dió; la magnitud de sus dimensiones, así como la de las fuerzas en ellas encerradas, reflejan la infinidad divina; su temporalidad presupone la eternidad del Señor de cielos y tierra. Estas ideas

[1] Von Hertling, *Alberto Magno*, pág. 132.

[2] *Sap.*, IX, 21.

[3] Véase á S. Thom. *Summ. theol.*, I, q. 5, a. 5; I. II. q. 85, a. 2; *Quaest. disputt.*, q. 22, *De verit.*, a. 1.—S. Bonav. I. dist. 3, p. 1, dub. 6; *Itinerarium mentis*, c. I, n. 17; Breviloq., p. II, cap. I.

[4] *Summ. theol.* II. 3ª a.

que hallamos reunidas en ALBERTO MÁGNO [1] han sido más prolijamente enunciadas y profundizadas por pensadores posteriores, particularmente por SANTO TOMÁS [2].

SANTO TOMÁS compara el mundo á un organismo (núm. 77.) Así como en un organismo cada parte existe ante todo para la acción que le corresponde, luego cada parte está subordinada á otra superior, y, por fin, todas las partes son para el todo, y el todo indica algo que está fuera de él, así también en el universo cada parte aspira primero á la perfección que le compete á ella misma, lo inferior existe para lo superior, después todas las partes sirven á la perfección del todo, y por fin, todo el universo mira á Dios, cuya bondad revela [3]. Cuanto más progresa la ciencia moderna en el conocimiento de la naturaleza, tanto más se evidencia que el criterio de los antiguos es el único admisible y aceptado. Porque en todos los dominios de la naturaleza muéstrase la coaptación recíproca de las partes y la conspiración de todas las partes á la perfección del todo, ostentando una riqueza exuberante de esplendor y belleza, que llena de admiración y asombro al espíritu contemplador, por lo mismo que excede con mucho á la importancia de los entes singulares, considerados en sí solos, verdad que no deja de serlo, ora nos explique el P. Secchi las maravillas refulgentes del mundo de los astros, ora nos describa HAECKEL los moluscos gelatinosos del fondo del mar. En toda la economía de la naturaleza puede observarse una sabia parsimonia, que cuenta los céntimos, y á la vez una opulencia pródiga que derrocha capitales inmensos revelando bajo todos conceptos la infinidad del Señor de la casa. A medida que el espíritu pensador va conociendo la abundancia asombrosa de tantas maravillas, se penetra de la flaqueza propia y admira la omnipotencia divina.

Recapitulando lo expuesto, vemos que Dios puede ser llamado fin último y supremo por diferentes conceptos. Dios es fin del Criador y fin de la creación.

Es fin del Criador, esto es, la causa última de su voluntad creadora, en cuanto es el Ser más perfecto en sí y exento de toda limitación. Es fin de la creación por dos conceptos: primero, en cuanto puede ser revelado y glorificado de modo extrínseco como ser más perfecto; y después, en cuanto es el ser más perfecto, el bien supremo, que no recibe nada de nadie, sino da de su plenitud á todos

[1] VON HERTLING, *Alberto Magno*, pág. 135.

[2] Acerca del concepto de «vestigium», véase á S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 45, a. 7.

[3] Singulas creaturae sunt propter perfectionem totius universi; alterius autem totum universum cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. *Summ. theol.*, I, q. 65, a. 2.

todo lo que son y poseen. De esta suerte, se nos explica cómo Dios es todo en todo, y descúbresenos el profundo sentido de la palabra que el Señor pronuncia en el día de la plenitud: "Yo soy alfa y omega, el principio y el fin„ [1]. Es lícito separar estas dos relaciones de Dios con el mundo con el pensamiento, pero no se las debe concebir como separadas en la realidad. Porque por lo mismo que Dios revela y glorifica su ser, crea y perfecciona á sus criaturas; y por lo mismo que confiere á éstas la existencia y la perfección, revela y glorifica su nombre. De la estima y amor con que Dios abraza su Ser santísimo, brotan así la complacencia en su gloria como aquélla que encuentra en nuestra felicidad, pues quiere glorificarse haciendo bien. Sin duda, esto envuelve la superioridad de la gloria de Dios sobre el bien de la criatura, superioridad harto importante, puesto que el Criador debe anteceder siempre á las criaturas. Pero en realidad, ambas cosas se confunden del modo más íntimo. Dios se glorifica en la creación, primero, produciendo seres cuya perfección refleja en algún modo las perfecciones propias del Criador; pero al hacerlo, comunica asimismo á las criaturas todo lo que tienen de bueno, dando la parte más grande á aquellas que ha hecho imágenes suyas en un sentido particular por la naturaleza racional de que las dotó [2]. En segundo lugar, y más especialmente, es glorificado en que estas criaturas racionales le conozcan, alaben y dirijan toda su vida y aspiraciones, con libre determinación de su voluntad, según la voluntad santísima de Aquél que sostiene todo el orden físico y moral. "Hágase tu voluntad„. Mas esto envuelve la única felicidad, la dicha única de la criatura racional. "Mi corazón, Dios mío, no está tranquilo hasta que descanse en ti„. En el día de la perfección todo será esclarecido é inmortalizado, tornando á Dios y quedándole sujeto para siempre jamás [3].

102. *¡Providencia!* En esta palabra solemos comprender y resumir el conjunto de las relaciones que unen al mundo con Dios, relaciones negadas todas por el deísmo, que pretende ignorar lo que es la Providencia, afirmando que Dios no cuida para nada del mundo, antes lo abandona al ciego azar, lo cual da al hombre el derecho de no cuidarse tampoco de Dios.

Puédese concebir á la providencia en su razón y en su ejecución. Concebida en su razón, la Providencia es el destino de las cosas á un fin conveniente, que han de alcanzar con medios proporcionados. Tal destino es objeto del divino entendimiento y de la volun-

[1] KLEUTGEN, *Teología antigua*, núm. 454.

[2] S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 93, a. 1.

[3] KLEUTGEN, *Teología antigua*, núm. 435.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tad divina; aquél representa el orden, ésta lo aprehende y dispone su ejecución. Considerada en la ejecución, la divina Providencia es el ordenamiento actual de las cosas criadas al fin que Dios les tiene propuesto, ordenamiento que solemos designar también con la expresión: "*Gobierno del mundo*„.

Es posible demostrar la realidad de la Providencia, así *a posteriori* como *a priori*. Si quisiéramos tomar aquel camino, tendríamos que consignar é interpretar una abundancia grandiosa de hechos suministrados por la observación del curso del mundo y la historia de la humanidad. Bien que los hombres, encerrados en los estrechos límites de nuestro horizonte, no lleguemos jamás á abarcarlo y penetrarlo todo con un golpe de vista, pero no escasean las partes de la realidad histórica del mundo que, con presentársenos como fragmentos del desarrollo completo, no dejan de hacer accesible á nuestro conocimiento la continua y majestuosa marcha de la evolución total del plan divino. Sin embargo, por más que halague á nuestro espíritu lo romántico de la inmensa realidad, preferimos renunciar á esta emigración á través de los tiempos, fatigosa siempre, pues que las razones *a priori* se ofrecen sencilla y naturalmente á nuestra consideración, á más de ser tan seguras como las que pudiéramos derivar de los hechos pasados.

El que está persuadido de la existencia de Dios, no puede dudar de la Providencia. Dios no puede en su sabiduría menos de introducir á la criatura en la existencia para un destino adecuado á su naturaleza. En su bondad querrá ayudarle á alcanzar su destino. En su omnipotencia posee además los recursos necesarios para poner por obra todo lo que su sabiduría y su bondad hacen esperar.

Para fijar el modo como hayamos de figurarnos la acción de la divina Providencia, llevamos ya establecidos puntos de vista directivos en nuestras anteriores reflexiones.

Mientras los hombres nos hallamos en los lazos de la sensibilidad, debemos guardarnos, al meditar sobre las cosas que pasan de lo sensible, de transladar al dominio de lo espiritual las limitaciones anejas á la existencia terrenal. Aún más razón hay de huir de tan grave falta cuando hacemos á Dios objeto de nuestras consideraciones. ¡Cuán fácilmente podía suceder que pensásemos en Dios, Ser infinito y absolutamente perfecto, modos de ser y obrar en que se dieran las limitaciones propias únicamente de las criaturas! Con razón juzgamos que Dios, el Señor, vela sobre sus criaturas y particularmente sobre los hombres, con previsión más amorosa que una madre sobre su más querido hijo. No podemos, sin embargo, imaginar ninguna previsión humana, sin pensar en una serie de resoluciones incoherentes entre sí, tomadas como son, según las situaciones que crean los acontecimientos y las exigencias del momento; con todo, no hay ninguna que no se refiera á la salud del objeto amado, ó no requiera modificaciones repetidas de la marcha natural de los sucesos que hagan las cosas propicias al bien del ser querido. De ahí que, según nota Lotze [1], nos inclinemos á disolver la dirección divina del mundo en una serie de resoluciones aisladas y á imaginárnosla como intervenciones extrínsecas de una actividad creadora que se ingiere á menudo, pero sin continuidad, en el curso de la naturaleza. Figúrasenos que la necesidad con que toda resolución posterior se deriva, como consecuencia necesaria, de una primera, y toda acción posterior resulta inevitablemente de la primitiva voluntad creadora, ponga á la acción divina trabas del todo incompatibles con la noción de un Dios vivo y previsor. La capacidad de intervenir en la marcha evolutiva de la naturaleza para modificarla; la posibilidad de acrecentar la inteligencia y amplificar la voluntad, y de no querer más tarde lo que se quería antes; la conciencia de que se domina como agente decisivo é independiente, no solamente los acontecimientos por venir, sino hasta la ejecución consiguiente de la resolución una vez tomada: he aquí lo que, según Lotze, buscamos los hombres con manifiesto error en una Providencia viva, y lo que procuramos mezclar en la concepción de una acción divina inalterablemente ligada á sus propias leyes y á las disposiciones una vez establecidas.

Es preciso hacer violencia á semejantes concepciones demasiado humanas, purgándolas de toda imperfección antropomórfica; á hacer esto bien nos enseña la Filosofía antigua.

Preguntando á Santo Tomás, somos enseñados que la Providencia no es otra cosa que la razón de la ordenación de todas las cosas á su fin último, en cuanto esta razón se halla en la inteligencia divina (inclusa naturalmente la voluntad divina [2]; ó que es la inteligencia divina misma en cuanto ésta lo ha ordenado todo en el principio de todas las cosas mirando al fin [3]. Mientras que esa ordenación, en cuanto es actual, se desarrolla en el *tiempo*, la Providencia misma lleva el sello de lo eterno [4]. La Providencia divi-

[1] *Mikrokosmos*, III, pág. 9.

[2] «Ratio ordinandorum in finem proprie providentia est». Ipsa ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo summitur. Unde Boethius dicit, quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit». (*Summ. Theol.*, I, q. 22, a. 1). — Lo explicará aún más en particular el pasaje siguiente de Tolario: «Hae rationes differunt scientia, dispositio, providentia, gubernatio. Scientia dicit tantum cognitionem et mediorum et finium; dispositio ultra scientiam addit ordinationem rerum cognitarum inter se... providentia addit adhuc ordinationem in finem; gubernatio est executio exterior ordinationis, quae est in mente.» (*Summ. Theol.*, tomo I, q. 22.)

[3] «Ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quae dicitur gubernatio; quorum primum est aeternum, secundum tempo-rale». (S. Thom., loc. cit., ad 2.)

na se extiende á tanto como la causalidad divina, ó sea á todo junto y á cada cosa en particular. La previsión del hombre encuentra un límite en la necesidad de la naturaleza; pero como la naturaleza misma es obra de Dios, va incluída en la Providencia divina [1]. Como quiera que la Providencia divina emana del amor con que Dios conduce á sus criaturas á lo bueno, se sigue que la Providencia divina se ocupa especialmente con aquellas criaturas que el Criador ha adornado de dones superiores, destinándolas á un fin sublime [2]. Aun á los actos libres de la voluntad se refiere la Providencia, siquiera sea de modo que el decidirse á este ó aquel acto quede enteramente á merced de la libre voluntad, sin que Dios ejerza sobre ella fuerza alguna física. En nada se manifiesta con tanta evidencia la grandeza de la omnipotencia de Dios como en haber podido otorgar tal independencia á las criaturas, sin que éstas puedan substraerse á los decretos fijos de la Providencia divina.

Aunque la Providencia, en cuanto consiste en la ordenación racional de todas las cosas y sucesos á su último fin, está inmediata y resueltamente en Dios, pero la ejecución de esa ordenación admite y encierra los más prolíjos y complicados medios. En el gobierno del mundo Dios no obra inmediatamente, sino se vale de las criaturas conforme á su naturaleza; el medio es la acción de las cosas criadas, mediante la cual Dios lo conduce todo al fin que les ha señalado [3].

No admite ninguna duda que el ser conducidas las cosas y sucesos al fin propuesto, imprime en la marcha efectiva de la naturaleza cierto carácter de necesidad inalterable. Supuesta la disposición divina, todo debe suceder como sucede, conforme Dios lo ha dispuesto, toda vez que, de lo contrario, la Providencia divina no conseguiría sus fines. Esta es la razón por que Boecio creyó ver una especie de *fatum* en el curso de los sucesos [4], en cuanto en las cosas de por sí mudables se realiza aquella disposición inmutable conforme á la cual todo ha sido entrelazado por la Providencia divina. Santo Tomás no rechaza este modo de juzgar el asunto, antes acepta como hecho [5] esa necesidad, siquiera deseche

[1] *Loc. cit.*, ad 3.

[2] «Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat. In hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliquo magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt.» (S. Thom. *Summ. contra gent.*, l. III, cap. XC.)

[3] «Per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excludentur causae quae sunt executrices hujus ordinis.» (*Loc. cit.*, ad 5.)

[4] «Fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque rectis ordinibus» (Lib. IV, *De consol. geom.*, IV.)

[5] «Ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est; secundum vero quod jam explicata in rebus, fatum nominatur... secundum hanc ergo acceptionem

el término *fatum*, porque estaba ya fijado en una acepción evidentemente damnable, y, por lo tanto, podía ocasionar fácilmente malas inteligencias. Esfuérzase por defender contra toda objeción, la certeza é inmutabilidad de las disposiciones ordenadas por Dios [1], recordando que Dios, el Señor, lo ha previsto todo, hasta lo más mínimo, con el conocimiento más claro, y que todas las cosas, pues dependen de Dios por todos lados, ejecutan con la mayor precisión todo lo que el Criador les tiene prescrito.

No quiere esto decir que lo indefectible de la Providencia divina excluya de las cosas toda contingencia [1]. Dios, el Criador, respeta la naturaleza de las cosas que llamó á la existencia, dejando que todo lo que existe, obre según el modo que mejor le conviene. El curso de las cosas se compone de necesidad y contingencia. Toda causa natural obra bajo ciertas condiciones ó presupuestos con cierta necesidad; mas no es necesario que las condiciones sean realizadas precisamente en este lugar ó en este tiempo. Es, por ejemplo, necesario que en el heno ó la estopa prenda el fuego *si* caen sobre el uno ó la otra chispas ardientes; pero no es necesario que caigan, ó que caigan ahora mismo; puede ser necesario, según las leyes de la naturaleza, que un enfermo escape á la muerte, *si* el médico le da la medicina conveniente en el momento oportuno, mas no es necesario que el médico esté presente en el momento crítico. He aquí á la contingencia que, según la escuela antigua enseñaba, no es quitada á los sucesos por la necesidad de la Providencia divina. Al comparar las diferentes causas entre sí, notamos que la contingencia hace papel decisivo en todo orden de sucesos en el mundo entero; mas en cuanto comparamos las cosas creadas con Dios, toda contingencia cesa, pues Dios lo sabe todo antes que acaezca, y ha atendido á todo cuanto su providencia trazó en el plan del universo.

Es preciso ahora aclarar dos estremos, mirando á la doctrina que acabamos de exponer: el *mal* y el *milagro*. Respecto del mal, podemos ser breves, refiriéndonos á lo que hemos dicho en otros lugares; en cuanto á los milagros, tiempo ha difamados, es menester examinarlos más de cerca.

103. No ha habido época en que la conciliación de la miseria, en que el mundo está sumido, con la divina Providencia, no fuese la mayor piedra de escándalo para pensadores de inteligencia limitada ó extraviada. Que sea inmanente ó transcendente la Divi-

negare fatum est providentiam divinam negare.» (*Summa contra gent.*, l. III, cap. XCIII.) Compárese *Summ. theol.*, I, q. 116.

[1] S. Thom. *Summ. theol.*, I, q. 19., a. 8., y q. 22., a. 4.; I. Sent. 39., q. 1., a. 2.—*Summ. contra gent.*, l. III, cap. LXIX, LXX, LXXI, XCIII y XCIV; Opusc. 2., cap. CXLI y CXLII.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nidad, escribe LIEBMANN, ¿no está acaso contaminada su imagen ideal con la sangre inocente de hecatombes sacrificadas? ¡Combate, guerra sin cuartel entre las naciones que se precian de más civilizadas; continua guerra de exterminio entre el hombre y el animal, y de los animales entre sí; muerte prematura y mutilación de vivientes sin cuento por horrorosas catástrofes naturales y desastres terribles, mientras que todo individuo vivo, incitado á vivir y gozar de la existencia, se abraza con todas sus fuerzas á la vida que se le va! ¿Por qué han sido sepultadas bajo las cenizas Pompeya y Herculano? ¿Por qué ha sido destruida Lisboa por el furor de las fuerzas del abismo? ¿Respóndeseme con el cuento de Sodoma y Gomorra? Bah, ya os tiene dada la réplica el atravesado VOLTAIRE:

«¡Lisbonne est abîmée: on danse á Paris!»

En su lugar (núm. 490) hemos hecho notar que semejantes consideraciones no condenan sino á una divinidad inmanente al mundo; mas ¿cómo es posible conciliar los males y miserias del mundo con las ideas de poder, bondad y justicia anejas al concepto de una Divinidad transcendente, esto es, colocada fuera y encima del mundo?

HUME ha reducido la dificultad á este agudo dilema: "Si Dios, queriendo evitar el mal, no tiene el poder de evitarlo, es impotente; si pudiendo evitarlo, no lo quiere, es malévolo; mas si quiere y puede evitarlo, ¿de dónde viene el mal?„ Y luego saca de esta reflexión la conclusión siguiente: "La consideración de la realidad, tal como es, no nos da otro concepto que el de una naturaleza ciega que, fecundada por la influencia de alguna fuerza vivífica, aborta en su seno sus engendros inmaturos sin reparo ni cuidado de madre [1].„

PLATÓN creyó hallar la solución de la dificultad, en derivar de la materia toda imperfección que se encuentre en el mundo, enseñando que Dios había querido hacerlo todo bueno, pero habiendo concurrido al origen del mundo otra causa, que es ciega, ésta había impedido que la Divinidad pudiese producir una obra absolutamente perfecta. A pesar de "no ser„, la materia es la que impide y desfigura la idea en su manifestación. PLATÓN llega hasta hablar de una resistencia que la necesidad opone á la razón, resistencia que había impedido á la Divinidad hacer perfecta su obra.

Los neoplatónicos y gnósticos persistieron en imputar el origen del mal á una necesidad natural, cercenando la libérrima omni-

[1] *Análisis de la realidad*, pág. 375.
[2] *Essays and treatises on several subjects*.

potencia de Dios, quien, habiendo querido que todo fuese bueno, no había podido substraerse al imperio de esa necesidad.

ARISTÓTELES trató de la doctrina de la Providencia divina con el mayor descuido. Puede interpretarse lo que ha dicho tocante á nuestra cuestión, en un sentido bueno; pero no es lícito afirmar que haya resuelto el problema de algún modo definitivo. Entre los peripatéticos paganos, hubo quienes negaban que la omnisciencia de Dios se refiriese á todos los pormenores de la naturaleza y de la vida humana. No tenemos que perder ni una sola palabra en demostrar lo deficientes que fueron semejantes ensayos de resolver la cuestión.

Los maniqueos creyeron no poder soltar el nudo gordiano de otro modo mejor que admitiendo otro principio primero, independiente de Dios, y que, por ser absolutamente malo, sostiene un combate incesante con Dios, el principio bueno. Para quien quiera que reflexione un poco, es evidente que aquel principio es un imposible.

Algunos de los ascetas cristianos varían de diversos modos la idea de que el *espíritu maligno* es quien origina el mal en el mundo; mas es igualmente claro que tal solución no resuelve los problemas propuestos en el sentido de la filosofía, quedándose en la superficie de los fenómenos.

No faltaron tampoco pensadores cristianos que buscasen la única y última solución del problema del mal en el pecado original, en el pecado de los progenitores del linaje humano. Esta sentencia no ha podido jamás echar raíces en la *escuela* cristiana. Porque, según la doctrina de la Iglesia, el género humano perdió, á consecuencia de aquel pecado, el estado de perfección sobrenatural, de felicidad sobrenatural, que el amor divino le había preparado como regalo libre de la gracia; más no fué despojado en lo esencial de su perfección natural, sino que solamente, descendiendo al estado de la naturaleza, quedó de nuevo sujeto á aquellas imperfecciones de por sí inherentes á ella. Dios, el Señor, había pensado remover, por disposiciones especiales y sobrenaturales, esas imperfecciones en sí naturales (como son la rebelión de los apetitos sensuales, la caducidad de la vida humana, los dolores del parto); pero desairada esta fineza amorosa de la gracia divina por el pecado del hombre, el hombre fué abandonado de nuevo al dominio de su naturaleza. La Iglesia, pues, mantuvo la tesis, que Dios había podido crear los hombres en el mismo estado en que se encuentran ahora á consecuencia del pecado original (en cuanto á lo esencial). No hay tampoco así solución satisfactoria.

Otros, de natural alegre, se desembarazaron del problema

declarando que lo malo é imperfecto eran puras ilusiones, ó reduciéndolo á una cantidad mínima que no merecía ser tomado en cuenta. La realidad levanta protesta demasiado elocuente contra semejante prestidigitación (núm. 490) para que nos ocurra añadir ni una sola palabra en su refutación.

Hay además quien á la vista de la dificultad hace un acto de modestia exclamando: "¡Esperemos! que todavía no estamos al cabo de todas las cosas„. Cierto que esta voz de aviso merece ser escuchada y atendida. Porque, en efecto, muchas cosas llevan el sello de imperfectas, pareciendo inconducentes é inútiles á quien no ve el fin. Sucede á tal hombre lo que al profano á quien un artista introduce en su estudio. Donde el conocedor del arte descubre por encima de la confusión que reina alrededor del caballete, las grandes concepciones y atrevidos proyectos del maestro, la mirada del profano se fija en el caos de trozos de lienzo, pinceles, botes, trapos y demás baratijas, y en el traje indescriptible del pintor mismo; enmudecido lo contempla todo y, para desquitarse de la suspensión temporal de su locuacidad ignorante, sale de allí mofándose de lo que no ha dado que pensar á su torpeza [1]. Todo esto es acertado, y basta en no pocos casos para orillar la dificultad [2]. Ciertamente podemos entregarnos á la dulce esperanza de que algún día muchas disonancias que todavía nos ofenden, se resuelvan en bellísimas harmonías. Mas queda por averiguar si fué efectivamente necesario que la harmonía del porvenir fuese preparada por tan crueles disonancias. Es de notar, además, que el estado actual del mundo se presenta bajo ambos aspectos como acabado y apto, cuando se mira, por ejemplo, al estado actual del desenvolvimiento del mundo y de la tierra. Hemos comparado en otra ocasión la tierra á una rosa: así como la rosa tiene toda su importancia en el apogeo de su florecimiento, mas no en lo que resta de ella después de marchita, lo mismo sucede con el mundo. Además, el tiempo presente encierra en muchos de sus defectos los gérmenes de un porvenir plagado de otros, por ejemplo, el pecado es negra simiente de un porvenir tenebroso. No es posible, pues, tampoco descartar de esta manera el problema del mal.

Ciertos sujetos en un momento de temeraria osadía han creído deber arrestarse á decir, que el mal, en cualquier forma, es objeto

[1] Weiss, *Humanidad y humanismo*. Friburgo 1893, pág. 638.

[2] S. Agustín observa con gran acierto: «Placuit divinae providentiae praeparare in posterum (en *el cielo*) bona justis, quibus non fruentur injusti, et mala impiis, quibus non cruciabuntur boni. Ista vero bona et mala (*en este mundo*) utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere consuerunt, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur.» L. I, *de Civit. Dei*, cap. VIII.

directo de la voluntad divina, alegando la necesidad de que aun el mal como toda otra cosa debe reducirse á la voluntad de Dios. Excusado es proferir para refutar este pensamiento ni una sola palabra.

Leibniz concibió la no menos audaz idea de cargar á la inteligencia divina, ó si se quiere mejor, á la idea, á la verdad, con la responsabilidad del mal. El mundo actual no dejaría de ser el mejor posible, el único posible; el mal proviene de los límites que la necesidad de las verdades eternas, anterior á todo lo que es dable concebir, opuso aun á la libre acción creadora de Dios. ¡Osadía del ingenio que raya en locura! Porque es el aserto más gratuito del mundo, según nota Lotze [1], afirmar que el valor de las verdades eternas tiene la culpa del mal; para quien mira las cosas sin prevención, depende, al contrario, el mal de las disposiciones determinadas de la realidad, al lado de las cuales, según esas mismas verdades eternas, podía haber aún otras disposiciones.

Bien que hoy día no se escriben ya "Teodiceas„, como lo hizo Leibniz, para harmonizar el mal del mundo con la idea de Dios, ó bien para destruirlo á fuerza de discutir, el problema no descansa todavía, sin que se consiga hallar soluciones que difieran de las anteriormente propuestas. Stuart Mill, entre otros, según se ve en sus *Ensayos póstumos*, se inclina á sostener que Dios, *queriendo* lo mejor, no logra triunfar del mal; lo cual no es otra cosa que un *Manichaeismus redivivus*. Tampoco tiene nada de nuevo lo que dice Teodoro Fechner, sosteniendo en su escrito *La cuestión del alma* [2] "que la razón general del mal, cual existe en el mundo, subsiste con independencia, si no de Dios, de su voluntad, pues que su voluntad aspira á hacerlo cada vez mejor y reducirlo á servir á lo bueno, así como procede la recta voluntad del hombre, distinguiéndose de éste solamente en que dispone de un poder superior á todo y al fin vencedor de todo, no al instante, ni tampoco de cada mal aislado, sino que, conforme á su infinidad, se cumplirá en la infinidad del espacio y del tiempo y en la totalidad de lo que encierra„. Fechner limita la omnipotencia de la voluntad divina, siquiera lo haga solamente, como él dice, á fin de que nos sea posible seguir confiando en su voluntad con entera sinceridad en toda instancia última y suprema. "Quien hace originarse ó existir el mal por la voluntad libre ó la permisión libre de Dios, ve en la voluntad de Dios algo que quiere ó permite sin resistencia el mal. Mas quien hace originarse y existir el mal con independencia de la libre voluntad de Dios, puede tener esta voluntad, como la del hombre recto, por contraria al mal y tener absoluta confianza en ella.„

[1] *Microkosmos*, III, pág. 610.

[2] *Ueber die Seelenfrage*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Sin duda, la exposición de FECHNER recuerda en más de un extremo importante la verdadera solución que ofrece la Filosofía antigua; pero, con todo, es insostenible. Pues, como observa el ateo DUBOC: "El Dios que *puede* remediar el mal, mas *tarda* en aplicar el remedio — por razones que son el secreto soberano de Su Majestad — es, contemplado con criterio humano, aún mucho *más posible* que un Dios que *quisiera* socorrer, pero no *puede*, á lo menos no puede socorrer en el tiempo y lugar únicamente oportunos para que el socorro sea útil y eficaz [1].

Otros miran el problema totalmente desesperados, renunciando á ilustrarnos algún tanto acerca de la existencia del mal en la naturaleza y la historia. "Es del todo inútil, dice LOTZE, hacer el análisis de los diferentes ensayos de resolución de este problema; nadie ha encontrado el pensamiento salvador, ni yo lo sé tampoco. Puede decirse que el mal no se muestra sino en cosas pequeñas, y desaparece en cuanto se mira al todo. Mas ¿qué vale un consuelo cuya virtud depende de la sucesión de los períodos? Porque ¿qué viene á ser cuando lo convertimos diciendo: El todo no deja de ser harmonioso, pero, mirado de cerca, el mundo está lleno de miserias?... Para mí el mal es, sin duda, una de las cosas que no debieran ser, pero que son producidas por medio de la libertad... Donde parece ser imposible conciliar la bondad de Dios con su omnipotencia, nos determinamos á conceder que estamos al cabo de nuestra sabiduría humana, y que no acertamos á concebir la solución en que creemos [2]...

Vamos á modificar un poco este canon de LOTZE diciendo: Donde quiera que parezca haber una contradicción inconciliable, compete á la ciencia meditar para ver de desvanecer esta apariencia, pues que en realidad no es posible que exista semejante hostilidad entre dos verdades inconcusas. Meditando en este sentido sobre el problema, los antiguos han presentado una solución que basta examinar (no superficialmente, como LOTZE lo ha hecho, sino con el detenimiento que requiere la gravedad de la cuestión) para persuadirse de que debe ser reconocida como segura y definitiva; ya la hemos tocado al paso en el núm. 183. Sin embargo, es preciso recordar que no puede tratarse de disipar todas las tinieblas que envuelven el problema en cuestión, ya que no es dado á la inteligencia humana obtener semejante claridad en ningún terreno, ni en el dominio de la ciencia natural siquiera. Una cosa es la obscuridad, y otra la contradicción.

Ante todo no puede ser dudoso, que debe atenderse á la *voluntad divina* para hallar el modo de explicar el mal del mundo. Échese, si no, una mirada al mundo, tal como es, y se notará en seguida que no es ni el único ni el mejor que se ofreció á la voluntad divina de parte del entendimiento divino; de suerte que Dios, en caso de haber querido, hubiera podido crear otro mundo libre de los límites que encierran á la creación actual [3]. En general, debe tenerse presente que Dios no puede dar la existencia á un mundo de perfección infinita, por lo cual no puede crear ningún mundo que no sea inferior en perfección á otro imaginable [4]. Además, siendo Dios infinito, del todo independiente de toda cosa fuera de él, no hay tampoco sombra de razón que le obligue á crear un mundo perfecto.

¿Pero no estuvo acaso Dios obligado *ante sí mismo* á producir otro mundo mejor que éste? No es discretamente posible hacer semejante pregunta, sino presuponiendo que Dios se resolvió libremente á revelarse fuera de sí. Porque *antes* de tal resolución no se puede pensar en obligación ú otra necesidad, toda vez que el mundo es absolutamente innecesario para la perfección y felicidad divinas (núm. 699). SANTO TOMÁS examina la cuestión propuesta con todo cuidado [5], y el resultado que saca de todas sus consideraciones, es que existe para Dios, á consecuencia de su libre resolución, una especie de obligación de dar á las cosas lo que es preciso para la existencia que les tenía destinada. Si Dios quería un todo determinado, debió también producir las partes necesarias á este todo. Si quería determinadas especies de seres, debió tener cuidado también de proveer con los elementos indispensables á la existencia de esas especies. A cada cosa natural hubo de dar las fuerzas y demás propiedades correspondientes á su naturaleza. A todo lo cual, Dios no está obligado ni á causa de las criaturas, ni á consecuencia de su propia resolución, ó sea ante sí mismo. Tampoco pudo Dios eximirse de hacerlo todo conforme á las reglas de su entendimiento y de atenerse en cuanto producía, á los esquemas lógico-ontológicos de su inteligencia. Si Dios, el Señor, quería crear algo, no pudo hacer que la cosa creada fuese y no fuese á un mismo tiempo y bajo el mismo concepto; mas ninguna necesidad tenía de crear nada. Si quiso producir un triángulo, le obligaba el teorema de la suma de los ángulos; mas nada le obligaba á producir ningun triángulo. No puede haber otra necesidad para Dios que la que hemos señalado; es en todos conceptos *absolutamente libre* con respecto á todo lo que no es Él.

[1] *El optimismo como medio de concebir el mundo*, pág. 266.
[2] *Microkosmos*, III, pag. 610.

[3] «Bonitas Dei non est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.» S. THOM., *Quaest. disput.*, q. 3, *De pot.*, a. 16.)
[4] «Qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.» Summ. theol., I, q. 25, a. 6.
[5] *Summ. contra gent.*, l. II, cap. XXVIII y XXIX.

KLEUTGEN se vale de un atinado símil para ilustrar esta doctrina. El objeto de la pintura, como de toda arte liberal, dice, es la representación de lo bello. Todo cuadro que nos pone ante los ojos un objeto bello del modo más luminoso posible, es perfecto en su especie. Pero la belleza de los objetos admite diferentes grados; de ahí que pinturas que son perfectas, cada una en su especie, puedan ser de muy diferente valor. Imaginemos ahora un artista acabado y cuyo espíritu sea á la vez de condición tal que no pueda jamás desdecir de su arte ni por descuido ni por otra razón alguna; tendríamos que suponer que no sabría hacer otras obras que las verdaderamente perfectas, ó sea obras en las que un fin digno del arte es conseguido por los medios más conducentes. Mas ¿qué diríamos al juzgar así? Nada, sino que una idea bella está en el fondo de cada una de sus pinturas, y que cada una de ellas expresa con toda la perfección posible la idea que refleja; pero no diríamos que aquel pintor no podría emprender otra tarea que aquella cuyo objeto fuese el más sublime que sea dado alcanzar al arte. De la misma suerte podemos afirmar también que Dios no puede producir ningún mundo en el que un objeto bueno sea perfectamente conseguido por los medios más conducentes, sin conceder que *deba* crear un mundo mucho más perfecto que el actual, ni mucho menos el mundo más perfecto entre todos los posibles. Para que Dios obre de un modo absolutamente perfecto, no se necesita sino que el fin ó bien determinado por Dios sea conseguido, mas no que Dios determine de antemano el grado más alto que se puede conseguir.

Sería insensato pretender que Dios deba crear un mundo absolutamente perfecto por lo mismo que posee una sabiduría infinita, una bondad ilimitada y una santidad absoluta. Porque, según ya hizo notar ARISTÓTELES, la perfección de una acción no debe ser juzgada, sin más examen, por la propiedad del objeto ó del efecto, sino por la del principio agente. Ahora dígase si Dios es menos grande en lo pequeño que en lo grande. Así como un ojo, cuya fuerza visiva funciona sin trabas, ve con mirada inalterable las sabandijas de la tierra y el esplendor del cielo, el poder creador de Dios no necesita de más esfuerzo para dar la existencia á los coros de los ángeles que para crear la arena de la playa. Cuál de los diferentes objetos sea visto por aquel ojo, depende únicamente de la dirección de la mirada del hombre. Igualmente, cuál de las innumerables criaturas posibles haya de ser real, depende exclusivamente de que Dios sea servido dirigir su todopoderosa mirada creadora hacia la una ó la otra. Lo mismo debe decirse de la sabiduría divina. Así como un hombre puede gobernar su casa con una sabiduría que bastara para administrar un reino, de modo parecido Dios puede regir un mundo finito con su sabiduría infinita. Con igual razón se aplica el mismo criterio á la santidad y bondad de Dios. La acción de Dios es santa por incluir el querer puro de su santísima esencia; por lo cual no deja de ser infinitamente santa cuando produce efectos finitos fuera de sí. En el acto mediante el cual Dios nos hace el menor beneficio en esta vida temporal, es tan infinita su santa bondad, como en aquél con el cual establece al justo en la posesión de la vida eterna. Así como la vida de un santo príncipe no sería menos santa si gobernase, en lugar de un extenso reino, una modesta casa, con tal que lo hiciera con intención igualmente perfecta, así el grado de la perfección que hay en las obras de Dios, no depende de la grandeza y magnificencia de la creación.

No debemos, pues, pretender hallar la perfección divina en que haya *algún* órden ó conducencia en la naturaleza ó en el curso del mundo, sino en que todo lo que existe y sucede, sea referido á aquel único fin supremo que es Dios mismo, de modo que exista un orden universal en el cual todo lo vario sea reducido en la unidad, aspirando cada cosa á su modo al fin supremo. La santidad de Dios se muestra en que la acción divina en las criaturas corresponde á aquel orden fundado en la verdad, y en que Dios exige igual conducta de los seres dotados de razón, mandando que aspiren á *Él* como al fin último de su existencia, y esté sujetas á Él como al Ser Supremo [1]. La acción extrínseca de Dios no tiene sello de santidad y sabiduría sino porque incluye la mayor estima y amor de su ser perfectísimo; Dios se hace, como es justo, el centro de la creación, y se quiere (*vult*) á sí mismo como á quien es infinitamente rico, de quien todos reciben, y como á quien es absolutamente independiente, á quien todo está sujeto. Pero nada le obliga á preservar á sus criaturas de todo lo que constituye limitación en ellas. De modo parecido la bondad de Dios no exige sino que, creando, haga bien á sus criaturas en cuanto de él depende, más no exige que este bien sea ilimitado ó exento de todo defecto.

A la luz de estas verdades comprendemos ahora fácilmente cómo el Dios infinitamente perfecto llamó á la existencia un mundo de perfección finita, limitada; comprendemos también cómo Dios debe considerarse como ligado, en la multitud de los casos especiales, á las leyes que ha impuesto al mundo, y en las que estriba la trabazón del conjunto.

Mas ahora surge la verdadera dificultad. ¿No debería esperarse, dicen, que la Providencia de Dios cuidase de que en este

[1] KLEUTGEN, *Loc. cit*, núm. 422.

mundo limitado las cosas limitadas alcanzarán en todos los casos la perfección al menos correspondiente á su naturaleza? Al cabo Él es *dueño y señor* de todo; desde el principio hubiera podido disponer el mundo para que así sucediese si hubiera querido; y ¿por qué no hubiera podido admitir, si hubiese querido, en el plan de su Providencia aun *intervenciones* extraordinarias, *favores de gracia* que alejasen los pesares y desventuras, al menos de los que en la vida no contraen culpa alguna para merecerlos?

Para medir la importancia de semejantes dudas, es preciso levantar la vista del caso aislado, preguntando si lo que en sí considerado parece una desgracia, no puede envolver importancia venturosa para la existencia entera del ser respectivo. No hay duda que así es en *algunos* casos; pero lo concedemos, falta mucho para que sea así en *todos*. Luego para ampliar aún más nuestro horizonte, es menester elevar todavía más nuestra mirada, abarcando el todo con una sola.

Muy fácilmente se olvida que no es lícito arrancar cualquier ente singular al vínculo que le une con el mundo entero, apreciándole de una manera absoluta. Nada—ni el hombre siquiera—existe absolutamente á causa de sí mismo, de su propia dicha, de su propia perfección. La dependencia que impera en la esencia de todos los seres creados, nos advierte que cada criatura existe primero para otras, y en segundo lugar para sí.

Más de una vez hemos tenido ocasión de observar que el universo se presenta como un todo, y que, por tanto, al juzgar del valor de una cosa, es preciso concebirla siempre como parte de la totalidad del mundo, pues solamente en presencia de esta totalidad lo particular puede ser juzgado y estimado tal como le conviene serlo [1].

En efecto, si contemplamos bien el orden universal del mundo, nos persuadiremos fácilmente de que la variada limitación é imperfección del mundo es condición tan necesaria á su totalidad, como las pausas á un hermoso canto, las sombras á un bello cuadro, el invierno á la amenidad del cambio de las estaciones; y es experiencia común que el valor de lo bueno (la salud, la ciencia, la virtud) no resalta con todo su esplendor sino cuando lo malo no está lejos. Santo Tomás vuelve repetidas veces sobre la idea de que aquello

1 «Optimi agentis est, producere totum effectum suum optimum; non tamen, quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars ejus haberet dignitatem oculi. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem.» S. Thom., *Summ. theol.*, I, q. 47, a. 2 ad 1.

que parece ser inconducente ó aun dañoso dentro de cierto terreno, tiene la mayor importancia para el todo [1].

Mirando de este modo al todo, se comprenden no solamente imperfecciones relativas, sino aquellas colisiones hostiles en que abunda el universo. ¿Cómo fuera imaginable que tanta diversidad de cosas se desenvolviese prósperamente sin ese choque continuo de los intereses particulares? Basta recordar lo mucho que el hombre debe, para el desenvolvimiento de su inteligencia y carácter, á esa limitación misma de su existencia y á los que llama sus "enemigos,. Semejantes colisiones, empero, no son concebibles sin que muchos sucumban en ellas.

Idea genuinamente aristotélica es esta que vemos ahí empleada para resolver nuestra cuestión. Haciéndola suya, Santo Tomás no teme afirmar que el mundo actual, tal como es, es enteramente perfecto, *considerado en sí mismo* [2]; por lo cual Dios podía crear otro mundo mejor, mas no hacer mejor *este* mundo. El Criador del mundo ha determinado con libérrima resolución de su voluntad en qué grado manifestaría su perfección; este grado no es el más alto ni hubiera podido serlo: por esto es erróneo el *optimismo absoluto*. Pero una vez determinado y fijado aquel grado por Dios con libérrima resolución de su voluntad, ha sido realizado del modo más perfecto posible; lo cual justifica cierto *optimismo relativo*. Si un hombre discreto no omite nada para ejecutar la obra que proyecta conforme en todo á sus ideas, ¡con cuánta más razón procederá así la bondad y sabiduría divina! [3].

1 En el lugar de la (*Summ. theol.*, I, q. 22, a. 2), el Santo doctor se objeta á sí mismo: «Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet. Y suelta así la dificultad: «Alter de eo est qui habet curam alicujus particularis et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus cura subditur, quantum potest; sed provisor universalis *permittit* aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Quum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum».

2 «Universum suppositis istis rebus non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius.» (S. Thom. *Summ. theol.* I, q. 25, a. 6.)

3 «Quilibet artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat, sicut artifex, qui facit serram ad serandum, facit eam ex ferro, et sic curam ad acuitatem, nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia.» S. Thom.

Esta suerte de optimismo es el elemento de verdad contenido en aquellas palabras de PLATÓN, estampadas en un lugar del *Timeo*: "Dios quiso que todo fuese bueno y, en cuanto fuera posible, que nada fuese malo; por eso trajo á lo visible... del desorden al orden... A aquel que es el optimo, no fué ni será lícito jamás hacer sino lo más bello„.

Con lo dicho bastaría para apurar la explicación del mal en el mundo. Más no; aún no hemos acabado, ya que el todo no es todavía lo último y supremo, por lo cual la relación que existe entre el individuo y el todo no debe en ninguna manera constituir la piedra final de nuestras consideraciones.

No está en el bien del mundo el fin total del universo. Dios no quiere este mundo de modo *absoluto*, sino á causa de sí propio, *á causa de Dios*. Así debe ser; que si no fuese así, estarían violados el orden, el derecho, la verdad. El conjunto del mundo señala fuera de sí mismo un fin más alto á que debe servir el mundo entero. El mundo es la glorificación de la Divinidad. Penetrados de esta verdad, vemos, con luz nueva y singular, al lado de las perfecciones del mundo, las imperfecciones que no podemos negar. Si el mundo ha de indicar la infinita bondad de Dios por la magnitud de su perfección, debe demostrar por la limitación de su perfección, por sus defectos, cuán infinitamente inferior es á la Divinidad. Si el mundo nos anuncia con su riqueza y magnificencia la magnitud de su Autor, nos inculca con sus males y miserias que no debemos ver en el bien del mundo el fin supremo y absoluto del Creador; persuadímonos más bien de que el mundo entero es ante Dios como "la gota del jarro„. Cuanto hay en el mundo, nos eleva á *Dios*, así sus excelencias como sus trabajos. No solamente la grandeza y los esplendores de la creación pueden mover al espíritu reflexivo á la admiración de la majestad del Criador, sino aun las pavorosas tinieblas de la existencia le llenan de religioso temor, diciéndose uno á sí mismo, á vista de la magnitud de los males é infortunios: ¡Qué grande debe de ser, á qué altura sobre el mundo debe de estar Aquél que no tiene por qué hacer caso de tamaños males!

Una mirada reflexiva á *Dios* nos ofrece la más profunda y satisfactoria solución del arcano "del mal„. En él se explica aun el más sensible de los males, la desgracia eterna de los despreciadores de la voluntad divina. Si bien se considera, con justicia, como remate y corona de toda la creación visible, el hombre no existe absolutamente á causa de sí mismo, de su perfección, de su propia felicidad. Una distancia infinita aleja al hombre de Dios. Dios, que lo hace todo por el hombre, amándole con amor desinteresado, no es conmovido por la suerte del orgulloso que se precipita en el abismo de la infamia y del tormento para proclamar con sus alaridos desde sus profundidades la justicia de Dios. El hombre que quiere ser feliz, se somete á la voluntad de Dios, con libre determinación de su albedrío. Si prefiere renunciar á su dicha, resistiendo á la voluntad de su Criador, no hay tampoco mal para éste, toda vez que la rebelión y la desgracia del réprobo no impiden al mundo cumplir su último fin, más que á la marcha estrepitosa del tren la muerte del gusanillo aplastado bajo las pesadas ruedas de la locomotora.

Aplicando el criterio que acabamos de establecer, no podemos menos de convencernos de que Dios no debe alejar de su obra, á causa de su santidad, sabiduría y bondad, sino aquel mal que sea contrario á la *perfección* de Dios, que es el verdadero fin supremo del mundo, y que *debe* serlo segun el orden, con necesidad férrea, ó si se quiere, con necesidad cruel. Por esta razón, males y defectos son permitidos en cuanto dejan intacto ese fin supremo. Una voluntad y acción enderezadas á producir lo que es torpe ó malo, no pueden ser jamás sabias ni buenas. No hay creación imaginable que no tenga un fin, ó que tenga un fin malo. Para que haya *fin*, y, de consiguiente, *orden* en la creación; para que haya en él un fin *santo* y un orden *moral*, Dios no puede prescindir de otorgar á toda criatura una perfección correspondiente al lugar que ocupa en la escala de las cosas creadas. Cierto, la perfección de la sabiduría divina exige que Dios siga sus eternos principios en todas y cada una de sus obras, constituyendo al mundo de suerte que cada una de sus partes sirva á aquel santo fin y no á otro alguno, y de modo que este fin sea perfectamente conseguido. Mas todo esto no excluye que el mundo contenga ciertos males. Sin embargo, aún creemos deber decir algunas palabras para prevenir una mala inteligencia.

Aunque es verdad que en la consideración de la voluntad divina debe hallarse la razón que nos explique la existencia del mal, debe mantenerse estrictamente que el mal no puede ser *objeto directo* de la voluntad divina. El mal, en sí considerado, no puede ser nunca objeto de ninguna voluntad; solamente puede ser querido por modo indirecto, esto es, ser permitido á causa de un bien anejo á este mal. Existe, pues, el mal porque Dios lo ha permitido; mas no existe porque sea consecuencia de la perfección limitada de las criaturas. *Alguna* limitación es *esencial* á todo mundo creado, ya que un mundo de perfección ilimitada, infinita, envuelve una contradicción, según ya digimos. Pero no existiría *esta* limitación si Dios no hubiese querido precisamente *este* mundo, aunque, hablando absolutamente, hubiera podido hacer otro mundo más perfecto. No deja, pues, de ser verdad que el

mal anejo á este mundo no existiría si Dios no lo hubiese permitido.

La escuela antigua no ha omitido abondar en esta *permisión divina*, enseñándonos que tiene su razón en la *libertad* divina por un lado, y en la sabiduría y bondad divinas por otro; en aquélla, porque Dios no está obligado á alejar todo mal de su creación, y en éstas, porque, aun para el orden actual del mundo, el mal toma cierta importancia de los bienes que en cierto sentido brotan de él.

704. Sin embargo, al decir que el mal tiene para la perfección del mundo una importancia semejante á la que la sombra tiene en un cuadro, ó á la de las pausas para el efecto total de una sinfonía, no pensamos en ninguna manera poner en duda la verdad del trivial proverbio, que todo símil claudica. Resalta el lado por donde cojea particularmente cuando se intenta aplicar la mencionada comparación al *mal moral*. Conociendo la importancia de la sombra, el pintor procura darle en su cuadro un lugar tan apropiado como aquel otro donde hace brillar los rayos del sol. No sucede así con el mal, ni mucho menos con el mal moral. En cuanto mal, el mal no puede ser jamás objeto directo de la voluntad, sino que solamente por modo mediato Dios puede quererlo, mirando al bien que sabrá sacar del mal. Dios puede mandar á un hombre males físicos, por ejemplo, una enfermedad, con el fin de procurarle bienes mayores ó alejar de él mayores males. El mal ético, empero, no puede siquiera indirectamente ser querido por Dios. No podría, por ejemplo, la divina Providencia poner á un hombre en peligros especiales *á fin de* que peque y, después de pecar, para que una saludable conciencia de su culpa le libre de su orgullo, preparándole á un grado más alto de virtud. Jamás podría Dios hacer de algún modo que hubiera pecados, *á fin de* que no faltasen quienes, sufriendo las penas eternas, glorificaran su inexorable justicia, ó *á fin de* que el gran cuadro del universo no careciera de las sombras debidas [1]. En cuanto al mal moral, Dios se ha *negativamente* nada más, ó si se quiere *pasivamente*, Dios no impide el pecado.

Mas ¿no hubiera Dios *podido* impedir el pecado? Y si lo pudo, ¿por qué no lo hizo?

A tal pregunta se ha contestado á menudo que el pecado es dado esencialmente con la libertad de albedrío, la cual es un bien tan insigne, que Dios no hubiera podido privar de él al hombre solamente para impedir el mal moral.

Es cierto que el mal moral no puede tener su razón próxima

[1] Véase al Cardenal Franzelin, *Tractatus de Deo uno*, Roma 1876, pág. 501.

sino en seres que poseen el poder tremendo de rebelarse contra la voluntad divina. Si Dios no hubiera hecho criaturas dotadas de libre albedrío, no se daría el pecado. Pero no es cierto que el pecado, en cuanto *hecho*, vaya forzosamente ligado á la libertad de albedrío de ciertas criaturas. ¿Quién pudiera dudar de que Dios, Todopoderoso y sapientísimo, no dispone de suficientes medios para infundir horror al mal moral al espíritu más rebelde? Si hubiera *querido*, Dios hubiera podido impedir el mal. Y ¿por qué no lo quiso? Así como el imán vuelve siempre al polo del Norte, los pensadores cristianos, puestos delante de semejantes problemas, vuelven siempre á la idea de la bondad divina. Dios no ha impedido el pecado, únicamente porque en su poder estaba sacar el bien aun del pecado [1]. "Que nadie sostenga, dice el P. Weiss, interpretando ingeniosamente la idea de San Agustín, que la disonancia, la fealdad, contribuya ó sea indispensable á la belleza, ni que, por tanto, el mal, en cuanto mal, sea un elemento esencial de la perfección del mundo. Más cierto es que un maestro prudente sabe emplear aun las disonancias para favorecer sus intentos, y que los obstáculos que sobrevienen, hacen más patentes el poder y la prudencia de aquel que dirige las cosas. La longanimidad, el amor y la omnipotencia de Dios no necesitan del pecado para glorificarse ante los hombres. No obstante, estas cualidades resplandecen á nuestros ojos con nuevo brillo si le vemos triunfar inconmovibles de toda insurrección del mal. La dulce estrella del mar no se vuelve más obscura ni más brillante por las tempestades que durante algunos días la substraen á la vista del nauta; pero más cara que antes aparece á los ojos de los angustiados marineros cuando por fin rompe victoriosa el tupido velo de las nubes. A mayor altura que los astros, Dios está por encima de las tempestades del pecado. Él no tiene necesidad del pecador. Nada le aprovecha el mal; nada le tocan sus furores impotentes. Cuanto más se revuelve y agita rabioso el pecador, cuanto más espuma escupe contra el cielo, cuanto más se estremece la tierra bajo sus violentas embestidas, tanto más se dispersan sus olas embravecidas, volviendo anonadadas á caer sobre sí mismas. Después de toda suerte de tempestades, la fuerza de Dios resplandece más que nunca. Entonces mismo, cuando el mundo cree haberse librado para siempre del imperio de Dios, aparece Dios en medio de él revestido de mayor magnificencia y poder. Ninguna perfidia pudo vencer su lealtad; ninguna impureza enturbiar su belleza [2]."

[1] "Neque enim omnipotens Deus, cui summa est potestas, quam summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo." S. Augustin., *Enchir.*, cap. XI.

[2] *Humanidad y humanismo*, Friburgo, 1879, pág. 632.

No habría, pues, permitido Dios el mal, si no hubiese estado en su poder hacer que aun el mal sirva al bien; y repetimos que no se trata de una permisión *positiva*, ni menos de un querer, sea directo ó indirecto, sino de una permisión negativa, permisión que no impide. Por lo mismo que Dios no ha impedido el pecado, muchas perfecciones divinas, y en particular la misericordia de Dios, que no niega su gracia ni siquiera al pecador, brillan con hermosa luz, y por lo mismo que Dios no ha impedido el pecado en algunos hombres, han llegado estos á gran santidad.

Mas para apreciar el pensamiento que acabamos de exponer, según todo su contenido, no debemos dejar ni un momento de recordar que el bien de la criatura no puede ser el objeto primario de la voluntad divina. La voluntad de Dios no puede ser imperfecta, sino debe quererlo todo conforme es justo, conforme al orden al cual está ligada. Como quiera, pues, que lo divino, esto es, aquello que está directamente relacionado con Dios, es siempre y objetivamente más sublime que lo que no atañe sino á las criaturas, el honor de Dios está de por sí infinitamente por encima del bien de aquéllas. De aquí que el Infinito deba quererse á sí mismo sobre todas las cosas. El amor de su propia perfección es la razón más profunda de que la derrame, por decirlo así, por amor sobre las criaturas. El bien de la criatura no es, por tanto, el fin absolutamente más alto y más vasto de Dios, manifestado fuera de sí mismo, sino ese fin es la gloria de Dios. Por esta razón es lícito afirmar que Dios hubiera impedido el pecado con seguridad, si aun el pecado no debiese servir á los más altos y más importantes designios de Dios, que tienden á la glorificación de las perfecciones divinas. Para quien peca, el pecado es el mal más horrible; pero él se tiene la culpa. Dios no puede subordinar lo absoluto de su esencia al bien de la criatura, antes desea sobre todas las cosas la gloria que le es debida. En verdad, es un rasgo sublime de la grandeza y señorío de Dios, que aun un mundo plagado de defectos, una criatura que se rebela contra Dios, no sólo no es capaz de desbaratar las resoluciones divinas, sino que hasta contribuye á realizarlas. San Agustín recuerda que tiene la más viva conciencia de su omnímodo poder aquél que puede confiar la ejecución de sus proyectos, no ya á siervos sumisos, sino á varones libres y dueños de resistir á su voluntad. "La más evidente prueba de la soberanía de Dios es ésta: deja á la libre voluntad de las criaturas el poder de levantarse criminalmente contra sus designios, lo cual no puede consentir sino Aquél que tiene poder bastante para volver el mal en bien, y hacer que los obstáculos mismos promuevan sus fines [1]„ Satanás mismo tiene

[1] *Enchiridion*, III, XI: 96, 100.

que servir á Dios. "Así como Dios es criador justísimo de naturalezas buenas, así es también ordenador tan sumamente justo de voluntades malas, que si estas emplean mal sus naturalezas buenas, él mismo utiliza para el bien las malas voluntades... Ya entonces, cuando creó bueno al espíritu, proveyó de los medios á propósito para utilizarlo cuando se volviese malo.„

¿Por qué, pues, volvemos á preguntar, no ha impedido Dios lo malo? Resumiendo nuestras reflexiones, obtenemos una respuesta triple.

1.° Porque nada le tenía obligado á impedirlo.

2.° Porque su bondad sabía aprovechar el mal para lograr el bien.

3.° Porque la creación no existe en primer lugar para las criaturas, sino para Dios.

De esta suerte pues, aun la miseria, cuyas olas nos cercan de todos lados y en las formas más variadas, enseña con la mayor decisión á quien quiera reflexionar, que el mundo no lleva en sí mismo su fin supremo, que no es lo único ni lo más alto en el imperio del ser, sino que debe haber otro ser más alto, en cuya comparación este mundo no significa nada. Nuestro norte será, por lo tanto, en esta cuestión del mal esta idea, que ya llevamos expresada: El mundo nos conduce á Dios, así con sus imperfecciones como con sus perfecciones.

705. Al principio de estas consideraciones dijimos, que respecto de la Providencia divina dos cosas, el mal que reina en el mundo, y el milagro, podían suscitar algunas dudas. Removida pues la primera de estas piedras de escándalo, ¿qué juzgamos del *milagro*?

El gran interés que esta pregunta excita seguramente, corresponde á la excepcional importancia que el milagro reclama en el orden cristiano de la salud. Muchos hay á quienes choca particularmente el milagro, y David Federico Strauss no fué el primero que hizo de la negación del milagro el punto de partida de violentos ataques al Cristianismo entero.

Ludovico Feuerbach se expresa en estos términos en la disertación que ha escrito sobre el milagro: "La idea que está en el fondo del concepto del milagro, es esta idea vulgar: las leyes de la naturaleza han sido dadas por Dios, así como un Rey otorga una constitución: lo que da, es dueño de quitarlo cuando le place. Hoy el agua moja, y quizá mañana seca lo mojado; hoy el sol se mueve, quizá mañana queda parado; el movimiento, así como el reposo, no son más que la voluntad mudable del Señor. Cuando, por ejemplo, voy al pozo por agua para limpiar mi ropa, no puedo saber de seguro si lo que veo aquí, creyéndolo agua, es realmente agua, ni si

tal vez mi ropa se volverá en ella roja como la sangre, ó blanca como la nieve; pues la virtud mirífica puede adrede fingir un *quid pro quo*, á fin de que ya no me fíe de mi saber y poder, sino que me mantenga siempre en el sentimiento de dependencia de la voluntad mirífica del Todopoderoso. Cuando oigo hablar á un asno como el de Balaam, no sé ya si soy un asno, ó si el asno es un hombre [1].

No transcribimos este párrafo para juzgarlo; otros juzgarán si, en efecto, el célebre filósofo podía ser inducido tan fácilmente á confundirse con el gracioso cuadrúpedo que menciona. Apuntámoslo solamente, porque semejantes palabras son una muestra de la sin igual osadía con que los hombres de la ciencia descristianizada adulteran la verdad que tratan de combatir. Así lo hacen todos hasta el día de hoy. No ha poco, JULIO DUBOC, que tanto gusto tuvo en hacer alarde de su ateísmo, escribió lo que sigue: "Protestamos contra la reacción que pretende hacernos recaer en la fe en milagros, por la misma razón y con el mismo derecho con que nos defendemos contra los que intentan volver á imponernos el yugo del absolutismo, del régimen de gustos individuales, de la anarquía. Porque el milagro es la ausencia de leyes, y por lo mismo significa la derogación de toda ciencia en sus principios y en cuanto la ciencia tiene por ministerio vital el averiguar la marcha legal de los sucesos [2]." Semejantes palabras sirven para orientar el juicio; pero no ofrecen punto alguno por donde se pueda empezar la discusión científica.

JUAN TYNDALL se ha ocupado con más detenimiento en la cuestión del milagro. Este insigne físico se vió empeñado, algunos años hace, en una controversia harto viva con un sabio cristiano y creyente [3], que le obligó á manifestar su opinión acerca de los milagros y del efecto de las rogativas. En esta ocasión dijo: "Si me preguntáis quién querrá refrenar las manifestaciones de la fuerza del Todopoderoso, contestaréle diciendo: no lo sé. Si me decís que al autor y constructor del Universo no le puede impedir nadie que pare la rotación de la tierra cuando le plazca, ó convertirse en un bosque ardiendo, no tengo nada que replicarle; no voto ni por vos ni contra vos: pues esa es una materia sobre la cual nada sé [4]." De buen grado supondremos que el célebre sabio ha querido hablar así públicamente como representante de su ciencia, para decir que la cuestión de la posibilidad de los milagros está fuera

1 Obras, I, pág. 7.
2 *El optimismo*, pág. 41.
3 Véase el núm. 164.
4 *Fragmentos*, pág. 57ª.

de la esfera del físico en cuanto tal. Tomando sus palabras en este sentido, debemos aceptarlas sin reserva, y ningún hombre discreto escatimará sus aplausos á la sabia modestia con la cual TYNDALL confiesa que ignora.

Mas no nos será ya posible juzgar así, en cuanto salgamos del dominio de la física sometiendo á nuestras reflexiones la naturaleza intrínseca, la esencia de los sucesos naturales.

Entonces surge primero la cuestión de si la inmutabilidad de las leyes naturales es tal, que desde luego sea tan imposible admitir una restricción excepcional de ninguna de ellas, como hablar de un círculo cuadrilátero ó de un cuadrángulo redondo.

Respondemos decididamente: ¡No! y para motivar nuestra decisión, no tenemos sino repetir con otros términos lo que arriba hemos dicho acerca de la índole de la legislación natural.

Quien quiera que no encierre su entendimiento en los estrechos límites de la experiencia sensible, sino antes afloje las riendas del pensamiento como es debido, no tendrá dificultad en conocer que la perpetuidad del vigor de las leyes naturales requiere cuatro cosas: 1.ª las nociones y tesis de la Metafísica, y especialmente el principio de causalidad en su valor universal, según el cual toda causa en acción es seguida de su efecto respectivo (núm. 18); 2.ª la continuidad de aquella influencia á la cual todo ser creado debe su existencia y actividad (números 696 y 697); 3.ª el hecho de que la naturaleza cuida de establecer determinadas condiciones, que se cumplen en determinadas circunstancias, de suerte que se produzcan regularmente efectos determinados (números 668 y siguientes); 4.ª la ausencia de toda causa que pueda sobrevenir impidiendo el efecto ordinario. De estos cuatro elementos se compone la legalidad natural conforme á la cual solemos esperar ciertos efectos. Si buscamos aquí una necesidad lógica, matemática, absolutamente invariable, según su naturaleza, no la encontramos sino en el primero de estos elementos, el metafísico, y en particular en el de la ley de causalidad absolutamente valedera. Porque una vez que empieza á obrar la causa plena y adecuada correspondiente á algún efecto, debemos esperar el efecto con la misma seguridad inconmovible con que esperamos un resultado cierto de un problema matemático bien planteado. Mas ¿qué nos autoriza á afirmar que con la misma necesidad matemática *se ha planteado* el orden de causas conforme al cual se sigue el efecto respectivo de la causa en acción, toda vez que el modo de plantearlo depende de las otras tres condiciones antes enumeradas?

Atendiendo á la verdad de la creación del mundo por Dios, debemos decir con SANTO TOMÁS: "Así como nuestra alma mueve y guía al cuerpo, Dios mueve y dirige el curso de la naturaleza

como causa primera y suprema y motor primero del mundo; como quiera que su libre voluntad ha establecido este orden de las cosas naturales, no tiene ligado ni apurado su poder en la creación de manera que no pueda producir efectos de otro modo y fuera del curso natural de las cosas por la acción de las causas medias inmediatamente y por la plenitud de su poder [1]. Por esta razón, hasta el impío ROUSSEAU llama "impío al que se pregunte si Dios puede, en efecto, obrar milagros; haríase demasiado honor á quien niega esta pregunta, imponiéndole castigo; mejor sería mandarle á la casa de locos; mas ¿quién ha negado jamás que Dios puede obrar milagros?" [2]. Y el buen M. CLAUDIUS tiene razón en decir: "No voy á discutir con los sabios si la oración de un alma conmovida vale y puede efectuar algo, ó si el *nexus rerum* no lo permite; respeto como se debe el *nexus rerum*, pero no puedo menos de pensar en SANSÓN, que dejó intacto el *nexus* de las fuerzas, llevando, como sabe todo el mundo, toda la puerta á la montaña; en suma, creo que el ciervo no clama en vano por agua fresca, con tal que uno pida bien y con buena disposición de ánimo" [3]. Dice ARAGO en el mismo sentido: "*Celui qui en dehors des mathématiques pures prononce le mot impossible, manque de prudence*".

Tan ciertamente, pues, como el entendimiento sano de todo hombre comprende algo más que la física experimental y el cálculo físico, así conoce que las leyes naturales no son *absolutamente* invariables, según su esencia intrínseca. Merece notarse que los representantes del superficial materialismo condescienden en aceptar la teoría de la variabilidad de las leyes naturales, cuales constan hoy día ante la ciencia, siempre que conviene á las ideas que defienden. Conocemos, por ejemplo, con toda exactitud las influencias telúricas y atmosféricas sobre los seres organizados; sabemos cómo éstos corresponden á la acción del calor, de la electricidad, de la densidad ó enrarecimiento del aire, y que perecen cuando semejantes influjos han alcanzado cierta intensidad; podemos demostrar científicamente que estas y otras circunstancias parecidas no dejan de contribuir de modo accesorio al origen de la vida orgánica, pero no bastan jamás, por su naturaleza, á producir la estructura de las plantas y animales. No obstante, y á pesar de todas las leyes naturales, aquellos sabios sostienen que en otro tiempo esos factores, suficientemente acrecentados, han hecho nacer organismos en substancias meramente inorgánicas, con lo

[1] *Summa contra gent.*, l. III, cap. XCIX.
[2] *Lettre III, de la Montagne.*
[3] *Wandsbecker Bote*, parte III, pág. 83.

cual reconocen explícitamente que el curso de la naturaleza, cual hoy día es observado y fijado por la ciencia, no ofrece al espíritu humano nada que, según su esencia, no pueda ser de otro modo.

Pregúntase ahora si Dios no puede obrar algún milagro interviniendo en la marcha ordinaria de la naturaleza.

Cuando pedimos á TYNDALL su dictámen acerca de la cuestión así planteada, nos sorprenderá ver cómo este sabio físico, que ostenta de ordinario la más humilde reserva en frente de todas las cosas suprasensibles, sabe de repente y con seguridad, que discutir el problema del dominio omnímodo de Dios, el Todopoderoso, en la naturaleza vale tanto como preguntar: "¿Es capaz *mi imaginativa* de representarse un ser que pueda ó quiera hacer esto ó aquello?" "No voy á discutir vuestra competencia, dice á su adversario creyente; con auxilio de la fuerza imaginativa mitológica, vos podéis idear un ser que pueda realizar todo lo que es dable pensar; teneis razón en decir que la ciencia no puede nada en frente de esa fuerza" [1]. ¿No es esta otra prueba de que hombres contados entre las primeras *celebridades* en su ramo, son capaces de revelar una inconcebible torpeza intelectual en cualquiera otra cuestión?

106. Pero vamos al grano. Para hallar una solución al problema que acabamos de plantear, no basta establecer una *absoluta* variabilidad ó más bien *derogabilidad* de las leyes naturales. Pues podría ser, que si bien por parte de la *lógica* nada se opusiera á que Dios hiciese por una vez una excepción á una ley natural, la marcha ordinaria del mundo mostrase lo imposible de semejante intervención en el desarrollo regular de los sucesos. Es preciso, pues, abordar la cuestión ulterior de si tal vez una imposibilidad *relativa* ó física levante obstáculos al milagro, ó expresándolo en otros términos, si el orden de la naturaleza, cual actualmente y de hecho existe, se torna en desorden á cada alteración ó excepción, haciéndose imposible toda alteración *mientras se presuponga la permanencia de la constitución actual del mundo*, cuestión análoga á la que se suscitase recelando que todo el orden jurídico se volviera ilusorio si se reservase el derecho de indulto al jefe soberano del Estado. Encontrámonos ya en terreno familiar á TYNDALL, donde cree poder decidir la controversia con todo el peso de su autoridad de investigador á favor de la invariabilidad de las leyes naturales.

El sabio inglés ha sabido procurarse en esta controversia una posición sumamente favorable, haciendo creer que sus adversarios tienen la naturaleza por *absolutamente* variable y depen-

[1] *Loc. cit.*, pág. 579.

diente, aunque de modo indirecto, pero regular, de la conducta moral de los hombres. Dice que el labrador tirolés, y como éste todo cristiano creyente, supone "que la naturaleza, en vez de marchar de la causa al efecto en ritmo perpetuo y continuo, puede sufrir indirectamente la influencia de la libre voluntad humana; que la voluntad del hombre es impotente, sin duda, para influir *directamente* sobre los fenómenos de la naturaleza, pero es, por decirlo así, la liberación que por medio del propio acto libre quita las cadenas al poder divino; en este sentido, pues, y en esta extensión, el hombre domina en la naturaleza„ [1].

No hace falta ser TYNDALL, ni siéndolo citar las palabras del Señor: "Hace salir su sol sobre los justos é injustos, y envía su lluvia sobre buenos y malos„ [2], para mostrar que el orden de los sucesos naturales no recibe *normalmente* la influencia de causas religiosas ó morales. El gran investigador no parece tener en la misma escala la facultad de reproducir fácilmente la opinión de cristianos creyentes, que la de aderezar al gusto del vulgo las conclusiones de la física. Debiera haber advertido que la fe de los cristianos insiste únicamente en que las ordinarias leyes naturales pueden sufrir la influencia *extraordinaria* de causas religiosas ó morales, mediante la intervención de la omnipotencia divina, de suerte, pues, que semejante influencia guarde siempre el carácter de excepción de la marcha normal de las cosas. Así TYNDALL se presenta, mal que le pese, á los ojos de todo cristiano capaz de reflexionar, como empeñado en un combate contra molinos de viento, teniendo que oir de parte de los cristianos el cargo de que ha tergiversado su idea para decir que la ha refutado.

107. ¿Tiene la ciencia natural alguna objeción seria que levantar contra la convicción cristiana, tal como acaba de indicarse? Queda en el uso de la palabra el Sr. TYNDALL.

Cuenta el celebrado físico, que encontró pocos años ha, al pie del ventisquero de que nace el Ródano, á un sacerdote católico que había subido al monte para bendecir las montañas; año por año, los que tienen por oficio interceder, imploran allí al Omnipotente para que disponga su plan meteorológico de manera que los habitantes de aquel valle hallen en las montañas abrigo y pasto para sus rebaños; TYNDALL opina que el clérigo á quien vió echar la bendición, habría, sin duda, hecho bien en no rogar al Todopoderoso abriese una nueva salida al río, ni que lo llevase monte arriba por el puerto de Grimsell al valle de Hasli hacia Brienz, aunque una variación del curso del Ródano habría acarreado ventajas in-

[1] *Loc. cit.*, pág. 54.
[2] *Loc. cit.*, pág. 45.

calculables á los habitantes de aquel valle, pero ésto lo consideraría él como un "milagro„. El naturalista protestante, ó más bien incrédulo, adultera la intención de aquel presbítero católico interpretando su acto y oración como si hubiera querido "pedir al Creador, no un milagro, sino algo que, según su juicio (el del sacerdote), estaba dentro de los límites de lo posible y natural„. De igual modo se siente movido á mofarse de un sacerdote tirolés que ofreció á Dios sobre el hielo el sacrificio incruento de su hijo para que se dignase impedir la ruptura del dique de un ventisquero. Sin duda, que todo sacerdote católico es estúpido como un leño, era seguro, como un dogma definido, para el eminente físico; porque si no, un investigador tan circunspecto no habría abusado del papel para escribir este inmortal absurdo: "El pobre hombre no esperaba ciertamente que el hielo se volviese diamante, ni que su plegaria lo consolidase hasta el punto de poder resistir á la presión del agua, ni mucho menos se aprestaba á ver el torrente tornar á su punto de partida, ó sea un milagro que librase á sus feligreses de la inundación: pero más allá de los límites de sus conocimientos había una región donde la lluvia es causada de un modo *que él ignora;* no pretendía que Dios obrase un milagro para él; mas creía firmemente *que las cosas podrían ser arregladas en aquel país de nubes* sin ningún milagro, de suerte que el río que amenazaba á su parroquia, no saliese de su cauce ordinario. Ambos sacerdotes juzgaban de lo que no entendían, conforme á sus necesidades y deseos, dejando obrar su imaginativa, desembarazada de toda influencia que pudiera ejercer sobre ella el conocimiento de las leyes de la naturaleza„.

TYNDALL distingue las mutaciones de la naturaleza según el grado: á las pequeñas, ó sea á las que tienen lugar sin violación *flagrante* de las leyes naturales, les deja el nombre de "disposiciones especiales de la Providencia„, ó "favores concedidos á la oración„, y llama "milagros„ á las grandes, á las que ostentan el carácter evidente y palpable de excepciones positivas de las leyes de la naturaleza. Pase la distinción. ¿Cuál es, pues, el dictamen del insigne naturalista respecto de esas disposiciones de la Providencia y de esos milagros? "Soy de opinión, dice, que la ciencia no es actualmente capaz de mostrar que el presbítero tirolés ó su colega en el valle del Ródano pedían un imposible al pedir á Dios buen tiempo; sin embargo, la ciencia puede, sí, demostrar lo deficiente de un conocimiento de la naturaleza que limita sus oraciones al dominio estrecho de las disposiciones especiales de la Providencia, y evita la frecuencia de las oraciones no oídas, enseñando que á menudo pedimos un milagro cuando no lo intentamos; igualmente enseña que ningún acto piadoso de humillación individual ó na-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cional puede atraer sobre una campiña un solo chaparrón, ni dirigir hacia ella un solo rayo de sol, sin presuponer tamaña perturbación de las leyes naturales, cual sería, por ejemplo, que el río San Lorenzo corriese hacia atrás y encima de las cataratas del Niágara, ó que un eclipse de sol durase más que el tiempo natural [1].

"Hemos cesado, dice TYNDALL, de reconciliar los poderes de la naturaleza; aun hemos cesado de pedir á Dios cosas que se hallan en contradicción manifiesta con las leyes naturales [2]." Creeremos á TYNDALL, sin discutirlo, cuando dice que esa limitación de las oraciones al "estrecho" dominio de las "disposiciones especiales" de la Providencia es un hecho entre los protestantes; mas *yerra* en afirmar, sin más examen, que los católicos guardamos esos mismos límites, siquiera no neguemos tampoco que en los más casos, aun el católico que ruega á Dios, no mira sino á lo que TYNDALL llama "disposiciones especiales". Sin embargo, esto no tiene su razón en un conocimiento deficiente de la naturaleza, puesto que ningún católico, con tal que sepa su Catecismo, ignora que para que Dios, oyendo su ruego, disponga algo especialmente en su favor, se necesita una intervención sobrenatural de Dios en la evolución ordinaria de los sucesos, de la misma suerte que para el milagro de Josué. Pero ello es que las "disposiciones especiales" bastan *ordinariamente* á remediar las humanas necesidades. Por esta razón, y no por otra ninguna, sería una sinrazón insigne salirse en la oración *ordinaria* del estrecho dominio de la disposición especial de la Providencia. ¿O cree quizá TYNDALL que el mundo es la gran tienda de un Dios saltimbanquis? Pues en tal caso no es maravilla que le pase como á Herodes, que también pidió indebidamente *piezas de sensación*. En cuanto á la estrechez de aquel dominio, tranquilícese el gran naturalista: que tan estrecho es como el vasto mundo. Abra cualquier biografía de algún santo, y hallará que entre los católicos se pide á Dios aun *milagros* cuando una intervención *manifiesta* de Dios es del caso. Luego si TYNDALL pretendiese impedir que Dios no oiga nuestros ruegos, enseñándonos que, sin querer, le pedimos milagros, indefectiblemente se expondrá al riesgo de que todo católico cristiano que sabe rogar á Dios, le interrumpa, preguntándole: ¿Pero, vos, Señor, estáis en vuestro juicio?

Además, no podemos, mal que nos pese, abstenernos de hacer una observación, quizá del todo insignificante en sí, y es que nos parece un poco hiperbólico el que TYNDALL equipare el proporcionar á una campiña el beneficio de un chaparrón ó de un día de sol, á que el San Lorenzo corra monte arriba, ó á un eclipse esta-

[1] *Loc. cit.*, pág. 42.
[2] *Loc. cit.*, pág. 38.

cionado. ¿Acaso TYNDALL no ha tomado todavía una ducha ó hecho experimentos ópticos con rayos de sol? Pues podemos dar la seguridad de que, si lo ha hecho alguna vez, en el continente no hemos observado que de ello se resintiese el orden de la naturaleza. ¿Por qué, pues, temer que la naturaleza se derrumbase si Dios imprimiera otra dirección á algunas gotitas de lluvia ó á algunos rayos de sol?

708. Mas volvamos á la cuestión principal. TYNDALL tiene por imposible que alguna oración sea oída, pues que no sería esto posible sin un milagro oculto. "El principio de la conservación de la fuerza, según el cual no puede manifestarse en la naturaleza ninguna fuerza sin el gasto de alguna fuerza equivalente, —siendo tan afines entre sí las fuerzas naturales, que pueden convertirse la una en la otra, pero no se crea ninguna otra fuerza natural— este principio nos enseña que el viento del Sur que sopla sobre la cima del Matterhorn, obedece á leyes no menos firmes que la tierra en su revolución anual alrededor del sol, y que la conversión de la humedad en nubes está sujeta á la misma necesidad con que se suceden las estaciones del año. Debería, pues, considerarse como milagroso, así el disiparse la más ligera niebla por disposición especial del Altísimo, como el que el Ródano corriese valle arriba por encima de los abismos de la Grimsel, hacia los valles de Hasli y Brienz [1]."

"Reconociendo, pues, que la oración puede causar mutaciones en la naturaleza, de que formamos parte, se sigue con necesidad que las leyes naturales dependen en mayor ó menor escala de la voluntad humana, y ninguna conclusión fundada en la permanencia de estas leyes podrá inspirarnos confianza [2]."

Luego, expresándolo en pocas palabras, la ley de la conservación de la fuerza no admite ninguna excepción ni en las cosas pequeñas ni en las grandes. Puede dudarse de que el ingenioso naturalista se haya dado cuenta de los absurdos á que conduce esa idea, desarrollada de modo consecuente. Según ella, no debe mandar por el médico cuando se ponga malo, pues que, teniendo toda enfermedad su curso conforme á las leyes invariables de la naturaleza, si alguien interviniese en él con libre resolución de su voluntad, tal vez todo el sistema planetario podría salirse de sus quicios. Por ventura TYNDALL nos replicará que el médico influye sobre la crisis *de conformidad con* las leyes de la naturaleza y aplicando el principio de la conservación de la fuerza. Pero ento

[1] *Loc. cit.*, pág. 72.
[2] *Loc. cit.*, pág. 43.

ces las leyes de la naturaleza, inclusa la de la conservación de la fuerza, consienten con que se obre *desde fuera* sobre ellas *dirigiéndolas* de diversos modos, sin que se turbe la máquina del mundo; antes semejante dirección recíproca, sobre todo cuando es ejercida por fuerzas superiores sobre otras inferiores, parece ser un factor muy importante *dentro de* este orden del mundo [1]. Y de esta regla universal, regla que se manifiesta en toda la naturaleza y en fenómenos sin cuento, ¿ha de ser una excepción Dios, el Ser supremo, la razón primordial de todo ser? Todo constructor de máquinas, y todo químico, y hasta todo labrador, puede torcer con arte y sin arte el proceso de las leyes actuales, sin perjudicar á la existencia del todo; y solamente al Omnipotente y Sapientísimo le habrá de oponer todo átomo una resistencia invencible! Parécenos que Santo Tomás, á quien Tyndall cuenta entre los "nobles salvajes, con todos los hombres "ilustrados, de los siglos pasados, ha juzgado á la naturaleza con criterio más sabio, diciendo: "Las oraciones son oídas, no como si alterasen los designios eternos de Dios, sino porque ellas mismas son un elemento que Dios ha admitido en el plan del universo. De aquí se sigue que la fuerza de la oración puede modificar el efecto de alguna ley natural especial y secundaria, mediante la influencia del poder divino, que sobrepuja á todas las fuerzas de la naturaleza [2]„.

El principio de la conservación de la fuerza se compadece muy bien con alguna variabilidad. Una idea análoga fué ilustrada por Javier de Maistre en un caso especial. „Supongo que cada año y en cada país debe caer la misma cantidad de lluvia. En este caso la distinción de la lluvia sería, por decirlo así, la parte *flexible* de la ley. De esta suerte tenemos una regla *universal* y la posibilidad de disposiciones especiales para los que las piden [3]„. Solamente creemos que estas palabras y estos símiles dicen demasiado poco. Porque no se concibe la razón por que el Autor del mundo haya de circunscribirse á la dirección extrínseca de la naturaleza creada por Él. ¿Por qué no ha de extenderse su derecho de intervención hasta donde se extiende su influencia? ¿Por qué Aquel que ha provisto á la naturaleza de determinada cantidad de impulso y movimiento, no ha de poder disminuir ó aumentar esas fuerzas en ciertos casos, de suerte tal que no sea perturbado el orden cósmico por Él establecido? ¿Por qué Aquel que llamó á la existencia á esa aspiración fundamental que constituye la esencia íntima de toda cosa natural, y la dotó de determinadas facultades, y

1 Véase *Stimmen aus Maria-Laach*, tomo VIII, págs. 8 y siguientes.
2 *Summa contra gent*, lib. III, cap. XCVI.
3 *Veladas de San Petersburgo*. Trad. alem., tomo I, pág. 249.

la mantiene sin cesar, no ha de poder causar, en casos especiales, mutaciones aun en la naturaleza intrínseca de las cosas?

709. Y así lo podría hacer en escala muy vasta, al parecer, sin desequilibrarse la naturaleza. Examinemos, por ejemplo, aquel hecho de la parada del Sol, que Tyndall menciona con tanto desdén. A nuestro entender, poco se necesitaba para obrar aquel milagro, pues que Dios no tenía sino producir inmediatamente en aquel país el fenómeno de luz ordinariamente originado por el sol. Pero supongamos un instante que haya sido menester suspender la rotación de la tierra por un día: ¿hubiera sido posible? Tyndall dice que no. Y ¿por qué no? "La energía que se requería para aquel efecto, equivale á la fuerza de seis trillones de caballos, que trabajaran durante todo el tiempo que Josué empleó en derrotar á sus enemigos; la cantidad de fuerza así gastada sería suficiente para armar á cada individuo de un ejército mil veces más fuerte que el de Josué, de la fuerza de mil guerreros, tales como los suyos, no solamente por el par de horas necesarias para exterminar á unos cuantos ammonitas, sino por millones de años; milagro que el santo historiador ha pasado en silencio, sin duda porque nada sabía de él. Ora, pues, miremos el milagro como mera ostentación, ora lo consideremos como medio efectivo para alcanzar el fin de la destrucción de la hueste enemiga, es un lujo exagerado de fuerza y energía, que choca al hombre de ciencia„ [1]. No hemos querido amenguar ni un punto el peso de las dudas de Tyndall, y, en efecto, el lector las tendrá por formidables mientras se represente, á la manera de Tyndall, á Dios, como á un industrial tacaño que tiene que cuidar en sus producciones y empresas de no gastar ninguna fuerza de caballo sin la ganancia correspondiente. Mas para apreciar bien la dificultad suscitada, hay que poner en cuenta también el poder y la índole del que obró el milagro. Cuando calcule cuántas fuerzas de caballo existen en el universo, Tyndall hallará que en la economía de la naturaleza se hace el mismo caso de aquella fuerza de seis trillones de caballos, que la que se nota en el negocio de un millonario cuando éste da un maravedí á un mendigo.

Pero dice Tyndal: "Si fuera así, no habría ya conclusión fidedigna entre todas las que estriban en la constancia de las leyes naturales.„ Creemos que el angustiado investigador puede sosegarse; pues mientras el gobierno del mundo esté en manos de una Sabiduría infinita, las excepciones no tendrán lugar sino cuando razones graves las pidan, conservando siempre el carácter de excepciones, de modo que los lazos de las leyes del universo serán,

1 *Loc. cit.*, pág. 176.

según el adagio *Exceptio confirmat regulam*, antes estrechados que relajados [1].

210. Pero también se ha puesto en duda que el gran Autor del mundo pueda tener razones para torcer la marcha sublime de las leyes naturales por amor del hombre, miserable criatura suya. Los pensadores de la escuela antigua han indicado en abundancia semejantes razones suficientes, que aún hoy el examen más sagaz no será parte á desvirtuar. Los deseos del hombre de buena voluntad, expresados en la oración, no son desde luego imprudentes. Nadie espera que Dios altere en su favor los eternos designios de su Providencia; únicamente el que ora, quisiera obtener *de Dios* lo que pide. Ya que las oraciones tienden á alguna cosa buena, ¿el buen Dios, dador de todo lo bueno, no tendrá razón para oír la oración de sus siervos? [2] Además, de Dios procede en último origen todo movimiento hacia el bien que es hallado en cualquiera criatura; luego también es causado por Dios aquel movimiento hacia el bien que encuentra su expresión natural en la oración. Si Dios ha tenido razones para excitar el buen deseo en algún pobre pecho de algun hombre, también las tiene para dar el cumplimiento de aquel deseo. Mucho pesa aquí la circunstancia de que los seres racionales están mucho más cerca de Dios que las cosas naturales y cuerpos celestes destituídos de razón; de lo cual se sigue que las necesidades excitadas en la criatura racional deben ser mucho más eficaces que las tendencias (apetitos) naturales de las cosas ordinarias. Dios, que cuida con tanto amor de que el apetito del más pequeño escarabajo sea satisfecho de modo conveniente, ¿no estará pronto á llevar á su término los anhelos buenos de los hombres de bien? [3] Si, como no puede ser dudoso, es lícito juzgar por la perfección de las criaturas la perfección infinitamente más alta de Dios, dador de toda perfección, también la bondad de corazón que mueve á hombres buenos á corresponder según la medida de sus fuerzas á los deseos justos de sus prójimos, será un reflejo débil de aquella bondad infinita del corazón de Dios, nuestro Padre; y no erraremos en suponer que también Dios está pronto á oír las oraciones de los que todo lo esperan de Él [4]. Dios, el Señor, que se dignó crearme, se dignará también socorrerme y ayudarme.

Con todo esto, no debe olvidarse que en el orden *actual y efectivo* de las cosas, el hombre está puesto en relación tan íntima con la Divinidad, como no lo hubiera podido adivinar jamás el espíritu humano reducido á la contemplación de la naturaleza. La revelación cristiana nos da á conocer tal deferencia del amor divino, que nos debe parecer enteramente inconcebible por lo mismo que es enteramente divina, y que muestra en todo el sello de la infinidad. "Os he llamado amigos„, dice el Señor. Como amigos ó hijos suyos nos trata. Así comprendemos cuán dispuesto debe estar á cumplir nuestros deseos Aquel que nos enseñó á orar: "Él pan nuestro de cada día, dánosle hoy„.

Hallamos otras muchas consideraciones de esta suerte en las obras de los "nobles salvajes„ de la Edad Media. Bastarán, empero, las que llevamos apuntadas, pues que nos muestran casi tan poderosos los motivos que pudieron inducir á Dios á acomodar el curso de la naturaleza á los deseos de los hombres, que quisiéramos maravillarnos de que Dios no se acomode mucho más á menudo á las oraciones de los hombres, de lo que sucede al parecer. Tal pensamiento ocurrió también á SANTO TOMÁS, el cual, después de mostrar que la inmutabilidad de la Providencia divina no priva á la oración de su importancia, procura reunir en un artículo aparte las razones por las que la oración parece á menudo quedar sin efecto visible [5]; mas no vamos á reproducirlas, por no salirnos de los límites de nuestra tarea. Por igual razón debemos renunciar á exponer cómo la sabiduría divina puede tener razones para hacer que su intervención en el curso de la naturaleza sea más que una simple concesión hecha á una oración humilde, manifestándose como milagro en el sentido propio y cabal de la palabra. En breve vamos á advertir que el milagro, por lo mismo que suspende el curso normal de los sucesos naturales, es más á propósito para patentizar la soberanía de Dios en la naturaleza. Así

1 Lo demás que TYNDALL dice acerca del carácter del milagro, no merece ser refutado, pero sí atendido en cuanto muestra una vez más hasta dónde puede extraviarse el juicio de varones de primera fuerza en su ramo, no bien lo aplican á cosas ajenas á su ciencia especial. TYNDALL opina, por ejemplo, que los milagros referidos en el Nuevo Testamento podrían tener un efecto de una fuerza humana amplificada. «¿Acaso el hecho de que nadie resucitó jamás á un muerto prueba que nadie resucitará jamás á uno? Puede venir un período en que el hombre será capaz de devolver la vida á los muertos. A lo sumo, puede decirse, por tanto, que Jesús se adelantó en esto al porvenir» (*loc. cit.*, pág. 62-63.) Después dice que no se deben mirar los milagros como sello que atestigüe la verdad de una revelación divina. «Quien lo hace, no dice con Cristo: «Por sus frutos los conoceréis»; sino con otro: «Si eres el Hijo de Dios, haz que estas piedras se vuelvan pan» (*loc. cit.*, pág. 58). A la verdad, la cosa excitaría con razón la hilaridad si no fuera preciso hacer patente que descargue al insigne naturalista de la acusación de haber cometido un fraude. ¿O, por ventura, cita pasajes de la Sagrada Escritura para burlarse de ellos?

2 «Pius desiderii rationalis creaturae conveniens est ut Deus essentiali, non tantum desiderii nostra movenit immobilitatem Dei, sed ex sua bonitate procedit, ut convenienter desiderata perficiat.» (S. THOM., *Summ. contra gent.*, l. III, c. XCV.)

3 «Corpora naturalia in tantum participant de motione divina, quod naturalem boni appetitum consequuntur ex ea; et etiam appetitus imperfectiones... Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur». (S. THOM. *loc. cit.*)

4 «Hoc maxime commendabile in hominibus apparet, ut juste petentibus assensum non denegent ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat» (S. THOM., *loc. cit.*)

5 *Sum. contra gent.*, l. III, cap. XCVI.

como en un Estado la legislación entera emana del supremo poder legislativo, y, con todo, este poder soberano manifiesta su supremacía reservándose el derecho de intervenir con su gracia en la marcha de las cosas tal como ha sido prescrita por las leyes; así también Dios, el Señor, se muestra á la inteligencia del hombre como señor y razón de toda la legislación en el imperio de la naturaleza; mas hace, por decirlo así, palpable su soberanía divina, produciendo, por vía de excepción, mutaciones en la marcha natural de las cosas. Luego si Dios ha decidido en su sabiduría hacer sentir al hombre su dependencia de Él, impidiendo que alcance toda verdad por su propio entendimiento, y ofreciéndole por la *revelación* las verdades fundamentales de la vida moral (á fin de que el hombre acepte humilde la verdad de Dios); y si después, para confirmar la verdad revelada, obra milagros, nada hace que no sea muy digno del hombre y de Dios.

Porque, primero, al hacerlo atiende á la naturaleza humana. Ello es que no está en la naturaleza del hombre el ver la verdad espiritual sin ninguna mediación sensible, antes le impresiona, naturalmente, lo que percibe con sus sentidos. Así, pues, como le es natural ser conducido á Dios, Autor de la naturaleza, por los efectos sensibles que en ésta observa, igualmente le es natural conocer á Dios, Autor de la revelación, por efectos sensibles que no pueden ser reducidos á la acción de fuerzas naturales [1]. En segundo lugar, de esa suerte mira como es debido al fin ético de la revelación divina. No es el objeto de la revelación divina aterrar al hombre con el resplandor de la Majestad celestial, forzándole con cierta evidencia matemática á escuchar sumiso las verdades reveladas, en cuyo caso la ética no tendría ya la misma importancia que ahora para el hombre, y la virtud dejaría de ser cosa seria. El objeto á que tiende la revelación, exige que se guarde al hombre su libertad física y moral, de modo que pueda someterse humilde y resistirse soberbio, decidiéndose por lo uno ó por lo otro con libre albedrío. Porque la bondad de la voluntad, no la claridad de la inteligencia, ha de determinar la suerte del hombre en lo porvenir. La historia enseña cuán acertada ha sido la sabiduría divina por este respecto; véase si no la clase de hombres que vuelven la espalda á la revelación divina. En tercer lugar, por fin, el milagro asegura la posesión de la verdad que por la revelación ha de sernos comunicada.

Si Lessing (y después Hegel y muchos otros) han sostenido "que verdades históricas contingentes no pueden probar jamás

[1] S. Thom., *Summ. theol.*, I. II, q. 178, a. 1.

ninguna verdad necesaria de la razón„, están en lo cierto en cuanto una demostración intrínseca debe partir siempre de la verdad misma de que se trata; pero sería absurdo pretender negar por eso que sea posible ninguna demostración *extrínseca*.. Cuando se trata de una verdad accesible en general al entendimiento humano, la puedo reconocer, ó porque me he persuadido de ella, ó porque otros, ya persuadidos de ella, me la atestiguan. Ahora, ¿no es semejante testimonio una verdad histórica "contingente„? Cuando además se trata de verdades que—según sucede con las del Cristianismo—exceden á la inteligencia humana, no hay que hablar de que se persuada nadie de ellas por modo propio y directo, toda vez que no me pueden constar sino porque son atestiguadas por Dios; y por de pronto, debo limitarme á averiguar si tal testimonio divino existe como verdad histórica [1].

El milagro es á modo del sello fácil de conocer, con el cual Dios ha substraído á toda duda racional la legitimidad del documento de la revelación. Pero ¿no es de flacos de espíritu aceptar verdades á causa de milagros que las atestiguan? Si se llama flaqueza de espíritu la humildad y la sumisión á Dios, será así; entonces sólo el orgulloso será fuerte de espíritu. Sin embargo, según nota Solger [2], se requiere de por sí más fortaleza de espíritu para creer milagros, y no alardear de excéptico y averiguador de arcanos, que para negar, débil y cobarde, todo lo que no parece harmonizar con las reglas vulgares de la razón.

Nuestras consideraciones bastarán para demostrar que el moderno horror los á milagros, lejos de encontrar apoyo alguno en la filosofía de la naturaleza, es contrario á toda filosofía, hasta el punto de ser supersticioso. Para desacreditar el milagro, algunos han pretendido que es esencialmente imposible conocer si algún suceso es milagroso ó natural. Salta á los ojos la falta de juicio de los que tal afirman. Quien quiera que crea la existencia de un Dios personal, entendemos que deberá concederle también el poder de disponer las circunstancias de suerte que sea imposible desconocer que tal ó cual suceso es de origen sobrenatural. Pero hay otros que objetan que siendo el milagro una excepción de las leyes naturales, sería necesario, para juzgar de la índole natural ó milagrosa de algún suceso, conocer todas las leyes naturales y toda su esfera de acción; habría que ser omnisciente. ¿Luego para

[1] Quia quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea, quae dicuntur, esse à Deo, sicut quum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur.» (Thomas, *Theol.*, III, q. 43, a. 1.)

[2] *Philosophische Gespräche*, Berlin 1827.

sostener con seguridad que el homicidio voluntario es una infracción de las leyes penales, es menester saber todas las leyes penales de un Estado!

Puede ser que haya buen número de sucesos imaginables que no sepamos si están dentro ó fuera de la esfera de acción de las leyes naturales, toda vez que no nos es dado marcar, como una línea matemática, el límite que separa lo natural de lo sobrenatural. Pero ¿qué se sigue de ahí? A menudo no sé indicar en un cuadro la línea donde acaba el color encarnado y empieza el azul, lo cual no impide que en muchísimos casos toda vista sana pueda discernir con entera seguridad el color encarnado del azul. Del mismo modo hay en la realidad muchos casos en los que sé, sin temor de equivocarme, lo que no pueden las fuerzas naturales; de manera que si algo de eso acaece, afirmo con certeza que es milagro. "Es cierto, dice HETTINGER, que no sabemos determinar cuál es el poder de la fantasía sobre los cuerpos; pero sabemos con certeza que no es tanto que pueda devolver la vista al ciego ni el oído al sordo; no sabemos hasta dónde alcanza el don de la invención para transportar moles por encima de continentes y mares, sobre el aire y la tierra; pero sí sabemos con seguridad que sin ningún auxilio nadie se eleva al cielo, ni anda sobre el agua, ni apacigua las tempestades por su palabra, ni penetra puertas cerradas con llave. No sabemos cuánto tiempo puede durar el letargo de una persona; pero sabemos con certeza que si muere, no torna á la vida por ninguna fuerza natural. Si no lo supiéramos, sería imposible todo derecho, toda propiedad, toda posesión, toda vida de familia que presuponga esa certeza. La suprema ley de toda experiencia, de todo pensamiento, la base misma de nuestra vida, la prenda de nuestra fe y confianza en los sentidos, descansan únicamente en la inconmovible determinación de la naturaleza de las cosas, dice FEUERBACH, quien en lugar de combatir el milagro, como fué su intención, no ha hecho más que probar con esas mismas palabras que es cierto y que es posible conocerlo,. [1]

711. Milagros, en el sentido absoluto de la palabra, serán siempre muy raros, como es de suponer dada la naturaleza de la cosa misma. Sin embargo, los favores concedidos á la oración constituyen en las relaciones recíprocas entre Dios y el hombre un elemento tal vez no menos frecuente que las muestras de amor que en toda familia bien ordenada los hijos obtienen con sus ruegos de sus padres. Ya tuvimos ocasión de decir algo sobre la eficacia de la oración (núm. 707), y sobre ella debemos volver con breves palabras.

Dada la relación íntima que existe entre el hombre y Dios, no

[1] *Apología del Cristianismo*, t. II, pág. 200.

cabe ninguna duda razonable, que buena parte de lo que Dios obra en la naturaleza, debe reducirse á los deseos y oraciones de hombres temerosos de Dios. "En esto, dice SANTO TOMÁS, la Providencia divina, no solamente no excluye la acción natural de las cosas creadas, sino antes las aprovecha para hacer que los sucesos naturales procedan de la manera como la Providencia ha ordenado. Las cosas naturales, lejos de oponer ningún obstáculo á la Providencia, ejecutan los designios por ella concebidos. De esta suerte, las oraciones pueden ser eficaces para con Dios, sin requerir ninguna ingerencia en el orden inalterable de la Providencia divina, pues que al establecerlo en el principio de todas las cosas ha atendido ya al hecho de que éste ó aquél favor sería concedido á alguien que lo pidiese. Luego si se afirmase que lo inalterable de la Providencia hace superfluo pedir nada á Dios, sería esta aserción tan insensata como si se pretendiese que está demás moverse para llegar á algún lugar, ó que es menester alimentarse para mantener la vida,.

No se debe, pues, creer, prosigue el santo Doctor, que el orden, una vez establecido por Dios, sea susceptible de ninguna modificación en atención á las oraciones de los hombres, pues que semejante mudanza recaería sobre la voluntad divina misma, permitiendo concluir que el curso del tiempo puede poner en Dios algo que no tuviera antes, como si Dios estuviese sujeto al influjo modificador de sus propias criaturas. Finalmente, dice que está persuadido de que semejantes concepciones erróneas provienen de lo poco que se distingue comunmente entre el orden general de la Providencia divina, el cual abarca todas las cosas y sucesos, y los órdenes particulares, circunscriptos á determinados sistemas de causas. En un orden particular, que comprende una esfera determinada de causas, es indudable que la oración ú otra causa puede originar alguna innovación; porque por encima de todo orden particular de cosas creadas imperan intereses que la justifiquen. Mas ¿qué cosa se halla fuera del orden universal de la Providencia, que pueda perturbarlo? El error del fatalismo estoico, que afirma que para el efecto importa poco que se ore ó se deje de orar, lo ve en aquel otro error que pretende que en el orden universal del mundo no se ha atendido para nada á los deseos de los que elevan sus preces á Dios. Comprendidas las oraciones en el orden universal de la Providencia, se sigue desde luego, que son tan capaces de producir determinados efectos como cualquier otra causa. Así como lo inmutable de la Providencia divina no menoscaba la eficacia de la acción de las causas ordinarias, así no excluye tampoco la eficiencia de las oraciones.

De este modo, la oración no pierde nada de su importancia,

por ser, no una inmutación del orden eterno y una vez por todas establecido, ni ninguna ingerencia en las disposiciones inmutables de la Providencia, sino un noble factor, contenido y atendido en aquel orden mismo [1]. Del mismo modo luminoso se expresa el Aquinatense allí donde discurre sobre el *deber* de la oración. "La Providencia divina, no sólo ha determinado los efectos mismos que han de producirse, sino también las razones que los motivarán y la sucesión que entre sí deberán de guardar. Entre estas razones empero, las acciones humanas también pueden serlo de ciertos efectos. Por eso se espera que los hombres hagan tal ó cual cosa, no para que mediante sus acciones influyan sobre las disposiciones de la divina Providencia, sino para que por ellas se produzcan determinados efectos, conformes al orden constituído por la Divinidad. Y como así es en cosas naturales, así sucede también con la oración. Porque no rogamos á Dios para variar lo que Dios ha dispuesto, sino para obtener lo que, según la disposición misma de Dios, va ligado á nuestra oración [2]". Mucho nos da Dios por pura liberalidad, aun cuando no se lo pedimos. Pero hay otras cosas que tiene ligadas á nuestras oraciones, no para que le demos á conocer ninguna necesidad que ignore, sino para nuestra utilidad, á fin de que tengamos ocasión de manifestar la verdadera relación que nos une á la Divinidad, haciendo por la oración actos de confianza y sumisión; relación cuya débil copia son las relaciones entre los hijos y los padres.

Cuando se trata de la eficacia de la oración, es fácil suponer que, mirando á las oraciones futuras, Dios ha dispuesto las causas naturales en el principio de todas las cosas, de modo que, *según su modo natural y regular de obrar*, produjesen aquellos efectos que mejor convinieran á los deseos de los que oran. Leonardo de Eulero tomó en este sentido la esencia de los efectos atribuídos á la oración, pues dice así [3]: "Cuando, en el principio de todas las cosas, Dios echó el fundamento de la evolución del mundo disponiendo todo lo que había de suceder, tomó en cuenta todas las circunstancias de los sucesos eventuales, y especialmente las condiciones, deseos y oraciones de los seres dotados de razón, poniendo de acuerdo con ellos la marcha futura de los acontecimientos. Luego, cuando la oración que alguien eleva á Dios es oída, no hay que imaginar que hasta entonces Dios no tenía noticia de esa oración; antes desde la eternidad la conocía, y ha dado al curso del mundo expresamente un rumbo favorable

[1] *Summ. contra gent.*, l. III, cap. XCVI.
[2] *Summ. theol.*, I. I., q. 83, a. 2.
[3] *Lettres à une princesse d'Allemagne*. Berne, 1775. Lettre 90, pág. 43.

al que ora, de modo que el efecto de la oración no es más que la consecuencia natural de la evolución de las cosas. De esta suerte, Dios oye y atiende á las oraciones de los suyos sin obrar ningún milagro". Según este modo de ver, la eficacia de la oración, lejos de requerir suspensión alguna del orden establecido por el Autor de todas las cosas, no altera siquiera la acción regular de las naturales causas eficientes.

No tenemos ningún inconveniente en conceder que *muy á menudo* las súplicas de los hombres son atendidas por ese modo providencial; pero con todo, quisiéramos insistir en que no siempre debe suceder así. Eulero mismo no deja de hacer la reserva siguiente: "No obstante, falta toda razón para negar que Dios ha obrado verdaderos milagros, y aún hoy los obra *á veces*". Nosotros quisiéramos extender un poco ese "*quelquefois*". Pues según se desprende de nuestras anteriores consideraciones, nada obsta á que Dios, propicio á las oraciones de los hombres, *intervenga* realmente en todo orden determinado y limitado de los efectos naturales, causando efectos que no van implicados en aquel orden de causas naturales, sino que se explican únicamente atribuyéndolos á una acción *extraordinaria* del Criador, quien, como Señor que es de todas las cosas, hace que las cosas sucedan muy de otra manera que como hubieran sucedido sin su especial intervención. Y dado que son posibles semejantes intervenciones, ¿qué impide que alguna vez sean efectuadas en realidad? Jamás hombre discreto, persuadido de que es Dios todopoderoso quien gobierna el mundo, quedará satisfecho con la idea de que Dios ha dado sus leyes al mundo, resignando su propia supremacía. Al contrario, el hombre que acude á Dios en la oración se tiene por persuadido de que Dios, si quiere, puede *modificar* el curso normal de los efectos naturales en algunos casos en sentido favorable á su humilde petición. No es preciso, por cierto, que semejante intervención de Dios tenga el carácter de *milagro*, caso que no sucede sino cuando constituye un efecto procedente directamente de Dios y superior á las fuerzas de la naturaleza, mostrándose como tal de modo claro ó indudable. Bastantes veces el hombre que ora, espera semejante *modificación* con santa confianza; y ¿quién osará tildarle de imprudente? Para que nuestra oración sea racional y meritoria, no se requiere que ignoremos lo que nos traerá el curso ordinario de las cosas; tenemos razón para orar, cuando prevemos con toda certeza que las cosas tomarán un giro malo sumiéndonos en la desdicha, debiendo entonces pedir á Dios una mutación positiva respecto á la desgracia que nos amenaza.

Para los casos ordinarios de la vida puede ser imprudente y hasta arrogante esperar un prodigio manifiesto. Sin embargo, se-

gún arriba dijimos (núm. 707), pueden darse casos en los que el hombre puede pedir á Dios hasta un gran milagro. Apenas es necesario, después de nuestras anteriores reflexiones, repetir que semejante intervención positiva y directa de Dios en el curso de la naturaleza no dice ninguna corrección posterior del plan divino una vez fijado, ni tampoco ninguna alteración de la voluntad divina, sino que iba envuelta desde el principio, como intervención milagrosa, en el establecimiento de los sucesos venideros.

§ V

Dios, fin de la vida racional.

712 De cuantos problemas interesantes agitan la inteligencia del hombre, no habrá, mientras vivamos sobre la tierra, ninguno que cautive tanto como aquel que tiene por objeto la posición ocupada por el hombre mismo en medio de la vasta creación visible, no solamente por que nada nos toca más de cerca que nosotros mismos, sino también porque este grande universo, cuanto más admiramos su conjunto y sus pormenores, con tanto más vigor nos remite á nosotros mismos, haciendo que preguntemos una y otra vez: ¿Qué significa todo esto? ¿Qué significa el hombre en medio del inmenso cuadro del mundo? ¿Cuál es el sentido de la vida humana, agitada por las olas instables de la vasta corriente de acontecimientos grandes y pequeños? ¿A dónde va esto á parar?

Aun aquí, el pensamiento humano, ocupado en tales problemas, se parece al péndulo subiendo y bajando en amplias oscilaciones. Los unos quisieran, á vista del hombre, soltar una carcajada democrítica, declarando que el mundo es una casa de locos; otros vierten heraclíticas lágrimas ante la tragedia de la existencia humana. Mientras los unos ensalzan el espíritu del hombre, encareciéndole como la flor más bella de la materia, que ha obtenido conocimiento de sí misma, y hasta mientras nuestros modernos filósofos, entre los aplausos de renombrados fisiólogos, exageran el *antropocentrismo* hasta el punto de decir que el universo entero no es otra cosa que un panorama que sale, por irradiación, de mi propio organismo, un ensueño delirante de mi *yo*, de lo Absoluto; otros desechan desdeñosos al hombre, viendo en él un *animal bipes*, tan insignificante en todo como cualquiera de las asquerosas sabandijas que se esconden bajo piedras mohosas en lugares húmedos. Mientras los unos señalan entusiastas los más nobles ideales al hombre, llamándole el más generoso retoño de la creación, los otros ven en él la complicación más abominable de todas las bajezas y miserias, juguete impotente de todas las necesidades

brutales, provisto de la razón que lo distingue del animal únicamente para alambicar con el mayor refinamiento esos mismos goces que la naturaleza ofrece á todo otro animal para fines puramente naturales. Mientras los unos hacen un culto idolátrico del hombre mirando á sus facultades intelectuales, los otros juzgan hasta ilícito tener en algún sentido por fin del todo una parte tan mínima del universo como es el hombre, puesto que la condición efectiva del mundo nos enseña que el supuesto señor y fin de la creación no es más que una criatura sujeta á demasiadas flaquezas y oprimida de demasiados males para que se pueda imaginar que sea el fin y la norma de todas las cosas existentes.

Ante todo, son los materialistas los que tienen al hombre en concepto tan bajo; y aplicando á él, por decirlo así, el peso y la medida, dicen que la humanidad es una parte casi imperceptible en el plan del universo.

"La vanidad y el orgullo del hombre, dice HAECKEL[1], se han complacido, desde que despertó en ella la conciencia de su propio valer, en considerar al hombre como verdadero objeto principal y fin supremo de toda vida terrestre, como centro de la naturaleza terrestre, á cuyo servicio y utilidad todas las demás obras de la naturaleza han sido predestinadas desde el principio por una "Providencia sabia„. Cuán injustas son esas arrogantes fantasías antropocéntricas, lo demuestra bien la duración de la era antropozóica ó cuaternaria comparada con la de los períodos que la precedieron„. Entre tanto, ni aun nuestros panteístas, idólatras del hombre, temen cantar la misma tonadilla. Pero ¿qué mucho? Cuando se ensalza al hombre más de lo que se debe, no se puede menos de rebajarle, á la larga, más de lo debido. El hombre que se emancipa de Dios, sobreponiéndose á la verdad, abandona el puesto que le compete, cae víctima de su flaqueza y se sume en un abismo de males; y entonces sí será difícil reconocer en el violador de la verdad al señor y fin supremo del mundo. Además, hoy día, está en el uso de la palabra cierta sabiduría que acoge con aplausos todo lo que es contrario á la verdad. Los discípulos de semejante sabiduría no se avergüenzan de declarar con un mismo aliento, que el hombre está demasiado alto para tolerar nada á su lado, y mucho menos encima de él; y que el hombre está demasiado bajo para podérsele considerar como fin del mundo material.

Viendo, pues, cómo de lados opuestos las olas se levantan furiosas, ¿cómo hemos de atravesar el mar embravecido en la navecilla en la cual procuramos salvar la verdad? Tratemos de obtener

---

1 *Antropogenia*, 3.ª edic., pág. 589.

una idea clara del modo como la Escuela antigua ha fijado la relación del hombre al mundo visible, esperando hallar con su auxilio el justo medio que, teniéndose á igual distancia de los extremos reñidos, permita al espíritu, ávido de verdad, reposar tranquilo en su seguro seno.

¿Por qué razón puso Dios seres racionales en este mundo visible? A esta pregunta la Escuela antigua[1] contesta de la manera siguiente:

En *primer* lugar, toda la creación está destinada á ser semejante al Criador, por su perfección. Es así que la inteligencia divina tomó parte en la producción de las cosas. Luego fué conveniente que la serie de las diversas criaturas tocase con un ser que por su inteligencia fuese semejante á la inteligencia divina. Mientras que las criaturas destituídas de razón no son más que *vestigios* de la divinidad, el hombre, dotado de entendimiento y libertad de albedrío, se presenta como imágen de la Divinidad[2].

En *segundo* lugar, no debían faltar en la totalidad de la creación seres que representasen á Dios, no solamente en cuanto poseyesen la naturaleza que Dios les otorgara, sino también en virtud de la índole peculiar de su actividad. El pensamiento y voluntad, empero, comprenden aquel modo de obrar peculiar á la esencia de Dios. Luego si no hubiera en la creación seres dotados de razón é inteligencia, habría faltado algo que era menester para completar el cuadro, echándose de menos precisamente aquellos puntos luminosos que arrojasen el resplandor conveniente sobre toda la pintura y le diesen esa unidad que el ideal requiere. Así como toda la creación es emanada de una sola inteligencia, así comprende la inteligencia á la creación misma creada en una unidad. *Mens intelligens fit quodam modo omnia*[3].

En *tercer* lugar, Dios quiso otorgar á sus criaturas actividad propia; por consiguiente, no hubo de faltar aquel modo de obrar

[1] S. Thom., *Summ. contra gent.*, l. II, cap. XLVI.

[2] Profundamente dice S. Buenaventura que la creación muestra á Dios en cuanto semejanza, vestigio, imagen. «Umbra dicitur, in quantum representat in quadam elongatione et confusione; vestigium in quadam elongatione, sed distinctione; imago vero in quadam propinquitate et distinctione... Creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates, quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem causae determinatam. Vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis; sicut sunt unum, verum et bonum. Imago, quantum ad conditiones, quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et objecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas... Omnis creatura comparatur ad Deum in ratione causae et in ratione triplicis causae; ideo omnis creatura est umbra et vestigium. Sed quoniam sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut objectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem: ideo sola est imago.» (*I. dist. 3. P. I. q. 2., a. 3.*)

[3] S. Thom., *Summ. theol.*, I., q. 80, a. 1.

en el cual un ser creado despliega acción propia del modo más perfecto: la actividad espiritual.

En *cuarto* lugar, la perfección de todo efecto consiste en que se asemeje todo lo más posible á su causa, debiéndose notar que una causa eficiente, en general, puede hacer por dos maneras distintas que el efecto sea semejante á ella. En general, una causa puede hacer alguna cosa semejante á sí misma de dos maneras. Un organismo, v. g., cuando engendra á otro, le comunica una forma natural que posee la misma manera de existencia que él. No así el artífice que produce algún artefacto, pues aunque aquí también corresponde la obra ejecutada á la idea ó designio del artista, la forma de la producción tiene una manera de existir enteramente diferente de su causa ejemplar. Ahora, es fácil entender que toda cosa criada por Dios tiene que parecerse á su causa (ó sea á las ideas divinas) de esta segunda manera. Mas debiendo ser perfecta, en lo posible, la semejanza de la criatura con el Criador, síguese que la criatura debe obrar, cuando esto sea posible, conforme á esta primera manera; en el plan de la creación Dios hubo de expresar no sólo las ideas de su sabiduría, sino su misma naturaleza. Debían, por consiguiente, de recibir también la existencia aquellas criaturas que, dotadas de naturaleza racional, manifiestan por modo de imagen la naturaleza espiritual de Dios.

En *quinto* lugar, ya se indicó que la divina perfección del Criador no sólo se vió reflejada objetivamente en la naturaleza de las cosas criadas, sino formalmente se refleja además, según que es conocida, en los seres inteligentes. Con esto fué conveniente que hubiese seres que en virtud de su fuerza cognoscitiva espiritual pudiesen llegarse á Dios, conociéndole como á razón y fundamento de todo lo que es. La gloria que Dios se propone en la creación, no hubiese hallado la plenitud correspondiente si no hubiera criaturas dotadas de facultad de conocer y seres que conociesen con actos intelectivos, que poseyesen aptitud para conocer y admirar la obra de Dios. No se dice con esto que las criaturas irracionales sólo alcancen su fin en razón de ser conocidas y aprehendidas del hombre, no; porque todavía responderían suficientemente al fin del Criador aunque el hombre no las conociese; pero debe afirmarse que para la perfección del universo debe haber también criaturas dotadas de espirituales talentos con que conocer á Dios en sus obras. Para que los hombres adornados con dotes excelsas tuviesen ante los ojos su dependencia del Criador, fué conveniente que una parte vastísima de las maravillas del universo quedase oculta, substrayéndose al conocimiento discreto y comprensivo de los hombres. Así hubo de cumplirse aquella

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sentencia: "El escudriñador de la majestad será oprimido de la gloria„. Como á los ojos del intrépido navegante que, apartándose de la playa con la frágil nave en alta mar, se ofrecen siempre nuevas olas que unas á otras se suceden, así se presenta ante las miradas del sabio, por cada problema que resuelve, diez y cien problemas nuevos, y mientras que no llegue á la suspirada orilla en que concluyen todos los problemas, sus fuerzas se sienten oprimidas. Cada paso que se da en la investigación de la naturaleza, debe suscitar en el espíritu humano el concepto de Dios, mostrando á la vez que Dios está infinitamente más alto, y que el hombre es infinitamente dependiente.

En *sexto* y *último* lugar, el fin del universo se alcanza con tanta mayor perfección cuanto más estrictamente es referido á su Autor. En todo ser natural se halla una relación según que imitando, aunque débilmente, á Dios, se esfuerza por hacer á otro ser semejante á sí mismo, mediante la propia actividad. Lo cual acaece principalmente con los seres vivientes, en cuanto por medio de la vida ofrecen una como imagen de la divina independencia, pues en esto consiste propiamente la vida, en que el ser viviente no debe enteramente su perfección y sus mutaciones al influjo que procede de fuera, sino débelas á sí mismo, con lo cual eleva al ánimo á la consideración del carácter fundamental del divino ser, en razón del cual toda la perfección que Dios posee, tiénela de sí mismo. Alto grado de semejanza con Dios ostentan las criaturas cognoscitivas en cuanto poseen cierta manera de conciencia, y, aunque por modo imperfecto, pueden gozar de su vida. Pero todos estos respectos son débiles, quedanse á la mitad del camino. Para que un ser se refiera plenamente á Dios, de quien procede, es preciso que se posea á sí mismo mediante la conciencia de sí; es preciso que sea dueño de su propia actividad; es preciso que conozca á Dios como á su Criador y Señor, y que refiera á él sus acciones con libre obediencia y santo amor. Sólo el ser dotado de razón puede estar en tan íntima relación con la divinidad y ofrecerle un tributo tan rico de glorificación. Hállase en medio de dos mundos, como miembro que es y vínculo á la vez de su unión. Por su alma espiritual penetra en el mundo de los espíritus, y por su naturaleza sensible pertenece á este mundo visible; ante el trono del Altísimo acércase como sacerdote de la naturaleza, y en nombre de ella presenta el homenaje de su respeto y sumisión. Sirviendo al hombre el mundo material, alcanza su fin de glorificar enteramente y con perfección á Dios su Criador. No es otro el pensamiento que engalanó el piadoso Angelo Silesio diciendo:

"Todo ¡oh hombre! te muestra cariño; á tí afluyen todas las cosas, corriendo á tu servicio para volver por tus manos á Dios.„

Y vése por aquí con cuánta razón debe decirse, que todas las criaturas están ordenadas al hombre como á su fin, y en qué sentido se pueda poner al hombre en el centro de la creación. En la filosofía socrático-aristotélica se rindió siempre homenaje á esta manera de antropocentrismo [1], considerándose que en todas partes lo imperfecto es á causa de lo perfecto, y que el hombre ocupa el grado superior en la escala de las cosas naturales[2]. El referir á los hombres, no ya sola la tierra, sino el universo mundo, ofrecía tanta menor dificultad cuanto que, según el sistema de Ptolomeo, la tierra, palacio del hombre, se halla en el centro del sistema del mundo. Este pensamiento (supuesta la verdad de la doctrina ptolemáica) se debió de ofrecer como base del concepto antropocéntrico, aunque sin tener él mismo razón alguna (672). Y como, dada la limitación del humano entendimiento, los conceptos afines procedían juntos en la conciencia humana, de aquí que habiendo caído después aquellas razones ante el sistema de Copérnico, en muchas cabezas pereció ya el pensamiento antropocéntrico. *Homines sumus et humana patimur omnes.*

El antiguo concepto halló razón más profunda en la luz de la verdad cristiana. Pero cuando se dice que las cosas inferiores son ordenadas para el hombre como á su fin, no se pretende que el fin de ellas consista únicamente en ser conocidas y utilizadas de los hombres—esto debemos procurar que resalte muy especialmente,—sino lo que se quiere decir es, que las cosas están subordinadas al hombre como medios; que todas ellas deben servirle directa ó indirectamente, ora para la conservación y perfección de su vida, ora como signos y documentos que guían nuestros conocimientos por el recto sendero. Santo Tomás explica el *Omnia propter homines* del modo siguiente: "Dios ha puesto en el universo dos maneras de orden: uno principal y otro secundario. Según el primero, todas las criaturas se refieren á Dios; pero en segundo lugar, el orden consiste en que una criatura aproveche á otra en la participación de la semejanza divina. En este sentido se dice que una cosa es á causa de otra, en cuanto le procura algún bien. Lo cual puede acontecer de dos maneras. La cosa de que se dice que es á causa de otra, considerada absolutamente en sí

[1] Véase, entre otros, a Aristóteles, I. II *Polit.*, c. 7.

[2] «Omnis creaturae corporalis in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest... et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis dicitur finis ultimus intentus a natura inferiori.» (S. Thom., 2, dist. 7, q. 2, a. 3.) Por donde se ve que los pensadores de la Edad Media admitían del todo el concepto de los antiguos. Este ascender desde lo inferior hasta el nivel del hombre creyeron percibirlo particularmente en el desarrollo embrional: «Ultimus generationis gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam.» (S. Thom., Summ. c. gent., l. 3, c. 22.)

misma puede carecer de importancia, y no representar las divinas perfecciones sino en razón de estar ordenada á aquella á la cual es útil. Esto puede decirse de las partes de una esencia indivisible y de los accidentes respecto del sujeto, los cuales no tienen ser alguno absoluto, pues solo son en otra cosa; y de estas cosas se debe decir que ellas no serían si no existiesa aquello para lo cual son útiles. Puede, empero, el ser del que se dice que es á causa de otro, considerado en sí mismo, poseer valor y ser por sí mismo una manifestación de las perfecciones divinas, pero de suerte que juntamente con esto sea útil á otro ser. Tales seres existirían aunque aquello para lo cual son útiles, no existiera. En este sentido se dice que los ángeles y todas las criaturas de Dios han sido hechas á causa del hombre [1]. Puede, por tanto, decirse enteramente que los ángeles han sido criados para el hombre al modo como puede decirse que la autoridad se ordena á un miembro determinado de la sociedad [2], y del universo todo puede decirse que es para el hombre, como de todos los caminos y ferrocarriles de un reino, que son para un ciudadano particular. Expresamente enseña el Santo Doctor que el hombre no sería fin de todas las cosas en el sentido de que todas las cosas en el mundo conciernan exclusivamente al hombre, sino en el de que de todas le resulta alguna utilidad. El hombre debe ser conducido á su destino mediante sus relaciones con el mundo; debe ser defendido contra la soberbia y juntamente elevado hasta Dios [3].

No profesamos, pues, ni el antropocentrismo absoluto de los pantcistas y subjetivistas, ni la degradación de los materialistas. Dios, no el hombre, es el centro de la creación. El hombre debe saberlo, y por esto le acompaña el sentimiento de su debilidad en todos los caminos de la vida; por esto se prolonga su vida en la múltiple dependencia de las condiciones materiales, y por esto mismo es él más frágil que la hebilla de su calzado. Vive en medio de animales irracionales que, bajo ciertos respetos, le son superiores, lanzado al mundo en el exiguo planeta Tierra, como cosa de ningún valor que se arroja á un rincón. Kant extrema este pensamiento hasta el punto de apropiarse aquella comparación que iguala á los hombres con aquellas criaturas que habitan en los bosques sobre la cabeza de un mendigo, á quienes pareciera su morada un inmenso globo, y á sí mismas se tuvieran por la obra maestra de lo creación. Cree Kant "que ese tal insecto puede servir para esta comparación, pues expresa muy bien en su vida, conforme á la propia especie, y en su vileza la vida de la mayor parte de los hombres. Porque en su fantasía, si la naturaleza ha de ser bien proporcionada, debe tener él por cosa inútil al resto de la creación, que no implica una rigurosa tendencia á la especie como á centro de su finalidad, [4]. Ahora, toda comparación es en parte cosa de gusto. En todo caso, el horripilante símil aprobado por el filósofo de Koenisberg contiene tanta verdad, que puede ser presentado á los que adoran panteísticamente á dioses, para que aprendan la virtud de la abstinencia con que debieran remediar esa su embriaguez.

Esta es empero como parte de su ser. De otra parte, el hombre se halla muy sobre el mundo material con toda su extensión de espacio y tiempo. Ciertamente el progreso de las ciencias ha reducido á un mínimum la apariencia externa del hombre. ¿Qué viene á ser esta Tierra que habitamos en comparación con el Sol? ¿Y qué es el sistema entero planetario en todo el espacio del Universo, cuando se reflexiona que hay estrellas cuya luz tarda miles de años en llegar hasta nosotros? La ciencia misma del hombre se ve reducida por este progreso á proporciones microscópicas, cuando muestra que cada paso que se da en ella, descubre nuevas regiones inconmensurables. Pero en el mismo grado á que el progreso de las ciencias abate al hombre, le levanta. Con la misma energía con que induce á los hombres á no olvidarse de su pequeñez ante la sublimidad infinita de Dios, se levanta su mirada á la dignidad espiritual enfrente de la materia [5].

La acción del hombre sobrepuja considerablemente á la de los seres materiales. El hombre alza los ojos al cielo sembrado de es-

1 «Talia esse, quorum illud, cui provenit ex eis utilitas, non fuerit, si per bonos modum dicitur, quod Angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt». (I. 2, dis. 1, q. 2, a. 3.) Breve y agregamente dice San Buenaventura: «Finis propter divinam voluntatem est dupliciter; aut ordinabilem ut ea, facta sunt concta, manifestent divinam voluntatem, aut participentur; et hoc dupliciter: aut quia sunt data participare, aut quia serviunt participantibus. Primo modo omnia sunt creaturae spirituales, secundo modo corporales, istae tamen aliquo modo participant, sed in earum participatione status non est, sed ordinatur ad alteriorem». (2, dist. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 1.)

2 «Licet si diceretur, regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas magis propter leges regis». (Loc. cit., ad 3.)

3 «Homo non est finis omnis creaturae sicut ultimo intento ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit aliqua utilitas ex omni creatura; et hoc contingit propter communicationem ejus cum omni creatura.» (L. c., ad 3.)

4 Historia natural del cielo, VI, 2.ª

5 El astrónomo Francisco Arago hace esta excelente observación: «Al dar al hombre el planeta en que hace su morada, y en lugar tan exiguo en el mundo material, no parece sino que la Astronomía se propone humillarnos á causa de sus mismos adelantos. Pero si mirando la creación desde otro punto de vista se reflexiona en la causa debilidad de los medios materiales mediante los cuales han sido tocados y resueltos tan grandes problemas; si se considera que para aprehender y medir la mayor parte de las cantidades que hoy forman la base de los cálculos astronómicos, ha tenido el hombre que perfeccionar mucho el uso delicado de sus órganos y aumentar desmedidamente el alcance de su vista; si se advierte que no le era menos necesario descubrir métodos propios para medir intervalos muy largos de tiempo hasta la precisión de un décimo, combatir los efectos más mi-

trellas, y calcula el curso de los astros, y después los baja á la tierra y torna en objeto de su estudio el polvillo de las pintadas alas de la mariposa. "Muchas son las maravillas de que está llena la tierra, pero ninguna tan admirable como el hombre. A la verdad, nos sentimos tentados á repetir aquel antiguo cántico, en que SÓCRATES, con aquella lozanía de su reflexión que aún no se había convertido en hábito, consideraba los efectos sorprendentes de la conformación del hombre. Fuerzas muy superiores de otros animales ha vencido el hombre con su destreza: á unos les ha obligado á que le presten obediencia forzosa; las aptitudes de otros las ha elevado convirtiéndolas en propia utilidad, y á muchos los ha educado para que le sirvan con agrado. No ha menester sino de una sola palabra para señalar, mediante la memoria de los beneficios consiguientes á la vida social, el abismo que se extiende entre él y todos los demás seres que pueblan el mundo de los vivientes„ (LOTZE). En la conveniente estructura del cuerpo humano, en la riqueza de las facultades orgánicas, con las que el hombre se distingue infinitamente de los animales irracionales, échase de ver el sentido de su posición en el mundo. Ya en otro lugar (432) mostramos con las palabras de SAN AGUSTÍN, que en sólo la facultad imaginativa del hombre hay más que admirar que en todo el Universo sensible. ¿Y qué es todo esto comparado con el humano pensamiento? No ya sólo HEGEL, con su respeto excesivo é intrínsecamente falso del pensamiento, sino pensadores muy decididos por la realidad del mundo externo, no han temido afirmar que un solo pensamiento humano vale más que todo el vasto mundo material [1]. Y si se reflexiona que el valor del hombre se halla principalmente en la voluntad, se comprenderá que todo el poder intelectual junto de la humana estirpe no iguala en valor á un sólo acto bueno de la voluntad; así como, por el contrario, ninguna desgracia temporal, ninguna desdicha terrena es comparable á la degradación y miseria que encierra un acto de la voluntad moral totalmente malo. Ninguna cosa aprovecha al hombre ganar el mundo entero si por este otro concepto padece detrimento.

En nuestro siglo, la ciencia de los astros, después de haber lanzado la morada de la especie humana del centro del Universo, pa-

croscópicos que provocan en los metales y en todos los instrumentos las variaciones atmosféricas, librarse de las ilusiones innumerables que siembra en el camino de los rayos luminosos la atmósfera, ora fría, ora caliente, seca ó húmeda, tranquila ó agitada, al través de la cual se hacen por fuerza las observaciones, si se consideran todo esto, repito, el ser débil recibirá sus prerrogativas. ¿Que importa al lado de esas obras maravillosas del humano ingenio la fragilidad de nuestro cuerpo? ¿Que importan las dimensiones del planeta donde habitamos, del grano de arena en que nos ha sido dado padecer durante algunos instantes?» (*Noticias históricas*, tomo II, pág. 278. Biografía de Bailly.)

1 «Omnis creatura corporalis quantumcumque sit magna quoad situm, est tamen inferior homine ratione intellectus.» (S. THOM., 2. dist. 1, q. 2, a. 3, ad 3.)

rece como que ha venido á honrar en otra forma un geocentralismo no menos interesante que el que ha sido de ella excluído. Háse conocido que el Sol, no obstante su situación central, se halla en un estado caótico, y que su influjo se manifiesta principalmente en sus acciones de luz, calor y gravitación sobre los planetas que le rodean. No está, pues, en el sol, sino en el sistema planetario, el punto á que parece ordenado el total conjunto. En dónde se halle este punto, luego lo presumiremos, observando que no son más á propósito que el sol incandescente para tenidos como hospitalaria patria de los organismos vivientes, ni Mercurio, que carece de atmósfera, ni Venus con sus vicisitudes de calor ardiente y de frío glacial, ni Júpiter, que tiene y lanza vapores, ni Urano, con sus perpetuas sombras heladas y el giro inconveniente de su eje, ni Saturno, con sus días cortos y sus largos años, y cuya fuerza de atracción es sobremanera débil, ni ningún otro planeta. Lo que sabemos de las estrellas fijas, no nos permite presentir que allá se encuentre paraje alguno donde puedan vivir los organismos humanos. No es, pues, temerario pensar que todo el proceso del Universo haya acabado por disponer á la Tierra para que sea la morada de la vida orgánica. Fuera de esto, no hay que insistir en este punto; nuestros conocimientos astronómicos son harto imperfectos para permitirnos formar juicio definitivo acerca de semejante cuestión.

Por lo demás, la cuestión no tiene la importancia que en cierto tiempo se le atribuyó. Porque aun suponiendo que en otros astros ó en planetas de alguna estrella hubiese organismos semejantes al humano, nada procedería de ahí contra la posición del hombre; sólo ocasionaría entonces el cesar la expresión puramente externa de este valor central. Pero ni la experiencia ni la razón conceden apoyo alguno á semejante idea. Puede, á la verdad, causar en los primeros momentos extrañeza, que la inmensa extensión de espacio y tiempo de que nos informa la Astronomía, haya de mirar principalmente á la situación de nuestro pequeño planeta; pero esta extrañeza se explica reflexionando que, dada la conexión de nuestro entendimiento con las representaciones sensibles, fácilmente podemos caer en error dando grande valor á lo que posee grande extensión. SCHILLER reparó en este error cuando, dirigiéndose á los astrónomos, les decía:

«No me habléis tanto de estrellas y nebulosas: ¿por ventura es grande la naturaleza porque la sujetéis á vuestros cálculos? Lo que vosotros contempláis, es ciertamente lo más sublime en el espacio; pero sabed, amigos míos, que no mora en el espacio lo sublime.»

Lo que hace su morada en el espíritu humano, es más sublime, más excelente que todo el cielo estrellado.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

«Luego al punto que vuelves tu mirada hacia ti mismo, en tu propio interior hallas el centro: ninguna alma elevada puede dudarlo. No traigas aquí ninguna medida, porque la conciencia siempre viva es el Sol que alumbra el día de tu vida moral.» (Goethe.)

Si atendemos á estas razones, podremos tener por acabada nuestra concepción del mundo, aun sin aceptar la existencia de otros moradores en los astros; tendremos entonces, que la Tierra, morada visible de la vida humana, por más que desaparezca como eclipsada, en razón del espacio y del tiempo, debajo de las diferentes estrellas, pero en razón de su conformación interior posee aquella excelencia que consiste en realizarse en ella del modo más perfecto el fin total del Universo. En cierto modo, la Tierra imita en esto á su más noble morador, que es el hombre: como quiera que el hombre individuo, según su aspecto exterior sólo tiene una importancia secundaria, pero en realidad constituye la cabeza en el Universo.

Oímos decir en muchas partes, que es soberbia poner al hombre tan alto. «Muchos se mofan en nuestros días, y tienen por acto de soberbia, que se considere al hombre como á fin de la historia de la Tierra. Pero el valor del hombre no consiste en ser la forma orgánica más desarrollada; pues no se debe desconocer que con esto sólo ha comenzado el tema, que consiste en explicar sus aptitudes espirituales, siendo él, como es, la única criatura que ha recibido disposición para el desarrollo espiritual. ¿No es por ventura más digno del hombre pensar cosas altas de sí y de su destino, que mirar en su propio ser, convertido á las cosas inferiores, la parte substancialmente animal? Desgraciadamente, de esta dirección y tendencia hacia abajo está muy tiznada la nueva doctrina. Más bien quiere ser arrogante que vil; me acuerdo de la sentencia de Kant: «El hombre no puede pensar cosa alguna demasiado grande del hombre; con lo cual quiso un profundo pensador significar que la humanidad debe proponerse altísimos fines. Por el contrario, las nuevas doctrinas se reducen á embellecer en los hombres los apetitos animales.» [1]

Convenimos con las ingeniosas reflexiones de tan célebre sabio en cuanto van dirigidas contra el materialismo, aunque no deje de inspirarnos recelo que invoque el nombre de Kant. Si del hombre puede fácilmente pensarse con error no solamente lo que desdice de su nobleza, sino también aquello que la sobrepuja, lo cual acontece cuando se le pone en lugar de Dios como centro del mundo, Kant no está en el centro de la verdad, y por esto se precipita

[1] *Estudios*, pag. 495.

partiendo muy de lejos y cayendo, ya en un extremo, ya en el opuesto. Ensalzó al hombre demasiado cuando le sustrajo á la dependencia de Dios: soberbia no menor que la degradación materialística; pues es también falsa é injuriosa y concuerda con el materialismo en aquellos corolarios que hoy son celebrados por todos los elementos del desorden con los nombres de *civilización*, *cultura*, *liberalismo*, etc. No se halla el hombre en la cumbre de las cosas que pueden ser conocidas, sino es una de ellas, la cual tiene *mucho más sobre que bajo de sí: sobre* sí tiene á Dios, y *debajo* de sí al mundo; en cuanto está sometido á Dios, y en la sujeción á Dios se tiene sujeto el mundo, debe alcanzar su fin [1]. El mundo debe ser con relación al hombre, no fin, sino medio: debe *servir* al hombre.

El mundo ofrece al hombre las condiciones necesarias para la humana existencia; el material, por decirlo así, para sus tendencias, para que por él entienda la posición que le conviene [2]. El hombre mismo en los senos más profundos de su ser, no se busca á sí mismo, sino á Dios [3].

713. A menudo mencionamos el fin, el destino del hombre, y así tocamos al punto cardinal de nuestras reflexiones, al cual debe dirigirse principalmente nuestra atención. La cuestión que concierne al fin, es en todas las cosas decisiva.

Strauss trató de resolver la cuestión apelando á la actividad agradable incesante, innata en cada hombre, y que lleva consigo en todos los momentos su propio fin: fuera de esto no tiene el hombre que esperar otra satisfacción que «la que en todo ser viviente

[1] «Sicut factus est homo propter Deum, i. e., ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut ei ut serviretur et ipse serviret... voluit Deus sibi ab homine servari, at ex servitudine non Deus, sed homo serviens, juvaretur; et voluit ut mundus serviret homini, ut exinde similiter juvaretur homo.» (Petr. Lomb., l. 2, dist. 1, 8.

[2] En este sentido dice Prósper: «Coelum, terra, mare, omnisque creatura, quae videri atque intelligi potest, ad hanc praecipue disposita est humani generis utilitatem, ut natura rationalis de tam contemplatione speculum, de sperimento boni operis, ad cultum et dilectionem sui inveniretur auctoris, implenda omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus.» (*De vocat. gen.*, 2, 4.)

[3] Santo Tomás de Aquino deduce profundamente este pensamiento de la consideración de la naturaleza. «Inclinatio enim naturalis, in his quae secundum naturam sunt, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, aliunde est, principaliter et magis inclinatur in id, cujus est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur... videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius corporis (et quodlibet singulum enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius corporis (et quodlibet singulum naturaliter plus diligit bonum suae speciei, quam bonum suum singulare). Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosus civis, ut se exponat morti pericula pro totius reipublicae conservatione, et si homo esset naturale pars hujus civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia enim bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum.» (Sanct. *Theol.*, I., q. 60, a. 5.)

consiste en desarrollarse y obrar conforme al tipo de su especie en aquella forma individual que ha tomado en él» [1].

Cada cual debe darse por contento con aquello que pertenece á su estado y condición, con la superficie exterior de la existencia humana, sin curarse de ulteriores y hondos problemas. La importancia de la vida sería ya completa mediante los bienes de la vegetación, que pertenecen á los hombres.

No es preciso ser cristiano ni creer en Dios, para ver la imbecilidad de semejante sabiduría. «Cuanto es más varia y múltiple, dice LOTZE [2], la forma en que se despliega el orden externo de la vida, tanto más profundamente se revela la cuestión acerca de la médula que hay debajo de esta corteza, y de los bienes que deben alcanzarse á costa del trabajo de esta vida; la cual es proseguida, no sólo por aquellos á quienes una disposición nada favorable en medio de relaciones intrincadas obliga á pesados trabajos para vivir y á una serie de cuidados prolijos para ir tirando, sino mucho más por aquellos que sin necesidad de grandes esfuerzos para conseguir y conservar su posición social, llegan á gozar de todos los bienes de la vida. Todos los bienes que aquí se logran, luego se disipan, y en vano se aspira en medio del fastidio que viene en pos, á un nuevo objeto, cuyo atractivo sobrevive al momento en que se consigue. No es posible á todo impulso recio conducir á una manera de vida agradable, como observa el citado escritor; y si á esto añadimos que ninguna adversidad viene exenta de alguna falta ó error del que la sufre, poco se dulcificará por aquí la amargura con que vemos recompensadas con el favor de las circunstancias faltas incomparablemente mayores. No; en el plan de este mundo visible no está el destino del hombre. Lo que este mundo presenta, no lo reciben los que lo merecen, y lo que generalmente reciben los hombres, no les satisface.

Dado que hubiera algún corazón entregado enteramente, según las miras de STRAUSS, á cada uno de los goces de la vida, con los cuales se diese por contento, todavía podría preguntarse á sí mismo: ¿Y después? Y todo ¿para qué? ¿Dónde está el hombre que no tenga alguna aspiración, que no sea más que un *tubus digestivus*, que no ponga su destino en algo superior á la vegetación de las plantas y á la multiplicación de los animales; y que no sólo se eleve sobre la individualidad, según el pensamiento de STRAUSS, para considerarse como fragmento del universo visible y disfrutar de la vida de esta tierra mediante los placeres estéticos, sino

[1] *La antigua y la nueva fe* (en alemán) pág. 110.
[2] *Microcosmos*, II, pág. 511.

además se someta á la esfera suprasensible y espiritual de la Ética?

El pensamiento no es de modo alguno específicamente cristiano; bien podemos decirlo muy alto: sabios francamente y del todo extraños á la corriente de las ideas cristianas expresan este mismo concepto con toda la claridad apetecible. Desde que con SÓCRATES descendió del cielo la Filosofía y estableció su morada entre los hombres, observa LIEBMANN [1], todos los filósofos que piensan profundamente, convienen en considerar á la Ética como á objeto el más importante del pensamiento humano y juntamente como á la cima y á la piedra de toque última de una idea acabada del universo. Así pensaba PLATÓN, en quien la idea del bien está sentada en el trono del reino de las ideas; así los estoicos y los epicúreos, cuyos sistemas filosóficos parece hubiesen de servir principalmente de fundamento y pedestal á su moral; así pensó ESPINOSA, cuya principal obra, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, contiene un problema ético considerado en su último principio; así pensaba KANT, cuyo sistema se resuelve en un concepto propiamente dicho de la necesidad moral.

En las regiones de la Ética siéntese el hombre, cuando no desciende de su alto rango y dignidad de hombre, como en su propia casa, y ante la majestad de la conciencia, con los más enérgicos impulsos de su vida natural, tiene que retroceder. En ella busca el hombre reposo y tranquilidad. Dése á la humanidad todo lo que ella apetece en el reino de lo visible; mantenimiento y bebida y demás fomento de la vida animal, y tenderá la mirada al fin más alto de su existencia y sentirá en sí misma las relaciones que le unen con el mundo suprasensible (harto fácil es aun en medio de los bienes temporales hallar los medios de conservar este noble sentimiento). Precisamente por ser tan enérgico este sentimiento se hace preciso todo ese potente trabajo de SÍSIFO con que la ciencia moderna aspira á falsificar los impulsos del espíritu humano. Todos los esfuerzos de esta «ciencia» tienden á *la falsificación de la humana conciencia*.

Recordemos ahora, aunque rápidamente, la solución de las cuestiones principales.

El hombre se mueve en triple esfera de vida: vegetativa, sensitiva y racional. La vida racional en el hombre no es como la de un espíritu puro, que lleva en sí mismo los principios de su conocimiento; sino antes requiere naturalmente un mundo perceptible á los sentidos, con cuyo auxilio le es dado obtener aquellos conoci-

[1] *Análisis de la realidad*, pág. 372.

mientos que son necesarios á una existencia conforme con la humana dignidad. La vida racional del hombre es algo incompleto, y presupone en el mismo principio de ella actividad vital sensitiva. Aun la vida entera cognoscitiva del hombre es cosa de tal manera incompleta, que naturalmente estriba en la vida vegetativa del mismo principio vital, como en su base indispensable. Toda la organización física en el hombre tiende y está ordenada al servicio de la vida racional.

El mismo complemento recíproco y ordenación de las tres esferas de vida en el hombre se nos muestran si comenzamos por la vegetación. No es ésta en el hombre, como en las plantas, perfecta y acabada en sí misma, sino antes necesita, para poder existir, del principio mismo de vida de que proceden los actos cognoscitivos. Lejos, pues, de ser cosa en sí concluida, la vida orgánica necesita de la vida racional. Hay en el hombre intereses orgánicos legítimos, á los que el hombre no puede adaptarse sin ejercitar la actividad espiritual de la razón. A la actividad, pues, de nuestro espíritu pertenece absolutamente mirar por la conservación de las condiciones materiales de que depende la vida humana. La vegetación corresponde en el hombre, en lo que toca á la vida de conocimiento, al objeto *materiale circa quod;* en la vida de conocimiento se contiene el *formale.* Y el conjunto de la actividad orgánica completa pertenece, respecto de la vida de la razón, á lo *materiale circa quod*, mientras que en la misma vida intelectual se encuentra lo *formale.*

No obstante esa triple gradación, el hombre es una naturaleza, una substancia; dichos tres puntos no son extraños uno á otro, sino cada uno de ellos necesita de su complemento, y los tres se completan en la unidad: el hombre todo, como ya se ha dicho, es de un solo trazo. Previas estas advertencias volvamos á nuestro tema.

Cuando se pregunta qué debe hacer el hombre sobre la tierra, y á qué blanco encaminar sus tendencias, á esta pregunta pueden darse dos sentidos: porque puede referirse á aquello que el hombre debe proponerse en general de ésta ó aquélla manera como objeto de sus solicitudes y trabajo, y puede también referirse al punto de vista supremo, debajo del cual ha de mirar el hombre la obra de su vida; como se dice en las ciencias, puede tener por objeto el *objectum materiale* y el *objectum formale.* Tomando la cuestión en el primer sentido, la solución es muy fácil: como ente natural, contemplándose el hombre en medio del mundo sensible, debe mezclarse en las relaciones de la vida terrestre de la manera como ellas se ofrecen en él en su estado.

Más precisa consideración pide la cuestión cuando se trata de mantener aquello en que el hombre debe tener puestos los ojos en

todos sus trabajos y tendencias, y el concepto bajo el cual debe entrar en las relaciones de la vida. Trátase en este caso de lo que hay más importante, del principio que anima, del alma, de la conducta íntegra del hombre. El Beato Alberto Magno dejó columbrar el sentido de esta cuestión cuando dijo, "parte formalmente, y parte chanceándose„ que todo el punto en la misma consistía *non verbis, sed adverbiis;* es decir, que lo que determina el valor del hombre, no es lo que se hace, sino el sentido con que se hace.

Que este supremo concepto regulador no ha de buscarse en la región de los intereses vegetativos y de la satisfacción de los sentidos, no es difícil evidenciarlo mediante alguna reflexión; cierto el hombre tiene y halla en sí un elemento animal y se halla sujeto con vínculos diferentes, así como el animal, á la carne y á la materia. Delirio idealístico sería el de quien quisiera dirigir al hombre prescindiendo de su naturaleza animal. Pero si la parte animal es razón que sea apreciada, razón es asimismo que lo sea en el sentido que conviene con la verdadera realidad. El "animal„ en el hombre es la parte subordinada; con él y sobre él muévese el hombre con sus pensamientos, sus deseos, con el anhelo de su corazón, á una esfera elevada sobre todo lo que es materia.

Así como el animal en la esfera de su imperfecta conciencia no busca los intereses vegetativos como tales, sino la satisfacción de su apetito sensitivo, por donde asimismo satisface los intereses vegetativos, así el hombre debe también sobrepujar por su parte á lo animal. Ante todo debe tratar de ajustarse á las racionales aspiraciones de su naturaleza y cuidar asimismo por aquí de los intereses que tocan á la esfera inferior. Lo cual es tan cierto que aun el mismo Strauss se permite esta confesión: "En el hombre, dice, la naturaleza no sólo ha querido en general tender á lo alto, sino también hacia fuera sobre sí misma. Debe, por consiguiente, no sólo ser animal sino ser algo más y mejor. Prueba de que debe, es que puede hacerlo. Las tendencias y satisfacciones sensibles en el mundo sensible son cosa del todo desarrollada y concluída; mas el hombre no es tal hombre por causa de ellas, como en general ningún ser es lo que es, por aquello que es dado en los anteriores grados de la vida, sino por aquello que en él es adquirido de nuevo. Así el hombre, con lo que en él hay de más elevado, con las facultades que le distinguen del animal, debe abrirse paso en la parte animal y dominarla. Aun la grosera y cruel lucha por la existencia gozó ya de harta libertad en el reino animal. El hombre no puede librarse de ella actualmente mientras sea ente natural, pero conforme á sus altas disposiciones debe aprender á ennoblecerla y dulcificarla respecto de sus semejantes, especialmente por medio de la conciencia de los vínculos sociales y de los deberes recípro-

cos entre los hombres. El salvaje y violento sujeto natural debe hallar descanso en el hombre; la humanidad debe ser el *placidum caput* que para calmar el furor de las olas sacó de en medio de ellas el Neptuno de Virgilio [1]. Palabras dignas de atención, que el estudio de las relaciones reales ha obligado á escribir al dogmatizador de la "nueva fe". Por lo demás, STRAUSS no ha advertido que desde su punto de vista ningún motivo racional puede haber para que un hombre haya de entenderse obligado para con ninguno de sus semejantes, los cuales no son otra cosa á sus ojos sino montones de átomos que coexisten y se mueven en forma de remolino, vanos fenómenos sin realidad alguna.

Fuera de esto, STRAUSS ha dado testimonio á la verdad. Con el entendimiento conocemos verdades cuyo respeto ó cuya violación parecen á todos los hombres absolutamente buenos ó malos. Es imposible al hombre vivir como animal, esto es, reconocer los intereses animales por exclusivamente reguladores de la vida. El que de otra manera busca lo animal, tiene por fuerza que echar por tierra con el peso de la virtud intelectual, por bajo del animal irracional, á su naturaleza sensible; si ha de ser consecuente, tiene que morir asfixiado entre el fango; y toda persona racional, aun la más extraviada, debiera en momentos lúcidos llamar á semejante hombre un ser irracional. No; en el sistema de lo que está sobre los sentidos, debe buscarse aquello que debe ser para todohombre fundamento y principio de su vida, si realmente quiere alcanzar su destino.

De todas nuestras reflexiones anteriores se sigue que todo el ser de la tierra, que todo el mundo universo en que se encuentra el hombre, á todo el que no cierre voluntariamente los ojos le muestra á Dios como á principio y fin de todas las cosas. Todo viene de Dios y todo tiende á El. El hombre que quiera ceder al rasgo fundamental de su ser, debe esforzarse á glorificar á Dios su criador. Toda criatura debe ser por su naturaleza motivo de alabanza de su Señor. Si pues la creación toda entra en el reino de la existencia para glorificar á Dios, ¡con cuánta más razón el hombre, éste microcosmo en quien están reunidos y elevados al céntuplo las maravillas del macrocosmo, deberá honrar al Criador!

Pero el hombre no es una figura decorativa y sin voluntad; no le basta publicar con su simple existencia las alabanzas de su Señor, al modo como la estatua hace honor á su artífice. El hombre está elevado sobre toda la naturaleza y — aun sobre sus propias potencias espirituales — precisamente porque es señor de sus

[1] *La antigua y la nueva fe*, pág. 153.

propios actos. Superior á todos los seres naturales, está caracterizado por el poder de determinarse á sí mismo, por la libertad en el obrar. En esto consiste el destino propio del hombre, en reconocer con libre resolución de su voluntad su dependencia de Dios, y en expresar con libre determinación la dependencia de su ser en su total sentido y en todas sus consecuencias; lo cual hace el hombre cuando se esfuerza á corresponder á la idea divina que ilumina la conciencia.

Cuando este conocimiento de Dios se dirige á la verdadera relación que reina entre Dios y el hombre, habido respeto á la sublimidad divina, debe el hombre necesariamente ser penetrado de santa reverencia. Por más que se mueve el hombre en el círculo diario de la vida, aunque llegue á sorprender y penetrar las maravillas del cosmos, siempre y en todas partes el mundo ha de ponerle delante, en una medida proporcionada á los progresos de la cultura, que por muy elevado que esté sobre la materia, todavía está Dios mucho más elevado sobre él. Esta omnipotencia de lo infinito se ofrece en todos los reinos de la naturaleza con imponente claridad. En presencia del Criador incomprensiblemente grande del universo, siéntese el hombre penetrado de aquel temor honorífico que se espanta sobremanera ante cualquier ultraje inferido á la Majestad divina.

Pero no debe el hombre detenerse aquí. Ya hemos visto que el ser de toda criatura en su más profunda raíz depende de Dios (número 696). El hombre es todo *de* Dios; luego es también *para* Dios, es propiedad de Dios; Dios es su Señor, puede disponer de él, y al hombre corresponde el deber de investigar lo que Dios quiere de él. Como todo su ser es una irradiación de la dependencia respecto de Dios, así toda su conducta debe ser dirigida por la conciencia de su dependencia de la divina voluntad. La conformidad con la voluntad de Dios debe ser el objeto formal, la base de toda su existencia.

La reverencia que anima al hombre, es la que se debe á aquel su altísimo Señor, á quien en todos sentidos está sujeto; y conforme á lo que exige la verdad, debe ser también obediencia á Dios. En este sentido debe el hombre sobre todo someterse enteramente á la divina voluntad, no á la verdad teórica y como quien profesa el quietismo, sino práctica y activamente, contento con las disposiciones todas de la divina Providencia y procurando hacer en todo la voluntad del Padre celestial. Así como en todo lugar la voluntad de Dios reina en todo el mundo, y así como el curso de los astros y enjambres de innumerables insectos siguen las leyes que les ha puesto el Criador, así debe también la voluntad de Dios ser reconocida por todos los seres racionales, así en el cielo como

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

en la tierra, por un poder inviolable, y ser acatada por ley santa. La bondad divina ha sometido en cierto sentido al hombre el mundo visible; pero ella quiere que el hombre, con todo lo que le sirve, esté sujeto á Dios. Cierto: el hombre puede y debe estimar y admirar las cosas naturales, pero estos nobles sentimientos debe, ante todo, referirlos al Autor de todas las cosas [1]. Toda excelencia criada es como una gotita comparada con aquel océano de perfección que se contiene en la infinidad de Dios.

Síguese de nuestras reflexiones, que el mundo con sus múltiples respectos al hombre tiene en nuestros ojos una significación esencial. Háselo comparado á menudo, siguiendo á PLATÓN, con un calabozo. Pero si con esta comparación se entiende, que la morada que en él hacen los hombres, es forzada, antinatural, yérrase ciertamente. En primer lugar, nuestra vida del lado acá es camino que conduce naturalmente á nuestro fin; el mundo es un medio que nos ha preparado la Providencia, del cual debemos usar convenientemente en orden al fin de nuestra existencia. Según que la aplicación de este medio lleva consigo dificultades y peligros, nuestra existencia corpórea puede ser comparada no mal con una prisión. Mas este punto de vista platónico, sólo en segunda línea puede ser defendido. En primer término, nuestra existencia terrenal debe ser reputada por bien nuestro verdadero. Uno de los filósofos modernos más caros de la moderna cultura, ha dictado este oráculo: "Podríase volver uno loco si considerase que las infinitas formaciones, las innumerables estrellas fijas que arrojan su esplendor en el espacio inmenso, y que no tienen otro oficio que iluminar el mundo, son la escena de la necesidad y del dolor. El mundo es el verdadero infierno [2]. Otros, ebrios de alegría, ven en el mundo un cielo, un Eldorado de indefectible bienandanza. Pues unos y otros yerran. El mundo no es un estado de infortunio, pero tampoco es nuestra patria; es el camino que conduce á nuestra patria definitiva; camino penoso, pero magnífico; camino en que el pesado y rico equipaje que llevamos, nos hace suspirar á cada paso por la grandeza é infinita perfección de Aquel que nos espera en el término de nuestras obras y de nuestra vida.

En todas las épocas las almas grandes cristianas han contemplado de este modo al mundo visible: lejos estaban de cierta como deificación de la naturaleza: pero no la miraban por esto con desprecio. No bien comenzó el Cristianismo á existir, cuando ya hallamos en escritores cristianos numerosas huellas de una consi-

[1] Bellamente lo dijo SAN AGUSTÍN, dirigiéndose á todo el que ama á la naturaleza: «Quomodo amandus est ille es laudandus, qui fecit ista quae amas et laudas» (En la explicación del Ps. 145).

[2] SCHOPENHAUER, *Parerga y P.*, p. II, pág. 321.

deración juiciosa de la naturaleza. Cuando CLEMENTE de Roma quiere exhortar á los de Corinto al orden, paz y sumisión á Dios, háceles una preciosa descripción de la harmonía que reina en la naturaleza [1]. Su carta á DIOGNETES, por la grandiosa escena de la naturaleza eleva el ánimo á la sublimidad del divino logos, por el cual Dios lo ha criado todo. Por modo semejante MINUCIO FÉLIX, BASILIO EL GRANDE, AMBROSIO, ANTONIO el anacoreta y muchos otros se valieron de las múltiples escenas de la naturaleza para subir de la consideración de ellas á la ferviente alabanza y adoración del Criador. Con razón se ha notado que los piadosos monjes construían sus claustros comunmente en lugares donde algún magnífico panorama les convidaba á celebrar las divinas alabanzas. ¿Quién ignora aquella ardiente devoción con que San Francisco de Asís era arrebatado al aspecto de las flores ó de algún pajarito? El biógrafo de San Pedro Alcántara refiere de él, que todo lo que veía en la naturaleza, elevaba y daba alas á su piedad.

Cosas semejantes leemos en la vida de los santos, y podemos observar en la vida de los cristianos fieles á sus creencias. Estos hallan á Dios en todas las cosas, y mediante una santa y pura consideración de la naturaleza se sienten vigorosamente inclinados á su Dios y Criador.

Pero la sola consideración no hace nada. Demás de esto podemos y debemos emplear en servicio nuestro las fuerzas de la naturaleza; podemos hacer que los vagones recorran los rails y la palabra los hilos metálicos; cosa es conforme con el orden, que procuremos hacer nuevas invenciones y nuevos descubrimientos; pues Dios nuestro Señor nos ha dado el mundo para que usemos de él, y hános puesto á la naturaleza delante de los ojos. El hombre no es solamente un ser natural, pero tampoco es espíritu puro: es espiritual en cosa sensible (n. 452). El objeto que corresponde á la voluntad humana, es, por consiguiente, lo racional en lo sensible; la Ética en la existencia natural; lo invisible en lo visible; lo eterno en lo temporal; los bienes del espíritu con los intereses terrenos á que solicita el apetito; lo ideal en lo material; el Criador en las criaturas visibles; Dios en el mundo. Debemos investigar la naturaleza: ninguna de sus cosas parece tan ruin ni estrella alguna tan lejos, que no pueda entrar en el dominio de nuestra investigación, ó cuyos movimientos y distancia se sustraigan al cálculo. Todo son huellas que levantan el ánimo á Dios; todo nos enseña el conocimiento de Dios. Así como el hombre debe con-

[1] I, Cor. 20-26.

sentir en ser gobernado por Dios, así debe él dominar en la naturaleza y servirse de ella como medio para alcanzar su alto destino.

Pero la naturaleza, repetimos, no ofrece el descanso de la patria; antes es mucho lo que nos ofrece, en lo cual la existencia terrena parece como una *prueba*.

El hombre acá abajo se halla colocado en un campo de batalla; no hay día ninguno de su vida que no le pongan esto delante. Aunque como ser espiritual puede contemplar y apetecer los bienes del espíritu, siéntese sumergido en la sensibilidad animal; es, por tanto, un ser natural, y no obstante descuella sobre toda la naturaleza visible. De este dualismo de su ser se sigue naturalmente un como doble desenvolvimiento. Dos solicitaciones oye él en su interior, y otras solicitaciones le vienen de fuera. Si quiere, puede dejar el camino que le conduce á su destino; si quiere, puede buscar alguna entrada fija á las conveniencias del camino; puede también perder el camino. El mundo, con la afluencia de sus bienes y de sus ofertas, no solamente habla á su razón para mostrarle el camino recto, sino también á su sensibilidad; y el hombre se siente tentado á despojar á las relaciones en sí legítimas del mundo á su naturaleza sensible su carácter de subordinación, y en lugar de servirse de ellas como medio, presentarlas como sumo bien á su impaciente aunque noble corazón en concepto de goce y bien supremo. De esta suerte, las relaciones que le sujetan al mundo visible, se le tornan en seductoras voces de sirena, en horrendos peligros. ¡Ay del infeliz que con todo el peso de su deseo á la felicidad infinita, se entrega á las cosas de este mundo! Porque ese habrá de disipar la hijuela y nobleza de la casa paterna para correr en pos de inmundos deleites.

Pero aun sin tener en cuenta esta brevedad y caducidad de las cosas terrenas, esta situación es imposible que constituya un estado permanente; no es ningún fin ni término, sino es movimiento hacia el fin, el camino que ha de seguirse para llegar á un estado permanente. Es un combate por el bien, que debemos librar para poder llegar á la posesión del bien sumo; es una prueba á que el hombre está sometido; en sus manos está la manera de llegar á su destino; mediante la fidelidad de su libre voluntad ha de alcanzar aquel fin perdurable para que ha sido criado por Dios. Por eso ha de tener presente, ante todo, aquella voz que le dice: *¡Sálvate, salva tu alma!* Es necesario que tenga constantemente bajo su señorío las inclinaciones del espíritu y del corazón, y aun aquellos movimientos que no son malos de suyo, no sea que, extraños al freno, en el momento decisivo arrastren al hombre á su ruina.

714. Pero séanos permitido hacer un paréntesis antes de ir más allá por este camino.

En la atmósfera de la ciencia moderna no hay cosa más frecuente que ver el supremo fin del hombre en una manera cualquiera de conducta moral. Los que rechazan toda moral, son excepciones muy raras. Esa ciencia admite y quiere á la Ética, pero separando á la moral de la verdad que hemos considerado, de las relaciones que tenemos con Dios, busca el fundamento de la ley moral en las relaciones humanas, y cree contemplar en la naturaleza el sumo poder legislador, la causa primera y final de esta ley.

Pero quien conserve su sano juicio, comprenderá y reconocerá al punto cuán errados son esos conceptos, y con cuánta razón enseña la Filosofía antigua que la moral sólo puede concebirse surgiendo de nuestras relaciones con Dios.

Porque si así no fuera, ¿dónde podrían descansar los preceptos morales impuestos á la voluntad mediante la razón? No en la ley natural, tomada en el sentido de las ciencias naturales, pues dichos preceptos no son ninguna necesidad física; ni en cierta resolución de la voluntad humana, pues la moral es superior á todos los movimientos de la voluntad y de la parte sensitiva, que á veces hasta condena. Es asimismo imposible que la moral se funde en meras conveniencias y prácticas, pues estas prácticas y conveniencias se mudan según los tiempos y lugares, mientras que el primer fundamento de la moral (en medio de la variedad de sus aplicaciones), considerado en sí, subsiste inmutable en todos los hombres de todos los tiempos. Con frecuencia han errado los hombres, teniendo por moralmente buenos y lícitos actos moralmente malos; pero sobre la diferencia fundamental entre el bien y el mal moral siempre han estado de acuerdo todos los seres racionales. Debe, por consiguiente, haber una norma fija en que se funde esta diferencia. ¿Dónde está esa norma?

Por una parte (los materialistas) se quiere poner esta norma en el interés innato en todos los hombres, según el cual una cosa es fundamentalmente buena ó mala según produzca utilidad ó perjuicio. Aunque en general es cierto que todo lo bueno lleva consigo alguna ventaja, y que todo lo malo es, por lo mismo, dañoso; sin embargo, cualquiera nota que estos conceptos son por completo diferentes é independientes entre sí. Si el provecho de cada uno fuera el fundamento de la moralidad, sucedería, mil veces contra una, que el robo, el asesinato, la traición serían moralmente lícitos siempre que tales acciones reportaran alguna utilidad, y que quien las ejecutara, se sustrajera al peligro de caer en manos de la policía. ¡Cuántas veces procede la moral contra las pretensiones del egoísmo y pone freno á sus movimientos, y aun le exige los más duros sacrificios! En todas las cosas reflexiona el hombre, no en el propio ó ajeno provecho, sino en si están prohibidas como

malas ó permitidas en razón de ser buenas. Aun prescindiendo de todos los bienes que pueden seguirse de una buena acción, el que la ejecuta gusta de cierta satisfacción interior, que muchas veces no busca, así como, aunque prescinda de todos los males que lleva consigo el pecado, síguense á las malas obras remordimiento, intranquilidad y dolor. La razón es, pues, la que notifica al hombre, contemplándolos en su propia naturaleza, los preceptos de la Ética.

Por otra parte (los que se inclinan al panteísmo) se quiere estribar en la razón, que realmente nos manifiesta y promulga la norma de lo bueno, y considerarla como la suprema legisladora en los dominios de la Ética. De donde se sigue que la voluntad debe someterse á la ley que la razón le prescribe, sólo porque se la prescribe, con exclusión de cualquier otro motivo. Si así fuera, la razón humana sería legisladora de sí misma, autónoma: ella sería el mismo Ser Supremo. Pero los partidarios de esta doctrina olvidan que la norma de la moralidad, no sólo indica lo que ha de hacerse, sino que lo *manda* y *prescribe* y aun lo *exige* con santa majestad (núm. 441). Sin duda puede la razón humana decir á la voluntad: Si quieres alcanzar tal fin, debes emplear tales medios; pero la razón no puede por sí imponer cosa alguna á la voluntad con necesidad absolutamente obligatoria. Aquel poder de donde procede la norma y razón de obligar de la moral, se nos revela superior á nosotros, como santo, absoluto, como un poder del que todas las cosas dependen: este poder es Dios. Si vamos contra este poder, luego vemos turbado, cuanto es de nuestra parte, el orden fundamental del mundo entero, renunciando así á nuestro dichoso destino y labrándonos con nuestras manos una desventura infinita.

Dios es, pues, solo Dios, el autor de ese santo imperativo que está en nuestra misma naturaleza. Nunca pudo dejar de conocer esta verdad el mismo J. J. Rousseau: "Algunos, dice, quisieran poner el fundamento de la virtud en la sola razón; pero yo confieso que no veo fuera de la Religión ningún fundamento sólido de la moralidad. Si no existe Dios, entonces discurre con razón el malvado cuando refiere todas las cosas á sí propio, como á centro de todas ellas.„ El concepto de obligación nos dice con toda claridad, que no puede haber vínculo obligatorio alguno fuera de la necesidad moral de querer el bien absoluto como fin de nuestra naturaleza. Ya hemos visto que el bien absoluto á que debemos aspirar, está en Dios. Toda obligación, toda necesidad moral nace de que se muestra como Señor en el fondo de nuestra conciencia moral, un poder sumo y absoluto. ¿Mas qué otra cosa puede ser este poder sumo y absoluto, sino la voluntad de Dios? Así como en el

mundo corpóreo las leyes naturales, por las cuales todos los efectos concurren necesariamente á un fin supremo, proceden de la voluntad omnisciente y omnipotente de Dios, así en el mundo espiritual, para los seres racionales, la ley moralmente obligatoria consiste en que la voluntad de Dios quiere y espera que se cumpla lo que esta ley prescribe. Dios quiere, pero no hace violencia, porque respeta la libertad que concedió á su criatura. Cuando Dios crió los seres racionales, criólos necesariamente seres morales: criar seres racionales y no darles una ley moral, sería dotarlos de conocimiento y voluntad poderosa, pero sin aquellas ideas de las cuales nacen en nosotros la conciencia y los preceptos morales. Si Dios hubiera criado seres racionales sin ley moral, habría equivalido su obra á criar fuerzas en la naturaleza sin ley que las rigiera, obrando ellas al acaso unas contra otras. Pero Dios, en virtud de su sabiduría y santidad, debe querer necesariamente aquel orden según el cual cada una de las criaturas le está sometida en la manera que corresponde; sólo puede querer á las criaturas á causa de sí mismo, esto es, en cuanto ellas manifiestan su esencia. Por esta razón los seres inteligentes están sometidos al Ser Supremo, porque ellos por su libre determinación se someten á su voluntad, y de esta manera son semejantes á él por la bondad moral que libremente ejecutan. En aquel querer necesaria y esencialmente el orden fundado en la naturaleza de las criaturas, está contenido, pues, el querer el orden moral.

Mírese esta cuestión del lado que se quiera, siempre será preciso reconocer que la conservación del orden moral se funda en un solo punto: en que Dios, por su voluntad santísima, es el centro de la creación y el término de todos los seres criados, y en que Dios manda á todos los seres racionales que sometan su voluntad á la suya. La voluntad moralmente buena no es en el fondo sino obediencia; la moralidad no es sino la sumisión á la voluntad de Dios.

Contra esta doctrina protesta la ciencia enemiga de Dios, diciendo que si el hombre en último término es inducido á obrar, no por su propia razón, sino por la voluntad de otro ser, no es autónomo é independiente, y que la independencia es precisamente lo que da valor propio á las obras moralmente buenas. El hombre debe ser, pues, fin de sí mismo.

¡Fin de sí mismo! Sin duda lo es en cierto modo cuando pone los ojos en un fin próximo y no en el fin último. Ocupe el hombre, mediante sus acciones deliberadas, el lugar que le está destinado, no sólo temporalmente en el estrecho círculo de la vida terrena, sino con relación al conjunto de la creación, y llenará de esta

suerte el lugar que le corresponde en el orden del universo. Así como una piedra destinada á un gran edificio recibe su próximo destino cuando se le da la forma que debe tener, así el hombre debe cifrar en su profesión moral el fin próximo de sus aspiraciones. En este concepto, es fin para sí mismo. Más aún: en su pecho resuena la voz de su íntima naturaleza; su corazón siente el deseo de alcanzar una felicidad que nunca se acaba, la cual espera obtener á consecuencia del buen uso de su libertad; él la prosigue sometiéndose voluntariamente á su Criador. También aquí se echa de ver una cierta manera de ser fin de sí mismo.

El hombre, por consiguiente, posee en su propia perfección y felicidad el fin próximo de su existencia, y, por esta razón, no es el hombre fin de sí mismo en el sentido estricto de esta palabra. De esta verdad se convencerá todo el que considere que él no es el bien sumo, y que debe subordinarse á otro. Según el grado que tiene en el orden del mundo, debe servir, conforme á su naturaleza, al fin de toda la creación, que es la glorificación del Criador, á la cual habrá también de contribuir cuando por su propia culpa se vea privado de su fin próximo, de su propia perfección y felicidad. Ciertamente, depende de él vivir eternamente y ser dichoso, sometiéndose voluntariamente á Dios; pero no por esto depende de la criatura racional estar subordinada al Criador. Si quiere, puede ir contra el fin supremo, y, por tanto, dejar de conseguir el fin subordinado, ó sea su propia felicidad; pero aun oponiéndose al fin supremo, permanece sujeto á él. Así, en la naturaleza ciertas fuerzas determinadas, verbigracia, en una planta, no cumplen el fin para que han sido criadas, por ejemplo, la planta no da fruto, porque sobreviene alguna causa que se lo impide; sin embargo, de tal modo está dispuesta la naturaleza, que no por eso dejan de servir de otra manera dichas fuerzas al conjunto de los seres.

Esto mismo sucede á los hombres[1]. Dios los ha criado á todos para que sean dichosos; si por su culpa ponen ellos algún impedimento á su salud, Dios cumple de otro modo en ellos lo que su divina perfección exige. Sus criaturas inteligentes pueden oponerse á la acción del poder moral, por cuyo medio quiere Dios perfeccionarlas; cuando no quieren dar gloria á Dios en la propia dicha, como realmente deben, tienen que contribuir de otra manera al fin del universo; pues no sólo manifiestan la grandeza y santidad del Criador la gloria y felicidad de los buenos, sino también la humillación y los tormentos de los malos, que se oponen orgullosos á su Dios y Señor.

El hombre, en suma, no es á causa de sí mismo, pues el existir

[1] S. Thom., *Quaest. disp.*, q. 23, *de creat.*, a. 2.

por sí mismo pertenece sólo á Dios. Sólo Dios es sumo bien para sí mismo, y por esta razón es perfecto y dichoso por sí mismo: Él sólo es por sí mismo. Si el hombre fuera fin de sí mismo, todo lo que está en relación con él, debería estarle subordinado, esto es, debería contribuir á la perfección como él quisiera, y él debería ser tan perfecto, que no estuviera sujeto á ningún ser superior á él. Pero esto pugna con la realidad, y se opone á la naturaleza de las criaturas. Un ser que existe y vive por la voluntad del Criador, tiene que recibir su destino de esta misma voluntad. Si fuera la propia perfección de un ser inteligente su fin sumo y último, este ser sería en su esfera, en el círculo de las cosas subordinadas á él, señor independiente; no solamente caería por tierra la soberanía de Dios sobre las criaturas, sino que el hombre viviría separado de su Criador ó querría someterle á él.

Después de estas observaciones fácil será determinar qué deba entenderse por el "fin de sí mismo„ por la soñada "autonomía„ de los adversarios. El hombre obra indiscutiblemente como ser subsistente; obra conociéndose á sí mismo como causa, y causa libre, de sus actos; pero así como no puede conocer su ser sin conocerse como ser condicional y necesitado de llegar á la perfección mediante otro ser superior á él, así tampoco puede tener conciencia de su libertad sin ver en ella un poder limitado, sujeto á otro poder, que es ilimitado y superior á él. De aquí que, junto con el conocimiento de la propia subsistencia, se dé la dependencia y la sumisión en los actos que libremente ejecuta el hombre. Su libertad externa, esto es, el poder poner por obra lo que quiere, se ve por todas partes limitada por la naturaleza; su libertad interna, esto es, el poder querer ó no querer, ó querer una cosa ú otra, está limitada de un modo semejante en la conciencia por leyes morales que la ligan, no con necesidad física, sino con necesidad obligatoria. El hombre puede pasar estos límites; pero substraerse al poder que está sobre él en esas leyes, no puede; y si por ventura se opone á él, tiene que reconocer su santidad, condenarse á sí mismo y tenerse por digno de castigo.

Ni aun en el caso en que su voluntad y sus obras coincidan con el orden moral, puede el hombre considerarse á sí mismo como último principio de sus obras moralmente buenas. Esta buena voluntad es ciertamente voluntad suya en cuanto es resultado de su propia resolución; pero mediante esta resolución, pone en movimiento fuerzas que él no se ha dado á sí mismo, y ni aun este movimiento de fuerzas parte de él, ni se completa solo por él. Esta buena voluntad es voluntad suya en cuanto tiende á su propia perfección; pero perfeccionándose á sí mismo, se siente dominado por una norma de valor absoluto, que está sobre él, y en la cual no

puede él mudar nada. Siente el bien absoluto como un verdadero poder al cual está sometido, poder que le atrae con respeto y amor; del agente racional depende seguir esta noble inspiración y llamamiento, pero todo el bien que hay en su voluntad, tiene su fundamento en Aquel "de cuya abundancia todos hemos recibido„ [1].

Si en oposición á este concepto tradicional se convierte al hombre en último fundamento de la ley moral, lo que se hace es poner al hombre sobre la ley, y querer que el hombre la siga exclusivamente porque quiere y sólo mientras quiera seguirla. Si la ley se hace incómoda, él buscará dispensas que se la hagan fácil; porque ¿á quién tendría que temer? En el caso más favorable, semejante moral sólo tiene la importancia de una costumbre útil, de una convención de la cual puede uno eximirse cuando quiera. Así venimos á dar en una moral que en nada se aventaja á la moral materialista, en un escepticismo práctico, en una moral aparente, en un manto bajo el cual se puede ocultar toda corrupción.

En ninguna parte, en toda la naturaleza, habla Dios con más claridad que en nuestra propia conciencia. No hay cosa más funesta que la falsificación de la conciencia, fundamento de la Ética. La moralidad en los labios y la supresión de la moralidad en el pensamiento es uno de los más espantosos abusos del más santo de los conceptos, con que la ciencia moderna se ha puesto en la frente la marca infamante de la blasfemia. ¡Cómo si lo que es divino estuviera ordenado á cubrir la miseria de los hombres corrompidos!

715. Hemos dicho repetidas veces que también es la felicidad el destino del hombre. Las mismas criaturas irracionales sienten un impulso invencible al bienestar; pero en la región de la vida de la razón, este impulso, á consecuencia del conocimiento que tiene el hombre de sí mismo, se torna en un deseo determinado de aquel estado perfecto que llamamos ***felicidad***. El deseo de la felicidad es natural en el hombre. Aunque pueda prescindir de él en algunos actos de puro amor de Dios, á la larga no puede substraerse al influjo de este deseo. El hombre tiene conciencia de su libertad: por lo cual le es natural esperar esta felicidad mediante el buen uso de su libertad misma.

El deseo de la felicidad existe, en efecto, en el hombre; pero ¿le es lícito aspirar á alcanzarla? ¿Dónde podremos hallar la felicidad?

KANT nos prohibe todo lo que sea mirar á nuestra propia felicidad; es tal su rigidez, que quiere que sea excluído de la moralidad todo deseo del bien subjetivo. Si hubiera exigido que el deseo de felicidad conservase siempre un carácter secundario, y que nunca fuera lícito separar de un modo formal el respecto á la voluntad

[1] Véase á KLEUTGEN, *Defensa de la Teología antigua* (en alemán), I, n. 387.

de Dios del deseo de la felicidad, ó que se subordinara este deseo á la voluntad de Dios, con razón habría dispuesto sus armas contra un exagerado eudemonismo. Pero tratar de excluir el respecto á nuestra felicidad, es desconocer la naturaleza de todo querer. Lo que es en sí bueno, pero no tiene relación alguna con nosotros, podemos, ciertamente, contemplarlo con frío aprecio y pasiva admiración, pero no podemos querer enteramente aquello que no es bueno para nosotros ni nos hace dichosos bajo el respecto con que lo miramos. Así, pues, en la virtud es necesario un impulso hacia algo que se nos muestre bueno y agradable respecto de nosotros, algo que nos guíe á la felicidad. El deseo de la felicidad, como hemos dicho, existe efectivamente, y no debemos desconocer este hecho. ¿Pero dónde hallará el hombre su felicidad?

Es una verdad trivial, en cuya demostración no hay para qué detenerse, que en toda la duración de la vida terrena no se ofrece al hombre objeto alguno que satisfaga su anhelo de felicidad. Si fuera preciso declarar este hecho, los pesimistas de nuestro siglo nos ahorrarían este trabajo, especialmente SCHOPPENHAUER, y más aún HARTMANN, quien se expresa muy enérgicamente con estas palabras: "En la realización de su fin, la voluntad individual, de suyo muy limitada, sufre la intervención del organismo físico, cuyas fuerzas la estrechan y le imponen la ley; y así, cuando él cree estar cerca de su fin, fáltanle repentinamente las fuerzas, porque una enfermedad las paraliza ó porque la edad las consume, y, en último término, la muerte viene á defraudar toda tendencia á la felicidad individual, con que parece una burla la creencia en la bienandanza final del humano individuo. Aun en el caso en que se reunan las circunstancias interiores y exteriores más favorables que pueden darse en favor de la satisfacción de los deseos de la voluntad humana, sucede que la dicha tanto más huye del hombre, cuanto más cerca parece que estamos de alcanzarla, porque no puede la voluntad, según su naturaleza, satisfacerse con la posesión de éste ó aquél fin, lo que creía más digno de su amor, parécele miserable y exiguo después que ha llegado á poseerlo, y nuevos objetos la atraen y la excitan á continuar la lucha. Aunque la felicidad fuera el fin de la vida humana, no sería digna de vivirse esta vida; á pesar de todas las satisfacciones que ofrece á los sentidos, al corazón y al entendimiento, aun para los más favorecidos sería la vida enorme engaño„ [1]. Todo es muy cierto si se mira esta vida fugitiva con todos sus miserables placeres y atractivos como el fin del hombre, y no como camino de otra vida más perfecta y bienaventurada.

[1] *La religión del espíritu*, 1895, pág. 180 del orig. alemán.

Trabaja nuestro siglo con febril violencia por convertir á la tierra en un Eldorado ó en un cielo de felicidad para los hombres. ¡Trabajo trágicamente doloroso! "Todos los medios de alcanzar el bien y la felicidad, dice KIRCHMANN [1], se han aumentado extraordinariamente en nuestros días; aun las clases más humildes están en situación mucho mejor que en otros tiempos tocante á la habitación, al sustento, al vestido y á la satisfacción de otras necesidades. Lo mismo sucede respecto á las necesidades del ánimo; las ciencias han hecho admirables progresos y los conocimientos se han difundido mucho más que antes por todas las clases. En esto se funda el juicio que por doquiera suele oirse acerca del progreso de los tiempos. Sólo se olvida que esta posesión no es más que un factor de la felicidad, el cual no da resultado ninguno si no se junta con un segundo factor ó elemento, que es la capacidad para recibir el primero. El hombre que está harto, no recibe satisfacción ninguna comiendo delicados manjares. El esquimal, en medio de los goces de París, anhela el manjar mezclado con aceite de ballena. Habiendo dos factores que concurren á producir el goce y la felicidad, muestra la observación que sobre este punto existen dos leyes dignas de atención. La una es que á medida que se aumentan los bienes, se disminuye la capacidad para disfrutarlos. Así se explica la dificultad de contentar á personas regaladas. A aquel que es invitado diariamente á asistir en reuniones y saraos, pronto llegan á serle indiferentes tales invitaciones. Un Oficial que ya haya sido condecorado diez veces, al obtener la undécima condecoración no recibe tanto placer como el que recibió la vez primera. Aficionados á la música se conocen, para quienes no hay cosa que les fastidie tanto como un concierto. El sabio nunca halla en las obras que escribe en la edad madura el encanto que le ofrecían las pruebas de sus primeros escritos. La segunda ley es esta: con el aumento de los bienes coincide el aumento de susceptibilidad respecto del dolor. Al sibarita de la antigüedad le era imposible conciliar el sueño, si por ventura había alguna hoja de rosa en su lecho. El dulce más delicado no le gusta al glotón si el confitero ha omitido algún detalle, aunque sea insignificante, al hacerlo. Una diva aplaudida por el público, de tal manera se altera cuando alguna vez se le niegan los aplausos, que hasta dice al público mil necedades. Siendo la felicidad el producto de dos factores, cada uno de los cuales desciende en la misma proporción en que el otro sube, se da este resultado, digno de notarse: que en condiciones algo duraderas la multitud de los bienes no tienen influjo alguno en el fondo de la dicha."

[1] Citado en DURAND, *Optimismus*, pág. 246.

Por estas palabras podemos imaginar cómo habrán de ver las relaciones de la vida terrena los hombres de mundo, que no miran lo que les rodea por un prisma negro, sino color de rosa, y qué cálculos formarán acerca de ella. ¡Qué cálculo tan deplorable, y qué idea tan triste se debe tener de los hombres cuando el cálculo se cifra en tales bagatelas, como si se pensara que con ellas hubiera de satisfacerse el anhelo del corazón humano! J. H. DE KIRCHMANN supone que la satisfacción terrena no aumenta la hartura, sino sólo añade un exceso de ella, que embota y hasta engendra disgusto. Cualquiera que conozca la realidad de la vida, se verá obligado á darle la razón á KIRCHMANN. Pero supongamos que no la tiene; que todas las invitaciones que recibe una persona para asistir á reuniones agradables, le causan siempre el mismo efecto, y está muy favorecida constantemente con ellas; que el oficial tiene tanto placer con la centésima condecoración como con la primera; que el aficionado asiste á los conciertos siempre con el mismo interés; que el sibarita puede soportar en su lecho, no ya hojas de rosa, sino hojas de col. ¿Qué se deduciría de todo esto? ¿Sería en este caso el hombre enteramente feliz? De ningún modo, antes conocería en lo íntimo de su ser, que estas bagatelas, ya estuvieran rodeadas de brillante ropaje, ya fueran arrastradas por el lodo, serían incapaces para saciar la sed infinita de felicidad que experimenta el corazón humano. No: la felicidad no puede hallarse en estas cosas. Aunque la sociedad se estableciera de modo que todas las exigencias de la naturaleza humana estuvieran perfectamente atendidas, como lo están las de los animales de un establo bien ordenado, todos los hombres advertirían que la tierra es demasiado pequeña, demasiado miserable y fugaz para satisfacer al espíritu humano.

Todas las cosas del mundo recuerdan al hombre que la tierra no es para él lugar permanente; que el hombre, semejante á un viajero, está sujeto á las mudanzas del tiempo; que no puede detenerse hasta que llega á las obscuras puertas de la muerte. Por esta razón siempre se ha elevado por cima de la tierra este anhelo del corazón humano, creyéndose que el orden magnífico de este mundo pasajero indica otro orden más magnífico aún, una eternidad que siempre ha de durar. También se opone la ciencia moderna á esta convicción de la humanidad, privándola de este consuelo, procurando persuadirla á que la vida futura es pura ilusión.

116. Hemos recordado anteriormente (n. 453) que PLATÓN defendió con ardiente entusiasmo la inmortalidad del alma humana y la existencia de una vida futura. En la parte esencial sacó esta doctrina de la conciencia humana *ab immemoriali*, si bien él la vistió con la forma de su filosofía. Allí arriba, donde las ideas do-

minan con eterno poder y magnificencia, allí está la vida celestial, la patria de nuestra alma, vida con la cual está en abierta oposición esta vida terrena con sus penas é imperfecciones. Removiendo de esta doctrina la forma de que está revestida, queda en el fondo de ella una verdad de suma importancia y trascendencia. No es necesario recordar que ARISTÓTELES profesa también la doctrina de la existencia de otra vida. Esta doctrina es patrimonio de la humanidad: es el término del pensamiento y del deseo del hombre; sólo aquellos hombres que, siguiendo intereses animales, se han apartado interiormente del fin de una existencia propia del hombre, procuran con todas sus fuerzas borrar de su corazón este conocimiento.

«La virtud lucha en pro de sí misma con todos sus amigos;
El vicio mira la lucha y se pasa al enemigo.» (VZ)

La incorruptibilidad é inmortalidad del alma se deduce de su inmaterialidad, de su espiritualidad (núm. 449). Mas ahora se pregunta: ¿subsistirá y vivirá realmente en la otra vida? Esta pregunta pertenece á la Psicología metafísica. Las catedrales se elevan á alturas que no están al alcance de la mano del espectador; así se eleva el edificio, cuyo piso inferior es la Filosofía natural, á regiones que no están contenidas en la Filosofía de la naturaleza. El que quiere abarcar la construcción terrena, no puede levantar sus miradas sobre estos límites á la parte alta del edificio; pues sólo en el todo encuentra la explicación satisfactoria de las partes. Las partes aisladamente consideradas son un enigma, cuya solución está en el todo.

El principio de la vida humana es, por su naturaleza, racional, simple é inmaterial. En su esencia no hay cosa alguna por la cual deba perecer. Dios puede, sin duda alguna, aniquilar el alma; pero ¿la reducirá á la nada? ¿No respetará el Criador del alma humana la naturaleza que él mismo le ha dado?

El alma humana está animada de aquel impulso moral que es de importancia decisiva aun para los intereses materiales de esta vida, pero que se eleva infinitamente sobre todas sus exigencias. El hombre siente impulsos á las artes y á las ciencias, pero aún más á la perfección moral. Tiene en sí una luz interior, oye una voz que le conduce á su destino en esta vida. Conoce el mal moral que debe huir sobre todo, como su propio mal; y el bien moral que ha de procurar sobre todas las cosas, como su propio bien. Hacia este ideal se siente atraído con santo poder, aunque la voluntad se oponga, aunque el mundo se hubiera de hacer pedazos sobre él. El animal, por su parte, obra asimismo conforme á cierto orden, pero sin poder elegir, conducido por un impulso

ciego, ordenado á su fin; faltale la idea del deber y de la moralidad. Sólo el hombre tiene conocimiento del deber moral; sólo él tiene conciencia. Sólo cuando sigue la voz de la conciencia cumple su destino y es bueno. «En los animales vemos desarrollarse varias facultades; pero en ninguno hallamos facultades cuyo fin vaya más allá de la satisfacción de sus necesidades orgánicas, más allá de su conservación terrena; en ninguno hallamos impulsos á una perfección superior, ni el sentimiento del deber y de la virtud, ni huella alguna del conocimiento de una existencia superior. En el hombre, por el contrario, hay facultades cuyo objeto principal no es la satisfacción de necesidades corporales y temporales, antes se echa de ver claramente que están dispuestas para conseguir un fin noble y elevado. En el hombre todo está ordenado para que su espíritu se ejercite, para que aspire á una perfección moral, para que reconozca y adore á un sumo Ser que en sus admirables designios le ha dejado entrever en esta vida un ideal que sólo puede alcanzarse más allá de los límites de la materia» [1].

Síguese de aquí que el deseo de felicidad del corazón humano está unido con la moción de la conciencia. Exige el orden que todos los seres hallen su reposo en la consecución de su fin. Así como la naturaleza inclina á los seres á aquellas cosas en que consiste su fin, así las impulsa á este descanso y satisfacción, la cual es en los hombres aquel deseo de felicidad, no menos natural que la instigación de la conciencia á la perfección moral. Pero sucede que en esta vida temporal no está unida con el cumplimiento del orden moral aquella satisfacción que llena por completo el corazón del hombre, de suerte que éste quede en completo reposo. Si no hubiera otra vida donde gozar de esta dicha y satisfacción como resultado de la conducta moral, habría en la naturaleza humana una contradicción fundamental. Por una parte, la naturaleza (ó más bien el Autor de ella) impulsaría al hombre á satisfacer en esta vida su deseo ilimitado de felicidad, mediante la adquisición de aquellas cosas que se le ofrecen como bienes, y al mismo tiempo le apartaría de ellas por medio de la voz de la conciencia, lo que sería una miserable burla.

No; la creación, debemos decir con un escritor moderno, no se burla del ser más noble que ella misma ha producido; lo más excelente que yo tengo no me ha sido dado para inútil tormento. Las plantas no saben qué cosa es sentir, porque no han sido criadas para sentir; los animales no saben nada de justicia y felicidad, porque su destino no es ese; pero en el espíritu humano son

[1] SCHROEDER VAN DER KOLK, *Relación del alma con el cuerpo*. Traducción, 1865, pág. 191.

estas ideas un bien natural, una necesidad indiscutible: estas ideas tienen porvenir; han de realizarse. "O el Criador se ha equivocado, dice HERDER, en el fin que nos ha puesto y en la organización que tan artísticamente nos ha dado para alcanzarlo, ó este fin está por cima de nuestra existencia, y la tierra es sólo un lugar de ejercicio y de preparación." [1]. En este mismo sentido, JUAN PABLO (citado en Duboc) pronunció estas conmovedoras palabras sobre el sepulcro de HERDER: "Si no hay inmortalidad, toda la vida actual es solamente un crepúsculo que precede á la noche, y no crepúsculo matutino; el noble espíritu va juntamente con el cuerpo á la caja y á la fosa. ¡Oh! no sé por qué á impulso de la desesperación no hacemos entonces ante el sepulcro de los grandes hombres lo que los pueblos antiguos y salvajes hacen impulsados por la esperanza; no sé cómo no nos enterramos con aquellos en el sepulcro, así como éstos se entierran con sus príncipes, para que espire el movimiento del corazón, que sólo quiere latir por algo divino y eterno."

El hombre siente un poderoso impulso que le eleva sobre la naturaleza animal y perecedera; que le obliga á pensar, á querer, á dirigir sus esfuerzos hacia las cosas de la eternidad; si no hubiera eternidad, sería la vida humana una comedia horrible. Mientras que la naturaleza da á todas sus obras un fin que corresponde á sus principios, sólo las ideas y acciones elevadas para las cuales ha sido criado el hombre, yacerían en el polvo, ó por mejor decir, tendrían que ser arrojadas á una cloaca. Toda la vida actual forma un comienzo, una interrogación á la que solo puede responder la eternidad. El término de la vida actual ofrece violentas disonancias, como se reconoce hasta la saciedad por los empíricos de hoy. "Cuando el hombre aplica la vara de la justicia de su conciencia personal, inmanente y natural en él, á su propia experiencia y á las relaciones sociales que se le ofrecen, se convence de que en este mundo suceden irritantes injusticias, y de que estas injusticias quedan impunes. A la inocencia y nobleza de ánimo yésela padecer y morir, mientras que la maldad y la vileza viven y gozan en la abundancia, y mientras que la injusticia triunfa del modesto derecho á cuya defensa nadie acude. Por esta razón el sentimiento moral, herido en lo más vivo, enferma mortalmente, y desea, exije absolutamente una compensación, una expiación, un juez supremo." [2].

Lo cual no sólo es un postulado del corazón, sino también del entendimiento. Y si en general el entendimiento humano se

[1] *Ideas para la historia de la humanidad*, Col. W., part. IV., pág. 251.
[2] LIEBMANN, *Análisis de la realidad*, pág. 613.

aplica á alguna realidad objetiva que se le ofrece, á algo real que aparece objetivamente en el entendimiento, entonces es cosa cierta que hemos de habernos, aun en el caso anterior, con una verdad claramente conocida, con una vida ulterior que realmente se nos muestra. En sentido contrario protesta el moderno idealismo, y piensa que un convencimiento meramente subjetivo cumple aquel postulado, que un mundo ulterior imaginario "da riquísimo alimento á las esperanzas del corazón humano, según que la humana fantasía esté dispuesta á presentárselo conforme á las necesidades del ánimo." [1]. Así el profesor SCHULZE. Con razón observa el semi-materialista CARNERI, que "para nosotros es mas que dudoso que una esperanza tan poco fundada satisfaga verdaderamente á los que están necesitados de fé.....; el corazón anhela por la certidumbre.....; entre todos los estados del ánimo el más miserable es el de la duda." [2]. Y contra SCHULZE dice con razón el mismo autor: "Para nosotros las cosas sólo son lo que quiere nuestro interés, lo que nos parecen; y en razón de tales tienen plena realidad. En cuanto podemos formar juicio de la vida terrenal, sus fenómenos tienen para nosotros mucho valor, y va sobre seguro aquel cuyo esfuerzo se dirige á conformarse con los mandamientos." Omite este escritor que esta vida, ante los que no cierran voluntariamente los ojos, es una preparación para la otra, de suerte que la vida ulterior, en que la muerte ha de introducir lo mismo al Sr. CARNERI que al Sr. SCHULZE, tiene para todos los hombres la misma plena realidad por lo menos que la vida actual. De esta manera hemos adquirido un conocimiento claro y completo de la existencia de una vida ulterior.

Esto mismo se prueba considerando las cuestiones desde otro punto de vista. Dios infinitamente sabio se ofrece ante mi razón como legislador soberano: su palabra la oigo en la voz de mi conciencia. Un legislador sabio cuida que todas sus leyes tengan la sanción correspondiente; si no hubiera otra vida ulterior, el Criador nos habría invitado en realidad á quebrantar sus leyes; y si esto fuera así, todo el mundo tendería los brazos al delirio de SCHOPPENHAUER y exclamaría con el poeta:

"Por la muerte suspiro llorando cansado de ver la fidelidad sin recompensa, la nada adornada con vanos ropajes, el mérito nacer para mendigar, el verdadero honor miserablemente falseado, y los impulsos generosos enteramente desatendidos." (SHAKESPEARE.)

Con mucha razón dice CUVIER: "Si se mira la infelicidad de la

[1] *Filosofía de las ciencias naturales*, II, pág. 368.
[2] La revista *Kosmos*, VII, pág. 370.

virtud y la prosperidad del vicio, se siente muy viva la necesidad de que haya un orden ulterior de cosas, pues no se comprende que el Autor de la naturaleza haya sometido á tal desorden á una parte del universo.„

Además, este deseo de felicidad, connatural en el hombre considerado en sí mismo, demuestra la existencia de una vida ulterior. El deseo de todos los seres cognoscitivos está de acuerdo con su propio conocimiento. El hombre conoce el ser sin limitación alguna; de donde se deduce ser enteramente conforme con su naturaleza que él desee vivir eternamente y gozar de una felicidad perfecta. Mas ¿qué ha ofrecido nunca al hombre la vida terrena, que pueda satisfacer el íntimo anhelo que siente por una felicidad duradera? Si buscamos acá en la tierra la verdadera dicha, sólo la hallaremos en aquellos que practican con celo y perseverancia las virtudes cristianas; pero aun esta felicidad es la del que está convencido de que el camino que sigue es el verdadero camino de su patria. Sin esto la dicha es en todas partes vana locura y amarga ilusión, mezcla de comedia y tragedia, escena de manicomio y de casa de corrección.

"Así corro desde el apetito al deleite, y en el deleite me consume el apetito.„ (Goethe.)

"Todas las cosas se agitan y empujan á las otras por beber alguna gota de la fuente de la existencia, de donde salen ardiendo en sed.„ Si la felicidad no puede hallarse aquí, debe esperarse en otra vida ulterior; pues la noble naturaleza humana no puede tener por base una mentira.

Los motivos indicados no sólo demuestran la existencia de una vida ulterior, sino la eternidad de esta vida. Lo que por naturaleza es imperecedero é indestructible, nunca puede ser destruído. Ahora bien; al anhelo del espíritu humano por una felicidad sin límites corresponde una eternidad sin fin [1]. Cuanto más grande es la dicha, tanto es mayor el dolor consiguiente al miedo de perderla. Gaus debe haber pronunciado alguna vez estas hermosas palabras: "Hay en este mundo un gozo del entendimiento que se satisface con la ciencia, y un gozo del corazón que consiste principalmente en aliviarse mutuamente los hombres en las penalidades y trabajos de la vida. Si el pensamiento del Sumo Ser fuera dar la existencia á las criaturas de este mundo concediéndoles ochenta ó noventa años de vida para que disfrutaran de estos placeres, ese designio sería muy pequeño y miserable; pues aunque las almas vivieran ochenta años ú ochenta millones de años, todo ese tiempo sería un plazo que precedería al suplicio, porque al fin y al cabo habrían de perecer. Por consiguiente, al entendimiento humano, en el cual hacen impresión muchas cosas que no son demostraciones científicas (?!), se impone esta verdad: que además de este mundo material, existe un sistema enteramente espiritual, más magnífico que el mundo en que vivimos, y del cual debemos participar.

[1] Véase Santo Tomás, *Summ. theol.*, I, q. 75, a. 6; *Summ. contr. gent.*, lib. II, cap. LV.

La antigua filosofía ha llegado, por consiguiente, á demostrar científicamente la verdad que, después de la de la existencia de Dios y de su dominio en el mundo, es la que interesa más á la humanidad. Aunque tomando mil formas variadas, y junto con el apetito de deleites, el egoísmo haya obscurecido esta verdad, especialmente en nuestros tiempos, con supuestas indagaciones y con cavilaciones filosóficas, la verdad permanece científicamente demostrada. *Existe otra vida*. Lo que siempre sirve para satisfacer las exigencias de esta vida, pertenece á la tierra. Desnudo viene el hombre á la tierra; desnudo sale de ella. Aun el hombre más conspicuo es semejante á una pompa de jabón, á una flor, que al momento se seca y torna en polvo, á un fuego artificial que se extingue convertido en ceniza. Este es el hombre: en el sepulcro deja la cal de sus huesos; á la tierra devuelve todo lo que es de la tierra. La flor poseía valor propio, el fuego tenía su destino, todo lo que sirve al hombre considerado en su parte animal corresponde á su fin. Sus ojos ahora apagados, y sus manos descarnadas no existían inútilmente; pero tampoco existía en vano el alma del hombre criada para lo moral y lo divino, para una bienandanza sin fin. La tierra era demasiado pequeña y estrecha para ella. Cuando el hombre muere, el alma se eleva de la obscuridad de la tierra á la luz resplandeciente de la eternidad. La flor rompe la estrecha envoltura de su capullo, y, conforme á su naturaleza, se abre en la vida eterna.

En otro lugar (453) hemos refutado á los que con aparato científico han combatido la inmortalidad é indestructibilidad del alma. También se han empleado razones científicas contra la existencia de la vida futura; pero estas razones son tan mezquinas, que causa admiración ver cómo esos sabios las han tomado en consideración. Sobre este punto dice Strauss: "Tratándose de la existencia de tantos millones de millones de seres vivos, no se puede dejar de preguntar, dónde podrán hallar estos seres sustento. La Astronomía nos ha hecho prescindir del espacio del cielo para poner en él el trono de Dios; la parte interior de la tierra se compone de materias que la ocupan toda, y, por consiguiente, tampoco hay sitio para el infierno. ¿Acaso podrá el infierno estar en los astros? Pero si allí puede haber seres racionales, estos seres ya habrán nacido; y las almas que de aquí fuesen allá, formarían colonias que inva-

dirían el terreno ya poseído„ [1]. Pero si se advirtiera á este dogmatizador que no se trata precisamente de la duración de los seres corporales, y que, en general, no hay ninguna relación de espacio entre esta vida y la otra, nada tendría que contestar, sino únicamente podría decir que el espíritu humano, de ser algo, tiene que ser un cuerpo, fundándose en la siguiente proposición: "Nada es incorporal, sino lo que no es„, proposición que pretende haberla aprendido de un Padre de la Iglesia, "algo loco, añade, aunque adornado de gran ingenio„. Imposible habría sido figurarse que el Salmista del Antiguo Testamento hubiera aludido á ciertos sabios del siglo XIX cuando dijo: "No seáis como el mulo y el asno, que no tienen entendimiento„. (S. XXXI, 9.)

Contradicciones como las de Strauss sólo pueden tener algún sentido en cuanto se dirigen contra ciertos conceptos que se han unido accidentalmente con la verdad en hombres poco sospechosos. Es muy natural al hombre reducir á la unidad del concepto que forma del mundo todos sus conocimientos, ya sean verdaderos, ya sean falsos. Así algunos, cuando el sistema de Ptolomeo estaba en boga entre los sabios, asociaron ciertos conceptos al de la existencia de otra vida, y aun quizás les atribuyeron cierta dependencia orgánica, que después se ha probado que es errónea. ¿Pero qué persona racional se extrañará de esto? Acerca de la digestión tenían los antiguos ideas equivocadas, y, sin embargo, no por eso hemos de dejar de comer y beber. Lo que se dice del lugar, es aplicable á las otras circunstancias y condiciones del estado futuro. Es verdad, y se ha de creer desde luego, que las representaciones que aquí tenemos de la otra vida no corresponden á la realidad de ella. El hombre sensible todo lo recibe de imágenes sensibles; lo cual basta para comprender que no puede formar verdadero concepto del gozo universal y purísimo del espíritu. Swedenborg pretende haber percibido en una visión cómo son felices en la otra vida los diferentes hombres, cada uno de ellos á su manera. Unos mantienen sabias pláticas entre sí; otros cantan y se alegran; otros se sientan vestidos con magníficos ropajes en tronos de oro, y otros comen y beben. Pero con todo esto es tan grande el fastidio que sienten, que no hay cosa que más vivamente deseen, que salir de aquella bienaventurada vida. El profesor Wundt cita este pasaje, y hace la siguiente observación: "No hay duda que muchos hombres no sólo representan de esta manera la felicidad, sino que se quedan satisfechos con esta representación; bástales, en efecto, para reputarse anticipadamente felices, las pláticas discretas, los cánticos de alabanza, el verse sentados en tronos reales, comer y beber; pero la satisfacción real de sus apetitos engendraría en ellos descontento [1]„. ¿Qué hemos de añadir nosotros? Frecuentemente se oye en el campo de la ciencia atea el postulado de la diferencia entre la cáscara y la substancia. Por cáscara se tiene la fe en Dios y en la inmortalidad, y en general, toda consideración del mundo; y como substancia estos sabios nos presentan sus respectivos ensueños. ¿Pero por qué no se aplica cada uno de ellos á sí mismo esa diferencia en aquello que debe ser aplicada? ¿Por qué no se mantiene como elemento substancial la verdad objetiva, fundada en sólidas razones, después de haberla separado de exposiciones y especies anticuadas de la naturaleza y de representaciones metafóricas?

[1] *La antigua y la nueva fe*, pag. 88, 9.ª edición.

Nunca llegará la ciencia que se afana en servicio de intereses animales á arrebatar al hombre su convicción de una vida mejor. En esa otra vida están las regiones de luz que el hombre anhela y desea vivamente. Desde allí nos vienen rayos luminosos que alumbran el obscuro sendero de nuestra vida, que dan á nuestro corazón el consuelo de la esperanza, y aguijonean nuestro celo para que santifiquemos la conciencia. Nuestra felicidad en esta vida es la felicidad del viajero que, á pesar de las dificultades del camino, se alegra interiormente, sabiendo que el camino que sigue le conduce á su amada y deseada patria. Las obras que debemos practicar y las que debemos omitir en esta vida ofrecen dificultades, pero son el camino que nos conduce á unirnos con Dios. No se tema que en este camino la virtud pierda su dignidad, en cuanto es medio de alcanzar la bienaventuranza. El estado de perfección en esta vida supone el más profundo aprecio y el amor más puro al bien sumo absoluto, y, por consiguiente, al bien moral perfecto. El bien moral en esta vida nos prepara para llegar á ese estado; además, está unido con una disposición á sacrificar los placeres sensibles y los atractivos terrenos. Esto lo queremos sin duda en concepto de medio; pero esto tiene también el mérito de verdadero bien moral. Nace de un deseo que coincide con el amor del sumo bien; y con el deseo de esa felicidad está unido naturalmente el sentimiento, según el cual apreciamos y queremos sobre todas las cosas el bien absoluto que se nos manifiesta en las ideas morales y por estas mismas ideas. ¿Mas no abatirá y echará á tierra á las pobres criaturas el sentimiento de sus pecados y flaqueza de tal suerte que dejen de luchar y aspirar á tan alto y dichoso fin? Esta pusilanimidad nacería del orgullo ofendido; para los orgullosos no es la dicha eterna. El sentimiento de la propia culpa que se funda en la virtud, no oprime á nadie, antes eleva á quien

[1] *Lecciones sobre el alma de los hombres y la de los animales*, Leipzig, 1863, II, pag. 325.

lo experimenta: Dios, que es infinito, habría tenido medios de impedir los extravíos de los hombres, si no hubiera querido mostrarles su infinita misericordia. Ciertamente, aun las mejores virtudes de los hombres son pobres y miserables. Recordemos á este propósito las hermosas palabras de F. W. Weber.

"Propicio te soy, hijo del hombre, aunque tu virtud no sea pura como el oro, aunque no sea tan pura como el rayo de luz en el cielo azul, aunque sea muchas veces hija enfermiza del dolor, de la necesidad, de la flaqueza y del amor propio: un tallo salvaje da fruto también salvaje. Eres tan bueno como lo permite el polvo de donde procedes. Si tus alas se cansan, es porque el polvo oprime al polvo, mientras se adhiere pesado á tus pies. Pero más alto término alcanzará tu vuelo, si va en pos del hijo del Rey y de su llamamiento. ¡Consuélate, pues! Tu Dios, que te crió débil, te será más propicio á ti que á los otros hombres."

317. De seguro no se nos opondría objeción ninguna en este punto, si no quisiéramos prestar especial atención al Cristianismo en una filosofía que trata de la solución de los grandes enigmas de la naturaleza; pero no creemos merecer censura alguna porque en el camino de nuestras consideraciones acerca de la filosofía natural miramos á ese santo sol que realmente resplandece en el firmamento de nuestra vida. Apenas conocemos un escritor de filosofía natural, que no haya traído el Cristianismo al terreno de sus consideraciones. De todos modos, es muy grande el interés de la religión cristiana, con sus santos misterios y profundas enseñanzas, para que no preguntemos, qué lugar tienen en el Cristianismo los conceptos que acerca de la filosofía natural hemos expuesto.

Para responder á esta pregunta recordaremos, en primer lugar, que el carácter del Cristianismo es esencialmente sobrenatural.

Dos condiciones se requieren para que una cosa sea sobrenatural en toda la extensión de esta palabra: en primer lugar ha de ser obra de Dios, que sobrepuje á todas las fuerzas de la naturaleza creada; en segundo lugar se requiere que, mediante esta obra de Dios, reciba la criatura algo superior á todas las exigencias y necesidades de la naturaleza. Por consiguiente, sería natural respecto de los hombres lo que está contenido en la esencia del hombre, ó lo que puede y debe ser conseguido con solas las fuerzas propias de él para que no le falte cosa alguna sin la cual sería hombre incompleto. Es sobrenatural aquello que aventaja y supera á todas las fuerzas humanas, y que comunica al hombre alguna perfección que no exije su misma naturaleza. Es, por consiguiente, muy de notar que no es lo mismo natural que corporal, y que no se ha de dar el nombre de *sobrenatural* á lo que es simplemente espiritual ó invisible ó suprasensible. La "fuerza„ es cosa suprasensible; la "sabiduría„ es cosa espiritual; pero ni la "fuerza„ ni aun la "sabiduría„ son cosas sobrenaturales. Ni aun á toda virtud y perfección moral se puede dar el nombre de *sobrenatural*, porque este concepto de sobrenatural significa una perfección sin la cual el hombre sería siempre hombre. Ni aun el mismo Dios, considerado como objeto de la actividad de nuestra alma, es absolutamente sobrenatural, porque Dios no es inaccesible á nuestro entendimiento y voluntad natural: hay, por consiguiente, culto y piedad que son naturales [1].

Ahora decimos: el Cristianismo es sobrenatural. Toda la naturaleza es en su esencia una revelación de Dios al mundo. Así como el palacio real que se admira en lo exterior, da al viajero idea del poder y de las riquezas del Príncipe, así la magnificencia del mundo nos mueve á considerar lo grandioso del Criador. En el Cristianismo el mismo Dios se ha revelado como quien es, infinitamente superior á la naturaleza; no sólo ha puesto fuera de sí una obra de su omnipotencia, sino ha querido hacer manifiesto lo que hay más íntimo, la esencia del mismo Dios. Debemos conocer á Dios tal como él es, y Dios es el amor infinito; nosotros, miserables criaturas, debemos entrar en relación la más íntima y familiar con Dios: este es el designio de un amor que excede por completo á las fuerzas de nuestro entendimiento. "Movido por su infinita bondad—dice el Concilio Vaticano—Dios ha ordenado al hombre á un fin sobrenatural, á tener parte en los bienes divinos que sobrepujan á toda la fuerza del espíritu humano„. Desde este punto de vista quiere el Cristianismo ser juzgado juntamente con las verdades que enseña y las gracias que ofrece; el Cristianismo quiere elevarnos á una altura para llegar á la cual no hay en la naturaleza ni siquiera el primer peldaño.

Pero al decir que el Cristianismo es absolutamente sobrenatural, no se dice que todas las verdades cristianas sean enteramente ajenas de las verdades naturales, pues el mismo Dios que ha revelado en el Cristianismo su propia esencia y su amor, es quien ha impreso en la naturaleza las huellas de su omnipotencia, de su ser infinito, inmenso y eterno. El hombre, que en el Cristianismo debe ser exaltado á un destino muy superior á la naturaleza humana, vive con todo su ser en la naturaleza, está como sumergido en ella y, por decirlo así, crece con ella en su parte sensible. El Cristianismo considera al hombre tal como es en la realidad de la vida; le respeta considerando su flaqueza, le respeta aunque haya pecado. El concepto cristiano de la vida no mira con indiferen-

[1] Kleutgen, *Theolog. d. Vorz.*, II, pág. 12.

cia que el hombre haya abusado de su libertad, manchando su alma con la culpa; pero no le desprecia por eso, como no se desprecia una piedra preciosa porque se haya caído en el lodo. El Cristianismo infunde alientos al que ha caído en el pecado, y le invita á que se levante confesando humildemente sus culpas y haciendo actos heroicos de humillación. Con estos nobles actos de la libertad humana, que se hacen en el tribunal de la penitencia, se levanta como en firmísimo fundamento el edificio de las más sublimes é ideales virtudes.

En segundo lugar, se ha de tener presente que el orden sobrenatural, tal como se nos manifiesta en el Cristianismo, no impide á la naturaleza su perfección, sino antes bien es el fundamento de esta perfección. Sin duda, puede Dios intervenir en el curso de las cosas naturales con miras sobrenaturales; pero esta intervención, como en otro lugar hemos visto (núm. 708), conserva siempre el carácter de excepción, nunca faltan al Todopoderoso medios y caminos para alterar el orden de las cosas naturales. En el curso ordinario lo sobrenatural está unido á lo natural. Si Dios quiere, por ejemplo, en el orden sobrenatural, que todos los hombres sean bienaventurados, esta voluntad presupone el orden natural de las cosas; Dios no se obliga á dirigir siempre las cosas mediante una intervención inmediata de manera que aquel deseo sobrenatural de la salud se vea siempre cumplido. Lo más que puede sostenerse es que Dios está dispuesto de un modo especial á intervenir en lo natural en favor de la excepción y en gracia de la oración.

Ordinariamente quiere Dios que las cosas naturales sean medio para las sobrenaturales; mas quiérelo sin violentar la noble naturaleza de ellas. Cuando la naturaleza es elevada al orden sobrenatural, recibe aun aquella perfección que corresponde á la misma en su propio dominio. El Cristianismo quiere hacer de los hombres buenos cristianos; pero los buenos cristianos son al mismo tiempo buenos hombres. Comunicadas al hombre verdades que exceden á la naturaleza y á la razón humana, son confirmadas al mismo tiempo en él, con toda la autoridad de Dios, que se las revela, las verdades fundamentales que son la base de una vida moral y religiosa naturalmente buena. Partiendo de esta base tenemos una idea clara de nuestros principales deberes, y un claro conocimiento de motivos bastante poderosos para inducirnos á permanecer fieles á nuestro deber en medio de los combates de la vida. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Grandes son las dificultades que lleva consigo el cumplimiento del deber, y es harto vehemente la fuerza de la concupiscencia para que podamos observar siempre y en todo la ley moral y vivir vida digna de

hombres, si no tenemos ante los ojos del alma las recompensas preparadas á la fidelidad y los castigos gravísimos que amenazan á los que desoyen la voz de su conciencia. Además, tenemos la entera certeza de que todos los pecadores pueden, antes de morir, reconciliarse con Dios, á quien han ofendido; así como tenemos noticia clara de lo que debemos hacer para reparar el agravio inferido por la culpa á la santidad del divino mandamiento. Con todo esto va unido el claro conocimiento de la existencia de Dios como sumo Señor y custodio del orden moral, y de que esta vida es el dintel de la eternidad, en la cual viviremos siempre, eternamente felices ó eteraamente desdichados. Todas estas verdades y otras semejantes deben sernos propuestas de una manera clara y precisa, para que según ellas podamos dirigir nuestra vida terrena, que sólo hemos de vivir *una vez*. No admite duda que nuestra razón es capaz de conocer estas verdades con tal certeza, que nos sea dado absolutamente, aun sin auxilios sobrenaturales, vivir una vida digna del hombre. ¿Pero se daría en la práctica esta posibilidad sin el auxilio de la divina revelación? ¿No sería muy de temer que, con tantas dificultades, y siendo tanta la flaqueza humana, no empleáramos los medios y fuerzas naturales para alcanzar la verdad y vivir según ella? Aquí viene en nuestro auxilio la misericordia divina, y, por el camino de la autoridad, nos ofrece un auxilio sin el cual sería moralmente imposible para la mayor parte de los hombres vivir vida digna de seres racionales.

218. Hemos llegado propiamente al fin. Hemos contemplado con espíritu reflexivo todo el edificio de la Filosofía natural hasta en sus alturas más elevadas. Así como una catedral eleva las flechas de sus torres hasta las nubes sobre la superficie de la tierra, así la naturaleza nos ha levantado en nuestras reflexiones filosóficas sobre todo el sistema del universo sensible, ó si se quiere, nos ha hecho penetrar á través de la superficie del mundo visible hasta el origen y fundamento de la naturaleza. Verdaderamente no podía menos de ser así, pues la Filosofía es el conocimiento de las cosas en sus razones, en sus causas primeras y último fin, las cuales razones, causas primeras y fin último, hemóslas encontrado en Dios. La idea de Dios comprende y abarca todas las cosas. Todos los problemas de la naturaleza se refieren á un problema fundamental, y la solución de este problema fundamental es Dios.

El hombre pertenece también á la naturaleza como su más noble flor, como su más preciosa joya. De las relaciones del mundo con Dios podemos inferir las relaciones de Dios con los hombres y la naturaleza de las relaciones que deben mediar entre el hombre y Dios. Todas estas ideas forman entre sí un todo, de suerte que no se puede llegar á las unas sin partir de las otras, ni llegar

á éstas sin haber partido de las primeras. En esto consiste el más noble oficio de la naturaleza, en conducir á los hombres á Dios, en servir como de pedestal de aquellas santas relaciones que debe haber entre Dios y el hombre. Estas santas relaciones suelen ser designadas con el nombre de *religión*. Partiendo de la naturaleza, llegamos, siguiendo el curso natural del pensamiento, al terreno religioso; por eso no vacilamos en decir que el más bello encargo de la naturaleza es conducir á los hombres á la religión. Desgraciadamente hay una ciencia moderna que retrocede horrorizada ante esta conclusión. Se quiere ciertamente el conocimiento de la naturaleza, pero sólo para aprovecharse de sus férreas leyes con el fin de alcanzar la mayor comodidad posible de esta vida terrena; pero no se quiere deducir de la existencia misma de la naturaleza la existencia necesaria de una religión que no se avenga con sus inexorables exigencias. Se quiere también una religión; pero sólo aquella religión que permita y no impida la satisfacción de los sentidos. No creeríamos haber cumplido del todo nuestro propósito si no intentáramos poner á cubierto á la religión, fruto el más noble de nuestras actuales investigaciones, contra los ataques de la ciencia moderna.

Acaso se nos preguntará, qué relación tiene la religión con la Filosofía de la naturaleza. Confesamos que aquí podríamos cortar el hilo de nuestras investigaciones acerca de la Filosofía natural, sin temor á que se nos diga que no hemos llegado al término del trabajo que nos habíamos propuesto. Sin embargo, creemos que se nos permitirá añadirle un complemento. Las consideraciones que siguen á continuación no constituyen una parte esencial de lo que ordinariamente se llama Filosofía de la naturaleza; sin embargo, pertenecen á ella como los frutos al árbol, como las consecuencias á las premisas. Esta conexión nos servirá, dentro del círculo de las ideas en que nos movemos, para fijar nuestra atención en la parte más importante á donde nos ha conducido el discurso filosófico. Considerando el sumo interés de este asunto, especialmente en nuestros tiempos, tendremos por mal menor el cargo que pueda dirigírsenos diciendo que tratamos de cosas que en sentido estricto no pertenecen á la Filosofía natural.

Que la religión se muestra cada vez más en primer término en todas las cuestiones, es un hecho en que están conformes escuelas filosóficas contrarias, el incrédulo E. v. Hartmán, por ejemplo, y el cristiano creyente Federico Heman. Este autor empieza su notable exposición *Sobre los ensayos científicos de nuevas formas religiosas* con las siguientes palabras: "Así como en la actualidad se mueven poderosamente los varios elementos de la vida espiritual y material; así como se desarrollan fuerzas nuevas desconocidas hasta ahora, así la religión, ahora más que nunca, obra en el centro de la vida espiritual del mundo. Donde quiera que surge alguna grave cuestión política, ó social, ó científica, allí, en el fondo de ella, formando como su médula, hallamos una cuestión religiosa, que pronto se muestra como un resorte de extraordinaria fuerza. Precisamente en nuestro tiempo, en que á tan alto grado ha llegado la cultura de la vida material, el impulso religioso muestra nuevo y mayor vigor, como si el hombre presintiera que lo único que puede servir de garantía para lo porvenir, en medio del vaivén de todas las cosas y de la caída de las antiguas instituciones más sólidamente establecidas, entre la espantosa confusión que precede á todas las grandes novedades, está en lo suprasensible y supramundano, que aprehende nuestro conocimiento metafísico para ponerlo como fundamento de la religión. En tal estado de cosas, hay razones más que suficientes en pro de nuestro intento.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO II

El hombre en sus relaciones con Dios.

219. Sea cual fuere el concepto que cada uno se forme de la esencia de la Divinidad, todos están conformes en designar con la palabra «religión» la relación de respeto y sumisión del hombre respecto de Dios [1]. Puede suceder que el salvaje apenas sepa nada de religión; pero cuando el papúa se inclina ante su karwar y, con las manos en la frente, se pregunta si lo que tiene en su presencia es bueno ó malo, esto es para él la religión. Cuando el publicano estaba á los pies del templo, sin atreverse á levantar los ojos del suelo, y dándose golpes de pecho, decía: «Señor, tened piedad de mí», esto era para él la religión. Cuando el joven brahmán ponía al salir el sol un trozo de madera en el fuego del altar, y decía con las palabras de la antigua oración: «Ilumina mi espíritu», todo esto es religión. Reconocemos que estos ejemplos, citados por MAXIMILIANO MÜLLER, recuerdan el verdadero sentido de la palabra religión; pero cuando este sabio intenta hallar la religión en un filósofo moderno que, después de haber declarado que Dios es cosa anticuada, «desciende ante una reflexión que le halaga, y consagra todas sus fuerzas al servicio del hombre», ó cuando cree por su palabra á SCHILLER, quien afirma que «por respeto á la religión» no profesa religión ninguna, sin duda alguna violenta la significación ordinaria de este vocablo.

Desde que ha habido hombres, la religión ha sido tenida en grande aprecio. Ya en los más remotos tiempos hace notar el poeta HESIODO que la decadencia del respeto á Dios coincidía con la de las virtudes y del bienestar social. Y PLATÓN dice, con mucha belleza, que la vida ordenada del Estado sólo puede subsistir cuando se funda en cimientos religiosos. «Dios, dice el pensador griego, conduce todas las cosas á su fin; al mismo tiempo tiene aquí su fin propio la justicia, que obliga á expiar á los que se apartan de las divinas leyes. Quien quiera vivir vida dichosa, téngase firme en sus preceptos y siga el orden que ellas le marcan. Pero si, por el contrario, alguno con ciega vanidad se deja llevar del orgullo, como si no necesitara de superior que le guiara, y se cree capaz de dirigir á los demás, éste, abandonado de Dios, se aparta de la justicia, y juntándose con otros tan vanos como él, gesticula, confunde todas las cosas, y con audacia se muestra á los demás como hombre de importancia. Pero no tardan mucho en dar en la ruina él y su casa y su ciudad. Es, pues, manifiesto á pocos, que cada uno debe seguir la dirección que le marca la divinidad. Por lo cual deben los ciudadanos estar convencidos de que los poderes del cielo son los señores y directores de todo cuanto existe» [2]. El hombre que declara abiertamente que no profesa ninguna religión, debe ya haber descendido á una profundidad extraordinaria de degradación. «Tanto menos dispuestos estamos — dice D. F. STRAUSS — á renunciar á la religión, cuanto más acostumbrados estemos á considerarla como una prerrogativa de la naturaleza humana, como su principal título de nobleza. En todo caso es cierto que el animal, con no estar dotado de razón, carece de esta consideración. Los pueblos que ofrecen alguna duda al viajero respecto de si han tenido alguna religión, son siempre en todos sentidos los más miserables y los más semejantes á las bestias. Además, la Historia atestigua que el desarrollo de las religiones va siempre estrechamente unido con la civilización de los pueblos» [3].

Por esta razón el paganismo moderno, así como el ateísmo claramente manifiesto, portador de la cultura moderna, pretende ser religioso, enteramente religioso; así no cesa de hablar de religión. Pero aun el más ciego advierte que la religión de estos modernos aborrecedores de la religión es cosa muy diferente de la religión, en el tradicional sentido de esta palabra. Siempre se ha entendido por religión una disposición de la voluntad fundada en conocimiento cierto y seguro, por donde el hombre se tiene y confiesa en cierto modo obligatorio como dependiente de Dios, su Criador. Con este concepto de religión es cosa evidente que no puede dar-

[1] «La palabra *religio* (derivada de *relegere*, considerar, mirar con atención, ó de *religare*, atar y contener en ciertos límites) significa ó fijeza en la conciencia, respeto, temor respetuoso. Al principio no estaba limitada la significación de esta palabra al respeto que se tiene á Dios, pero bien pronto se fijó en este sentido su significación.» (MAX. MÜLLER, *Vorles. ueber die Ursprung und Entw. der Religion*, Strassburg, 1881, S. 23.)

[2] *Leg.*, lib. III, 716, y lib. X, 903.

[3] *Der alte und der neue Glaube*, 9 Aufl., p. 62.

se aquella moral libre, aquella indiferencia respecto de la verdad, que son como el carácter de la vida moderna. Por lo cual, para no tenerse por irreligioso, se ha quitado su sentido usual á la palabra religión, considerándola como hecho psicológico, que consiste en cierto sentimiento de sumisión á algo divino ó meramente superior á los sentidos; y, con fabuloso aparato de sagacidad, se ha querido buscar otra raiz al desarrollo libre del conocimiento de un Dios personal y suprasensible.

En el fondo no viene á ser esto otra cosa sino el procedimiento epicúreo que deriva la religión del miedo, y, por tanto, de falta de conocimiento, bien que aquí se reemplaza una obscuridad con otra igual. "El teísmo, dice SCHOPENHAUER, no es engendrado del conocimiento, sino de la voluntad; si fuera meramente especulativo, las razones no serían tan insubsistentes. La *necesidad* trae á los hombres temores constantes y esperanzas, y de aquí que convierta las hipóstasis en seres personales á quienes pueda hacer oración. En el principio los dioses son muchos, pero después, por la necesidad de poner en el conocimiento ilación, orden y unidad, se reducen á uno. Lo esencial es la tendencia del hombre oprimido de la necesidad á humillarse é invocar auxilio. Para que su corazón goce de la felicidad de la oración y del consuelo de la esperanza, el entendimiento debe hacerle un Dios; pero no al contrario, es decir, no hace oración el hombre, porque su entendimiento deduzca lógicamente la existencia de Dios. En el mismo sentido había sostenido HUME que no es el impulso desinteresado al saber y á la verdad, sino el miedo, tendencia muy interesada respecto del propio bienestar, lo que habría inducido primeramente á los hombres á la religión; en lo cual le da STRAUSS por completo la razón. ¡Un Pablo Apóstol, los innumerables mártires de la fe cristiana, un San Vicente de Paúl, las hijas de la Caridad, y en suma, todos aquellos que en todas las esferas son reconocidos por personas extraordinariamente religiosas, habrían sido, según esto, personas extraordinariamente cobardes, dominadas de un impulso extraordinariamente egoísta!

¿No habrá, empero, de haber en este, como en todo error, algún átomo de verdad? Le hay en efecto, aunque homeopático. Si el orden ó relación á Dios es aquello para lo que ha sido criado el hombre, síguese, naturalmente, que no sólo con el conocimiento, sino también con sus deseos, con sus temores, con sus esperanzas, con todo su corazón se consagre y someta á Él. Cierto, en las palabras que pone HOMERO en boca de PISISTRATO πάντες δὲ θεὸν χατέουσι βροτοί, todos los hombres se inclinan á lo divino, ó lo que puede decirse mejor etimológica y psicológicamente, como la avecilla hambrienta abre su pico, así se mueven los hombres á lo divino (MAX. MÜLLER); en esas palabras, decimos, hay oculto un sentido verdadero y profundo. Fácil es, asimismo, comprender que esta natural disposición del hombre respecto de Dios se muestra sensiblemente en aquellos momentos en que lo inaccesible alimenta alegrías sensibles, ó en los que el hombre se lastima al tropezar en la dura realidad, ó cuando se contempla débil, desvalido ante el poder de la naturaleza; pero de aquí no se inferirá jamás que la religión deba su origen á sentimientos ciegos é ininteligibles, ó que sea posible una religión que no presuponga el conocimiento de la realidad, la ciencia de la verdad.

Siendo nuestro intento mantener el recto concepto de religión, ó sea la relación del hombre con Dios, tal como resulta de nuestras reflexiones anteriores, contra todas las objeciones y opiniones modernas, debemos, ante todo, hacer una excursión alrededor de los varios grupos en que éstos se dividen, por más que sólo nos detengamos en aquellos que, en la horrible confusión con que fluctúan y se barajan, tienen más bulto é importancia.

§ I.

Religión del moderno realismo.

720. La concepcion positivista, base hoy la más ámplia de la cultura moderna, merece que comencemos por ella y le dediquemos mayor estudio. No reconociendo existencia y valor real sino á lo que cae debajo de los sentidos, ó tiene carácter histórico ó físico, esa concepción parte del hecho siguiente: que el sentimiento religioso, cierto impulso indefinido, producto de la imaginación, se da en el hombre. "Tenemos, dice SPENCER[1] una propiedad que ha ejercido un influjo prodigioso, y que actualmente es el alma de la actividad humana en muchos sentidos, y será siempre ocasión de cuestiones perpetuas y el móvil de innumerables acciones. Toda "ciencia real, que no atienda á esta propiedad, no puede menos de ser en alto grado defectuosa.„ Este es el punto de vista desde el cual promueven y recomiendan los positivistas el estudio diligente de la religión; mas como sólo ven en ella una costumbre que nace del ejercicio, dirigen principalmente sus estudios á la "historia de la religión„ para mostrar cómo se ha establecido esta costumbre entre todos los hombres.

Dos obras inglesas, que bajo el punto de vista religioso han obtenido muchos aplausos en el mundo culto, pueden servirnos

[1] *Principios de Filosofía*. Edición alemana. Stuttgart, 1875, pág. 15.

como de representantes de las dos principales tendencias. Nos referimos á la relación hecha por el conocido investigador JUAN TYNDALL ante la Asociación Británica en Belfast; y los tres olvidados ensayos "sobre religión„ del célebre JUAN STUART MILL. TYNDALL ha tomado sus puntos de vista, en la parte principal, de HERBERT SPENCER, y representa una tendencia más bien teórico-escéptica, mientras que MILL sigue una dirección práctico-humanitaria.

El que lea la relación de TYNDALL, verá que está formada de ideas de SPENCER y de J. A. LANGE, pero que en ella se refleja nuestra época, que expresa sus ideas favoritas por boca de TYNDALL.

F. A. LANGE fué muy sensible á la noticia que TYNDALL le comunicó: "Con Tyndall, escribe, se ha anunciado oficialmente en Inglaterra un nuevo período. La antigua paz entre las ciencias naturales y la Teología, ya conmovida por Huxley y recientemente por Darwin, se ha roto por completo; y los investigadores de la naturaleza aspiran al derecho de sacar en todos los terrenos las consecuencias de sus observaciones á despecho de cualesquiera tradiciones eclesiásticas. La subsistencia de la religión está garantida, gracias al auxilio de la filosofía de Spencer, pero será indiferente que el sentimiento religioso se manifieste en unos ó en otros dogmas, en determinadas creencias ó en otras contrarias. De aquí se seguirá, como ya ha sucedido en Alemania, una lucha que sólo podrá terminar con la *exaltación de la religión en el terreno ideal* (vano sueño) [1]„.

TYNDALL está en las alturas de la moderna investigación natural, y defiende la validez de la explicación materialista y mecánica del mundo en todos los terrenos adonde puede alcanzar nuestra ciencia. Pero después hace notar en el espíritu de la Filosofía experimental, que esta explicación tiene sus límites, en cuanto que bajo el campo de los hechos que pueden ser conocidos hay otro mundo de hechos que no podemos conocer. En lo desconocido anhela por la única esencia de los panteístas. "Creemos que todo cuanto vemos en torno de nosotros, y todo cuanto percibimos en nosotros, así los fenómenos de la vida física, como los del espíritu humano, tiene su raíz inaccesible en una vida cósmica, de la cual, séame lícito decirlo, sólo una parte infinitamente pequeña está al alcance de la investigación humana. Y aun de esta parte sólo muy poco podemos conocer. Podemos seguir la huella del desarrollo de un sistema nervioso y poner en relación con él

[1] Gesch. d. Mat., II, Ed. Vorw.

los fenómenos paralelos de la sensibilidad y del pensamiento, los cuales vemos con indudable seguridad que se dan la mano; pero se hunde el suelo bajo nuestros pies cuando tratamos de entender la conexión que media entre los unos y los otros. Esta es la roca donde inevitablemente se estrella el materialismo siempre que se alza con la pretensión de ser una Filosofía completa de la vida„.

Según el punto de vista de TYNDALL, el hombre debe tener religión, porque siente *la necesidad de pasar por encima del dominio fugaz de su conocimiento, y poetizando, "filosofando„*, llegar á engolfarse en el dominio de lo misterioso; sus potencias cognoscitivas deben completarse con sus potencias creadoras, para satisfacer la necesidad de religión que siente en su ánimo. A esta potencia creadora corresponde el figurarse los misterios de modo tal que haya unidad entre el pensamiento y la fe, respecto de la cual siempre se ha de presuponer que no puede haber cosa fija, y que cada uno debe tener libertad en lo porvenir para amoldar sus ideas religiosas según las exigencias de la propia conciencia. Según esto, el mismo derecho de existir tiene la religión que la ciencia, pero nada tiene que ver con la realidad, con la verdad, con lo que puede ser conocido.

Muy brillantes han sido los aplausos y alabanzas que han procurado á TYNDALL el modo y las razones con que ha intentado establecer los más altos principios de la religión, de la cual lo mismo puede gloriarse, según él, el más miserable incrédulo, que el cristiano más fervoroso. Oigámosle brevemente:

"El hombre es un producto de la acción inmutadora del organismo y de las cosas que le rodean, la cual se realiza en un espacio de tiempo infinito. El entendimiento humano, por ejemplo, es un resultado de esta acción. Se le debe seguir, pues no hay caso alguno en que el derecho de prescripción sea absolutamente definitivo. Pero fuera del entendimiento y superior á él hay muchas otras propiedades, cuyo derecho, fundado en la prescripción, es tan fuerte como el derecho del entendimiento. Así ha resultado del juego del organismo y de las cosas que le rodean, que el azúcar sea dulce para el hombre y amargo el áloe, que perciba de un modo diferente el olor del beleño del de la rosa. Asimismo podemos citar aquí el amor sexual. Este derecho debemos considerarlo, por lo menos, como tan antiguo y valedero como el del entendimiento. Hay, además, cosas enlazadas con el organismo humano, como son el sentimiento del honor, la admiración, el amor á las bellezas naturales. Este sentimiento está tan profundamente arraigado, que se ha encarnado en las religiones del mundo desde los primeros crepúsculos de la historia. Tú, que desde las esferas de estas religiones has volado á la elevada, brillan-

te y serena región de la razón, podrás burlarte de él, pero cuando te rías, tu risa recaerá sobre formas accesorias, pero percibirás los principios inconmovibles del sentimiento en la vida afectiva del alma humana. *El problema de los problemas de nuestro tiempo consiste en ver cómo se ha de dar una satisfacción racional á este sentimiento.* Las religiones son formas de un impulso que decae cuando vaga por las regiones de la ciencia, en las cuales no ejerce soberanía ninguna; pero en su esfera, en la esfera del sentimiento, puede producir nobles efectos en cuanto se deja llevar de un modo de pensar liberal. Siempre que los sistemas religiosos se rozan con la ciencia, como ante todo en la Cosmogonía, deben ser comprobados por ella. Así como los organismos sólo pueden conservarse por la conveniencia con las cosas que los rodean, así un sistema religioso sólo puede conservarse cuando corresponde á las exigencias de la ciencia, cuando depone su rigidez y deja en el olvido cosas que tenía por esenciales, y puede asimilarse otras que tenía por desechadas.„

La suma afirmación de TYNDALL, según la cual el sentimiento, la sensación del gusto en las cosas dulces ó amargas, los ciegos movimientos de las pasiones y los sentimientos se han de explicar por "derechos fundados en la prescripción„, esta afirmación examinenla los que se inclinan respetuosamente ante cada palabra que sale de su boca. Nosotros sólo notaremos aquí que, según TYNDALL, la religión no es otra cosa sino un sentimiento existente en el hombre, sentimiento que busca su satisfacción, como la busca el olfato, el gusto, etc.

121. ¿Pero qué sentimiento es este, y en qué cosas busca satisfacción? En este punto nos da HERBERTO SPENCER, fiador de TYNDALL, la respuesta más concluyente. Esta lumbrera de la ilustración moderna nos dice, con toda claridad y precisión, que el sentimiento religioso existente en el hombre debe buscar su satisfacción en el culto del *escepticismo*, es decir, en el propio convencimiento de la ignorancia total; que esta satisfacción necesita un conocimiento, pero que este conocimiento ha de ser el de no conocer cosa alguna! Declaramos sinceramente que semejante delirio es propalado y admirado, no en broma, sino con toda gravedad, en nuestros tiempos que tanto se glorían por su profunda ciencia.

La filosofía de la religión de SPENCER forma el arsenal de muchos sabios de primera fila que dirigen sus baterías contra el Cristianismo. No será, pues, desagradable para el lector, que inspeccionemos con alguna detención, aunque sea con trabajo, estas terribles armas.

Con el fin de hallar la esencia propia, el fundamento de la verdadera Religión, compara este célebre autor todas las religiones entre sí y observa qué es lo que queda después de separar las cosas antitéticas de ellas. El elemento que busca, debe ser algo abstracto, cierta doctrina religiosa, algo que esté expresado en todas las religiones, desde la más crasa superstición hasta el más delicado criticismo; algo muy vago, pues vemos que la expresión de él ha sido infeliz por muy diferentes maneras.

"Toda religión tiene en su principio —enseña SPENCER—la conciencia del enigma del universo. ¿Qué es esto y de dónde procede? Cuestiones son estas cuya solución interesa tanto al hombre primitivo como á sus descendientes civilizados„. El célebre sabio examina luego las "tres hipótesis corrientes„: el ateísmo, el teísmo y el panteísmo, todas las cuales le parecen igualmente absurdas. De buen grado expondríamos extensamente los argumentos espeluznantes que este hombre tan celebrado aduce para rechazar el teísmo, pues difícilmente se concibe apología más brillante del teísmo en nuestros días que la que podría hacerse citando lo que á nuestros actuales genios se les ocurre decir contra él; pero no queremos ser difusos, y por otra parte ya han sido notados y admirados en otro lugar (núm. 662) los puntos esenciales. Sólo recordaremos que acerca del valor científico del teísmo, toda la obra de SPENCER carece de fundamento necesario. Ningún enigma—afirma SPENCER – tiene solución; los hilos que sirven de guía á la razón y la conducen á las causas primeras, á lo infinito, se pierden en inextricable contradicción. ¿Dónde está, pues, el concepto fundamental de la religión? "Tanto en el rudo fetichismo que bajo cada fenómeno presupone una personalidad, como en el politeísmo que en parte generaliza esta personalidad, ó en el monoteísmo que la unifica completamente, ó en el panteísmo que hace al único ser una cosa con el fenómeno; en todas partes hallamos una hipótesis que debe hacernos inteligible el universo. Aun el ateísmo cae bajo el dominio de esta definición, pues trata de deshacer todos los enigmas, señalando como únicas causas del mundo al espacio, á la materia y al movimiento. Toda teoría sostiene implícitamente dos cosas: la primera, que todo lo que sucede necesita de explicación; la segunda, que esta explicación es ésta ó aquélla. En medio de todas las diferencias respecto á ambos puntos, todos están conformes en que este es un problema que necesita solución. Las religiones más opuestas entre sí coinciden en afirmar que la existencia del mundo es un arcano que debe ser explicado. Así se nos muestra, finalmente, lo que buscamos. Aquí tenemos el concepto fundamental que hiere de muerte á todas las religiones, y que en abstracto se eleva aun sobre las más abstractas doctrinas religiosas„. "La presencia en todas partes de algo que excede al conocimiento, es lo impalpable, lo que queda„. Si la religión

y la ciencia han de reconciliarse, fundamento de la reconciliación debe ser este hecho, el más profundo, universal y cierto de todos: que la esencia del poder que se manifiesta en el universo es absolutamente *inaccesible* al conocimiento.„

El cristiano que sabe el catecismo, repite tan frecuentemente, por lo menos, como SPENCER en este lugar la conocida verdad, que Dios es inaccesible é inexplicable á nuestro entendimiento. Aunque Dios nos es conocido,—se enseña en los manuales de doctrina cristiana—como es infinitamente perfecto, no puede ser *comprendido* por nosotros ni por ninguna criatura finita; pues sólo puede decirse que comprendemos una cosa cuando el conocimiento que de ella tenemos es igual á la capacidad de ser conocida la misma cosa, esto es, cuando abarcamos todo lo que hay en ella y la conocemos con aquella claridad y certeza que le es propia. Comprendemos un teorema de matemáticas, cuando conocemos todos sus corolarios y las razones en que se funda, y conocemos todo esto, no de cualquier modo, sino con aquella claridad y certeza que es propia de la tésis. Comprenderíamos, pues, á Dios, si penetráramos todas sus perfecciones y juntamente con ellas conociéramos todas las verdades contenidas y escondidas en ellas, y esto con aquella claridad con que dichas perfecciones pueden ser conocidas de suyo: es decir, si nuestra comprensión (subjetiva) fuese igual absolutamente á la cognoscibilidad de la esencia divina. Pero como esta esencia es infinita, su cognoscibilidad es también infinita, y, por consiguiente, incomprensible á nuestro entendimiento y á todo entendimiento finito [1].

Por el contrario, lo que SPENCER sostiene es una absoluta *incognoscibilidad*, lo cual debemos nosotros rechazar por las muchas razones aducidas ya en el transcurso de esta obra. Hemos demostrado cumplidamente que Dios nos es conocido mediante la luz de la razón natural, por la consideración de las criaturas del mundo y de nuestra propia esencia, como un Ser necesario que existe por sí mismo, distinto del mundo, que es mudable; como sabio Criador y Rector de todas las cosas, cada una de las cuales obra según cierto orden conforme con su fin; como Sumo Ser á quien debemos amor y obediencia cumpliendo nuestro propio fin. De este conocimiento de Dios el entendimiento puede partir y llegar á conocer con entera certeza otras cosas acerca de la esencia y actividad divinas. Aquellos que investigan la naturaleza y, cargados con gran balumba de ciencia, no quieren saber nada de Dios, Autor de ella, tienen en su propia conciencia la condenación

[1] S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 12, a. 7.—WILMERS, *Handbuch der Religion*. Ratisbona, 1875, pág. 171.

de su locura. "Si ellos vienen con esa mira para investigar el mundo, ¡cómo no han encontrado aún más fácilmente al Señor del mundo?„ [1].

Por el contrario, SPENCER pone la absoluta incognoscibilidad de Dios como objeto del afecto religioso. Confesar esta incognoscibilidad es religiosidad, y lo contrario irreligiosidad y arrogancia antropomorfística, aunque se cubra con el nombre de religiosidad. Querer saber algo de los primeros principios de las cosas es ser impío. "Muchos libros podrían escribirse sobre la impiedad de los que temen á Dios.„

Como nuestra absoluta y general ignorancia debe ser el fundamento de la reconciliación entre la religión y la ciencia, este filósofo tenaz se hace fuerte en la prueba de que el ser que se nos manifiesta en el universo, es también inaccesible á la ciencia. Nos dice extensamente que los conceptos de espacio, de tiempo, de materia, de movimiento, de fuerza, de conciencia, de personalidad, se han fijado esencialmente con contradicciones. Sin piedad arranca de raíz toda tendencia científica, mostrando que la incapacidad para conocer alguna cosa está en la esencia misma de la facultad de conocer del hombre.

SPENCER conoció que no pueden esperarse grandes resultados de su escueta apoteosis de la ignorancia. "La gran mayoría—dice—rechazará con mas ó menos decisión una fe que se les muestra entre sombras é indeterminada.„ Sin embargo, trae á cuento muchas cosas para decir que el ejercicio de esta religión, á saber, del escepticismo, sirve "para que los hombres no suban en lo relativo y diario„. Y aun quiere que respetemos todas las diferentes formas de religión, porque en ellas están encarnados aquellos dudosos signos de la cuestión. Esta es la última razón de la moderna *tolerancia* (indiferencia). Debemos ser tolerantes—enseña SPENCER—primero, porque en todas las formas de religión, aun en las más degeneradas, está contenida aquella verdad fundamental de nuestra absoluta ignorancia; en segundo lugar, porque todas las formas de religión, aunque son absolutamente falsas, sin embargo, habida consideración á las diferentes clases de hombres, pueden ser buenas relativamente; sin esta forma no obraría el escepticismo que hay en ellas; "podemos llamarla cubierta protectora, sin la cual se perdería el tallo que hay en el centro„; en tercer lugar, porque las varias creencias religiosas son fenómenos de la naturaleza, que acompañan necesariamente á la vida humana, cada una de ellas proporcionada al círculo en que ha surgido. Pero pronto teme haber mostrado excesiva indulgencia. "Así como por

[1] Sap. XI, 1-9.

una parte se debe exigir que gocen de libertad el pensamiento conservador y la acción, así por otra debe ser concedida esta libertad al pensar y obrar progresivo. Sólo por la acción recíproca de ambos se puede llegar á aquella subsistente proporción que el progreso ordenado requiere.„ Ni Nerón, ni Diocleciano, ni sus imitadores faltaron en manera alguna á la tolerancia enseñada por SPENCER.

Otra teoría de religión escéptico-abstracta, semejante á ésta, hallamos en el investigador del lenguaje, GUILLERMO BLEEK. En el prólogo de su obra acerca del origen del lenguaje, dice que el culto divino fué primeramente en la historia de los pueblos el culto á los antepasados; en el segundo período el respeto á los antepasados se convirtió en culto á la naturaleza; y, finalmente, de aquí nació la religión como culto de Dios; pero esto es puro panteísmo. BLEEK exige una confesión modesta y piadosa de nuestra absoluta ignorancia, y afirma que en esta respetuosa modestia está toda la esencia de la verdadera religión.

Aun el mismo DARWIN parece prendido por esta religiosidad de SPENCER. Es cierto que este gran investigador se previno del modo más categórico contra la irreligiosidad; que en sus primeros escritos habla algunas veces de Dios, que ha impuesto leyes á la materia y en el principio infundió vida á algunas pocas formas. Pero como, según su propia confesión, el plan de la creación y "la unidad de fin„ son para él frases vacías de sentido, el investigador de la naturaleza no puede, según eso, creer en un acto creador originado de Dios, ni reconocer por investigadores á aquellos que admiten la creación de algunas formas originarias, pues tener este resto de fé en la creación, es dar pruebas de ignorancia [1]. Por lo que toca á la vida futura, sostiene (en carta del 5 de Julio de 1879) que cada uno puede tomar por sí mismo el partido que mejor le parezca "entre las varias cosas indeterminadas y verosímiles contradictorias entre sí„. En 1881 propone á algunos naturalistas, que se daban á sí mismos el nombre de ateos, que se llamaran más bien agnósticos, pues esta palabra expresaba con más exactitud la verdad de las cosas [2].

122. En una posición especial se coloca MAXIMILIANO MÜLLER, gran investigador del lenguaje, el cual combate á D. F. STRAUSS por haber éste formulado en su "antigua y nueva fé„ la siguiente pregunta: ¿Tenemos todavía religión? "A esta pregunta—dice—no se puede responder como no sea mostrando la estadística, según la cual apenas hay un hombre entre 100.000 [3] que asegure no tener

[1] *Entstehung der Arten*, págs. 362 y siguientes.
[2] *Stimmen aus Maria Laach*, B. D., 24, pág. 141.
[3] *Vorlesungen üb. Urspr. der Relig.*, 1881, pág. 2.

religión ninguna.„ Según él la religión no es cosa acabada, sino algo que se desarrolla históricamente y que nunca cesa de desarrollarse. Considera él á la religión como una disposición ó inclinación espiritual que dispone al hombre á comprender lo infinito entre los diferentes nombres y formas que se mudan, una disposición que, no sólo no es independiente de los sentidos y de la razón, sino que por su naturaleza está en abierta contradicción con la razón y los sentidos. "Con sólo tener oídos para oír, descubriremos muy pronto en todas las religiones un tono fundamental del alma, que se manifiesta en el impulso que siente á comprender lo incomprensible, á nombrar lo que no puede ser nombrado; á este impulso le llamamos deseo de conocer lo absoluto, aspiración á lo infinito, ó amor á Dios.„ La religión consiste en una "nonada„, en una "potencial energía„ para comprender lo infinito. La religión tiende á crear objetos que ni pueden ser percibidos con los sentidos, ni comprendidos con la razón. Por lo cual, para explicar "la comprensión de lo infinito„, la "fe religiosa„, es preciso admitir una tercera y especial función de nuestra conciencia.

¿En qué grupo debemos, pues, colocar á MAXIMILIANO MÜLLER? ¿En el de los ateos, en el de los panteístas, ó en el de los deístas? Propiamente en los tres y en ninguno.

¿Quién podrá negar que muchas de sus deducciones falsas, vagas, indeterminadas, pueden interpretarse en un sentido verdadero y recto? El objeto de la religión de MÜLLER, lo infinito, es una fantasía de los pueblos, que toma diferentes rasgos y formas. Bajo este nombre comprende él "todos los objetos de la fe, los cuales exceden á el dominio de los sentidos y pasan de los límites de la demostración sensible y comprensible.„ Aquí debía designarse como cosa aparte toda seguridad de la existencia de un Dios. MÜLLER está de lleno en el fondo del sensualismo: nuestro conocimiento comprensible no nos puede conducir íntimamente más allá de donde pueden conducirnos los medios de demostración sensible. "El órgano de nuestro conocimiento es el mismo en todas partes, si bien en los animales que tienen cinco sentidos, está más desarrollado que en los que no tienen más que uno, y más todavía en el hombre...

El único don que nosotros deseamos, es la demostración sensible; la única revelación, su histórico desarrollo.„ Sin embargo arroja el guante á los positivistas. "La llamada filosofía positiva sostiene que todas las cosas que nos ofrecen los sentidos son, y deben ser, por su naturaleza, limitadas y finitas, y que, por consiguiente, todo lo que parece exceder de estos límites es mera ilusión, y que la palabra infinito es un aborto monstruoso. Pero según MÜLLER, el germen ó la *nonada* de esta idea está contenido en la pri-

mera impresión sensible. Sostiene el siguiente hecho: que el hombre, mientras lo conocemos, está encadenado por los sentidos y el entendimiento, y cree algo que demanda poderosamente una explicación que exceda los límites de los sentidos y del entendimiento. ¿Mas cómo da esta explicación? El hombre prehistórico emplea sus sentidos y ve que no puede alcanzar el fin de la demostración. ¡En este crítico momento siente la huella de lo infinito! Esta huella se puede comprobar sensiblemente: es lo infinito, que más tarde se manifiesta de mil maneras. En el primer estudio hallamos al hombre deificado solamente *in confuso*, esto es, sin ver claramente si hay un Dios ó si son muchos los dioses, ó si está contenido en una sola divinidad. A este primer estudio de la religión le llama MÜLLER henoteísmo, el cual se diferenció más tarde en politeísmo, monoteísmo, panteísmo y ateísmo.

Nos hemos permitido hacer esta observación, porque el nombre de MÜLLER está rodeado de cierta aureola; y para mostrar que, á pesar de su oposición á la filosofía positivista, le colocamos con razón entre los filósofos empíricos. Y si no, ¿qué habíamos de decir de él? Esto es lo que sucede á la razón cuando va por caminos vedados. MÜLLER es una variación desdichada del tema HERBERTO SPENCER.

123. Apartémonos ya de SPENCER en otra dirección, seguida por J. STUART MILL en su conocido ensayo.

Es claro que MILL sólo vé en la religión un hecho sensible. Antes no acostumbraba este sabio á dedicar especial atención á este hecho, y dejaba que la religión fuera religión. "El inexorable empírico,—nota F. A. LANGE—el representante de la filosofía utilitaria, el hombre que en varias obras anteriores parecía ver solamente el principio de la razón, hace aquí la siguiente confesión: que la vida estrecha y necesitada del hombre exige con urgencia elevarse á la alta esperanza de nuestro destino, y que parece entregar sabiamente á la fantasía la ficción de estas esperanzas, en cuanto no se pone en contradicción con hechos manifiestos.„

"Partiendo de la gran utilidad de la religión, dice MILL (en el segundo de los tres ensayos), se han malgastado las fuerzas en este siglo de la manera más lastimosa é indigna en presentar un tejido de metafísica, esto es, de verdades suprasensibles en provecho de la religión. Por lo menos esto era deísmo. En primer lugar, se debía haber fijado con claridad en qué consiste el provecho de la religión, así respecto del bien común como del particular„. Si en el espíritu de la filosofía empírica se considera á la religión como separada de la verdad, del conocimiento y de la ciencia, no se puede menos de dar la razón á MILL cuando afirma que procura resolver de antemano la cuestión de la utilidad de la religión, y

que después se dirige á investigar cuál es el objeto correspondiente al sentimiento religioso.

¿Como investiga MILL la utilidad verdadera de la religión?

Considerando la utilidad social, es sin duda alguna de importancia que sea implantado autoritariamente por la educación cierto sistema de justicia, veracidad y beneficencia, y que sea elevado por la opinión á la soberanía. Pero, añade este autor, ¿debe atribuirse este efecto absolutamente á la religión? Sirva de ejemplo Grecia, donde por motivos exclusivamente mundanos se impusieron preceptos de moral natural.

Una prueba clara del poco valor de las motivos religiosos para inducir á obrar, es que, al acercarse la muerte, los hombres, aun los que se ven agobiados de deudas, no se inquietan á la vista de lo porvenir, ni se creen, ni aun por un momento, amenazados del verdadero peligro de ser reos de eterno castigo. También sabe MILL que no era la fuerza de la religión la que daba fortaleza á los mártires para padecer y morir, sino un estado de éxtasis, que sólo las grandes causas tienen el privilegio de producir. Sobre este punto no perdemos ni una sola palabra; no son, por otra parte, los únicos casos en que el "inexorable empírico„ trunca arbitrariamente órdenes enteros de hechos.

En los anteriores estadios del desarrollo humano—dice MILL—era provechosa la religión, porque favorecía la introducción de la sana moral en grande escala. Ahora, aun atendiendo á esta consideración, es superflua.

Si, en segundo lugar, consideramos la utilidad de la religión respecto al individuo, no se podrá desconocer esta utilidad, según el punto de vista de MILL. Mas ¿cuál es esta utilidad? En los ánimos poco cultos, calma el *impulso de la personificación* (á la cual debe también su origen), y en los ánimos ilustrados satisface la *curiosidad*. Tal como MILL representa las cosas, la reducida esfera de nuestra experiencia externa es una escarpada isla en medio de un mar sin orillas—de un espacio y de un tiempo infinito—que por sus tinieblas y extensión llena de respeto nuestro ánimo y excita nuestra imaginación. Sólo con la imaginación podemos penetrar en estas regiones; al entrar en ellas empezamos á poetizar. Y tan pronto como nace en nosotros el anhelo de que nuestras fantasías correspondan en otro mundo á la realidad, tenemos la religión. En otra vida espera cada uno alcanzar el bien que acá en la tierra no puede poseer. Es, pues, indiscutible el valor de la religión considerada como fuente de alegría y de sentimientos elevados. Esta sería, por consiguiente, la utilidad de la religión, utilidad que según el "gran empírico„ puede hacerse constar, y por la cual no se debe renunciar á ella.

Ahora veamos de hallar un objeto conveniente á la religión. MILL sostiene que *la idealización de nuestra vida terrenal*, con todo lo que de aquí se deduce, llena todas las condiciones que deben ponerse en la verdadera religión.

Por consiguiente, mientras el teórico SPENCER recomienda la obscuridad de los fenómenos del mundo como el verdadero objeto de la satisfacción religiosa, la mirada investigadora del práctico MILL se fija en el claro dominio de los fenómenos externos para poner allí la más excelsa creación de la imaginación como alimento para la religión: la *humanidad*.

Es, según MILL, la religión de la humanidad una verdadera religión, si bien no se remonta sobre los límites del mundo; pues la verdadera esencia de la religión no es otra cosa que *la dirección concentrada y constante de nuestros sentimientos y deseos hacia un objeto ideal, considerado como la suma perfección, y elevado sobre todo fin egoísta*. Ahora bien, si en los siglos de Roma el concepto de ciudad prestaba el mismo contenido moral y el mismo entusiasmo que el que inspiraba á los judíos su Jehová, ¿no inspirará aún más elevados sentimientos el amor á la humanidad? ¿No debe ser en todo caso una religión de la cual broten las buenas obras, la idea de que SÓCRATES, á HOWARD, ó WASHINGTON, ó ANTONINO habrían simpatizado con nosotros?

Esta forma de religión (esto es, el sentimiento de la mancomunidad de todos los hombres y un profundo sentimiento del bien común) sería, según MILL, mucho más perfecta que cualquiera otra forma de religión sobrenatural. La cual no es egoísta, pues no espera recompensa alguna en el cielo; ni rígida, pues no necesita fundarse en el Dios del cristianismo, como Criador del mundo, que ya ha sido claramente depuesto por la moderna ciencia, y á quien MILL imputa la más violenta oposición y contradicción contra la moral.

Asimismo se debe negar todo valor, según MILL, á la creencia en la inmortalidad, creencia que parece profesan las religiones suprasensibles antes que la religión de la humanidad, "pues es soportable y aun consolador pensar que no vamos á estar encadenados á una existencia por toda la eternidad.„

Más notable aún es que el "inexorable empírico„ no esté seguro de si la religión de la humanidad satisface ó no todas las necesidades religiosas. En las ideas suprasensibles relativas á Dios, á la inmortalidad, ve este autor incentivos, estímulos, medios de educación, que le parecen muy necesarios; porque si la vida careciera de ellos, no tendría especial importancia, aunque se la considerara bajo el aspecto más favorable. Así como TYNDALL y SPENCER dejan trasiucir en sus enredados conceptos cierta manera de panteísmo, así MILL tiene en pos de sí al maniqueísmo. Lo que ha parecido muy mal á nuestros sabios modernos, es que MILL haga pasar al Dios de los cristianos; bien es verdad que sólo en la confusión maniquea se muestra luchando con un principio malo. Y, sin embargo, de buen grado se lo perdonarían, pues este Dios suprasensible no viene á sustituir, sino á ayudar á la religión de la humanidad. El supernaturalismo maniqueo, dice, es demasiado obscuro é inseguro para poder sustituir de un modo duradero á la "religión de la humanidad„; pero ambos pueden llegar á unirse, y aquel "á quien la religión de la humanidad no satisfaga, puede admitir la idea agradable y consoladora de que acaso sea verdad en la manera posible, aunque no le parezca que el maniqueísmo tiene en su favor prueba ninguna. Para los que necesitan de la fe dogmática hay un vasto campo separado de esta misma fe en los dominios de la imaginación, el cual puede ser sembrado de posibilidades é hipótesis imposibles de destruir, y cuando algo hay en favor suyo en los fenómenos de la naturaleza, la consideración de estas posibilidades es una flaqueza lícita que en unión de otras influencias puede alimentar y fomentar en cierto modo hacia el bien la dirección de los sentimientos y deseos„.

En los otros ensayos se inclina todavía más al maniqueísmo "el inflexible empírico„.

En el ensayo "sobre la naturaleza„ intenta probar que la naturaleza es mala por la consideración del mal en la misma naturaleza; es pues, imposible que haya un Ser omnipotente que cuide del bien de las criaturas.

En el ensayo "sobre el teísmo„, último que escribió, quiere presentar como esencial la existencia de un Dios, pero de un Dios de poder limitado, que está luchando con la naturaleza demoniaca, por lo cual el hombre debe ayudar á Dios, que no puede por sí sólo dominar la naturaleza, para mayor bien del mundo.

Como es fácil de comprender, era para la filosofía empírica de nuestros días no leve humillación ver que su principal representante, el célebre MILL, viniera, al fin de una vida tan rica en investigaciones, á refugiarse en los absurdos del maniqueísmo. No era, pues, de esperar que fueran en este punto muy numerosos los secuaces de este autor.

Por el contrario, con la "religión de la humanidad„ ha pronunciado una palabra muy del gusto moderno: en los más extensos círculos se trata de considerar como religión los esfuerzos de la humanidad, ó por lo menos de sustituir con ellos á la religión. En este sentido son hombres exteriormente religiosos la mayor parte de los demócratas socialistas de nuestros días. "La sociedad

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

humana cultivada, dice DIETZGEN [1], es el sumo bien en que creemos; en su formación democrático-social descansa nuestra esperanza, y ella formará el amor á la verdad por la cual sólo han disparatado hasta ahora las fantasías religiosas„.

AUGUSTO COMTE, el porta-estandarte francés y el principal y más propiamente iniciador de esta tendencia, que trata de unir una razón matemática que conduce al frío ateísmo con el entusiasta idealismo religioso social, había ya intentado hacer del llamado servicio de la humanidad un culto religioso completo. Habla de oración (esto es, "adoración del mejor tipo que se encuentra para personificar la humanidad„), de oración de la mañana y de la tarde ("lectura de los lugares más bellos de nuestros poetas„), de ángeles custodios ("la mujer como madre, doncella, hija„), de nuevos sacramentos sociales, de fiestas y sermones, etc. El género humano en general, que contiene todos los pueblos y linajes, es "la suma esencia„; la tierra, de donde nació la humanidad, "el gran fetiche„, es para él la tercera divinidad, y el espacio, "el gran medio„.

Más sobrios son nuestros realistas alemanes, pues dejan á un lado todas las formas religiosas, contentándose su "religiosidad„ con gozar de la vida, hablar con términos pomposos en sus banquetes de la glorificación de los fines de la vida, y procurar con su mucho estrépito desvirtuar la obra del Cristianismo. Pero tampoco es cosa rara que salga á relucir "el sentimiento religioso„ en la prosa de estos positivistas. Citemos al Dr. LÖWENTHAL [2], el cual intentó organizar una sociedad religiosa, que, por una parte, hacía objeto de culto al pensamiento y á la ciencia, y por otra se fundaba en la solicitud por la dignidad humana y el amor á los hombres; al Dr. EDUARDO REICH, que, en un escrito especial, expuso el plan de una Iglesia de la humanidad. Éste da especial importancia á las exigencias del ánimo, y quiere que estas exigencias sean satisfechas con cánticos alegres y solemnes procesiones; los tambores, trompetas y timbales deben unirse con el sonido de los órganos y el repique de las campanas, para dar mayor impulso al sentimiento religioso del hombre devoto.

Detengámonos en el pensamiento que constituye la parte esencial de estos sistemas, la cual consiste en que en todas estas rebuscadas teorías de religión, el hombre se pone en el lugar de Dios para tributar culto religioso á la humanidad. Es muy fácil

[1] *La religión de la democracia social*. Leipzig, 1872.
[2] Cfr. F. A. LANGE, *Gesch. d. Mat.*, II, s. 306.

llegar á dar al hombre semejante culto, cuando, impulsado por el natural deseo religioso, se fija solamente en la experiencia de los sentidos, la cual absolutamente nada suprasensible nos muestra; pero en el campo de los sentidos nos dice que el hombre es el ser más excelente. De aquí que espíritus ardientes, abstraídos de la realidad, que han meditado en tranquilo apartamiento, hayan visto, bajo formas ideales, la excelencia y poder de la esencia humana, y se hayan sentido poseídos de respeto y admiración á la humanidad. El hombre que, efectivamente, es el ser más alto en el plan de este mundo sensible, se muestra á sus ojos como iluminado con luces y resplandores teatrales.

Pero, entre tanto, no advierten estos sabios que la realidad del mundo, que debe dar el necesario apoyo á todos sus sistemas, se hunde por completo bajo sus plantas, y que están en la región de los sueños; quisieron ellos concebir el objeto de su adoración como razón abstracta, con los autores de la gran revolución, ó darle, con COMTE, á la misma una forma concreta. Duro es el choque, observa LOTZE, cuando con este santo respeto en presencia de la humanidad se encuentran los individuos de la misma humanidad. Bien vemos en todas partes aquella rica disposición comunicada al hombre para que cumpla una elevada misión, pero que no raras veces va unida con la desdicha, y frecuentemente no se emplea en el fiel cumplimiento de su objeto. Verdaderamente el hombre del empirismo, que es el hombre que el mundo de los sentidos nos muestra, más bien mueve á compasión y desprecio, propio de SCHOPENHAUER, que no á religioso respeto. Refiere de SOLÓN un historiador que en cierta ocasión subió aquel sabio á un punto elevado de la ciudad desde donde se divisaban las casas, el confuso movimiento del mercado y la agitada vida de las calles. Considerando estas cosas, quedó abstraído en graves pensamientos, y exclamó al pensar en la realidad oculta bajo aquel velo: "¡Oh, cuanta desdicha, cuanta intranquilidad, cuanto desorden, cuantas penas, angustias y desdichas se ocultan en esos hombres y en esas casas!„

Si el empirismo fuera consecuente con su manera de apreciar las cosas, verdaderamente la única religión posible de los hombres sería á sus ojos la *deificación de sí mismos*. Pero si el hombre se considera á sí mismo verá, como no esté tocado de locura, que todos los homenajes religiosos caen por su base ante esta "divinidad„.

124. La tercera tendencia del empirismo es "el servicio de la humanidad„, y, por consiguiente, su religiosidad es cosa pobre y prosaica, como que solo tiene por objeto el bienestar corporal del conjunto de los hombres acá en la tierra. ¡El altruísmo en el lugar

de la religión! Como representante de esta religiosidad podemos citar á ERNESTO LAAS [1].

LAAS, como todos los empíricos, niega el conocimiento supra-sensible; considera á toda realidad que pueda percibirse, como un mero fenómeno; presiente la existencia de una mónada supra-sensible que esté sobre la correlación del sujeto y del objeto, y que lo sea todo. En la religión ve una fuente de bellas ideas y de nobles motivos, por medio de los cuales á los impulsos y actos morales se les cumple la justa medida de esperanzas, alegrías, sentimientos nobles.

LAAS considera á la religión como un nombre que indica una relación con Dios, en manera alguna necesaria, si bien muchas veces muy conveniente. "No negamos—dice—que el representarse á Dios como principio presente en todas partes, como Criador omnipotente de todas las cosas sensibles y especialmente de nosotros mismos, como ideal de toda perfección moral y ordenador de todo cuanto en el mundo sucede, que dirige todas las cosas á un fin bueno, y cuida paternalmente de nosotros, y que por otra parte nos castiga si violamos sus mandamientos; que el temor y amor á Dios, el sentimiento de comunicación con Dios y de que somos sus hijos, etc.; que la esperanza de la existencia no ha de tener fin personal; que todas estas cosas han contribuído mucho y contribuirán todavía durante mucho tiempo á purificar y ennoblecer los actos del hombre y á su educación y mejoramiento..... En suma, de ningún modo negamos el provecho para su cultura y enseñanza que la religiosidad ha producido y probablemente producirá á los hombres. Lo que negamos es la posibilidad de hacer accesibles estos sentimientos á todos los hombres; es el deber que todos tienen de sentirlos; es la posibilidad de demostrar la verdad de los principios que les sirven de fundamento; es la supuesta imposibilidad de quitarlos ó sustituirlos en la sociedad [2]." Aunque LAAS, para ilustrar el aprecio que hace de la religiosidad, se refiere al mayor político de nuestros días y cita estupendas manifestaciones de piedad, que este hombre de estado hubo de hacer en 1870, según refiere un tal Mr. BUSCH, no podemos comprobar la exactitud de estos ejemplos especiales; pero á propósito de estas citas recordaremos que el aprecio de LAAS á la religión consiste en mirar por la salud del Estado y de la sociedad humana.

¡Cuán pobre é indigno concepto de la religión es ese! Con ideas sin fundamento y con varios sueños debe purificarse y ennoblecerse el concepto moral y educarse y mejorarse al hombre según él.

[1] *Ethica idealista y positivista*. Berlín, 1882.
[2] Obr. cit., pág. 96.

Dice LAAS: "La verdadera piedad es capaz de producir actos de sacrificio, de misericordia y de amor como el del samaritano, á los cuales sólo raras veces, y no acercándose nunca al espíritu y á la constancia del celo, se encuentra impulsado el solo sentimiento del deber." LAAS afirma que este sentimiento del deber carece de objeto; que es mentira y engaño. Debiera haber considerado que la religiosidad de que habla, sólo puede producir aquellos frutos en cuanto que el hombre religioso está convencido de las ideas que sirven de fundamento á la verdad objetiva de semejante religiosidad. Tan pronto como el hombre duda de la verdad y certeza de este conocimiento, por el cual se le comunica la verdad religiosa, la religiosidad pierde toda su eficacia. ¿Cómo puede esperarse de un hombre inteligente, que por imaginarias suposiciones se deje conducir de las ideas religiosas á la vida real? Por consiguiente esas ideas que tan hermosos y magníficos frutos producen son, según LAAS, ¡delirios y fantasías! Verdaderamente se necesita no ser cristiano para no rechazar con indignación una doctrina que tanto degrada al hombre. Aun ROBESPIERRE en medio de los horrores de la revolución francesa podía elevar el ánimo y decir respecto de las verdades fundamentales de la religión: "Cuanto más ánimo y corazón posee el hombre, tanto más le agradan los pensamientos que ennoblecen su ser y elevan su corazón..... ¿Porqué no han de ser verdad estos pensamientos y doctrinas? Yo por lo menos no concibo cómo la naturaleza haya podido inspirar al hombre fantasías que sean más provechosas que la misma realidad."

Es de notar que LAAS no dice que esa religión fantástica produzca necesariamente aquellos buenos frutos. Sólo habla de frutos intermitentes y provisionales, convencido como está de que la vida y actividad humana se verá privada con el tiempo de aquellas agradables ficciones y bellas fantasías. Pero también sabe hablar muy mal de esta religión; dice que ha sido perjudicial y ruinosa á la ilustración de la humanidad, y á toda cultura moral; cree cosa justa atribuir, sin más examen, á la religión todas las bajezas que, abusando de ella, han cometido los hombres en el curso de la historia. Por lo cual afirma que el hombre debe atenerse á la realidad, á lo actual, á lo terreno y humano, dejándose de ilusiones y de fantasías religiosas, opuestas entre sí. Aquí se prescinde de todas las necesidades, sentimientos y aspiraciones justas del hombre, como fundamentos de un concepto más elevado de la vida; en las exigencias de las cosas que nos rodean, está el origen de todos nuestros deberes y derechos. Todas las bellezas morales son, dice él, testimonios y experiencias de la vida de la sociedad humana. Las personas cultas preferirán renunciar ter-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

minantemente á todo lo ulterior y desconocido, para comprender mejor "la eternidad„ terrena, esto es, la multitud de hombres considerada en su duración actual, para medir todo su valor según su capacidad objetiva y visible, de procurar placeres, y ponerse al servicio de los intereses generales de la humanidad. Aludiendo de un modo blasfemo á la doctrina fundamental del Cristianismo, llama este autor al Hombre-Dios "hombre humanizado„. Dice que "la Ciudad de Dios„ de SAN AGUSTÍN, el reino de Dios sobre la tierra, no consiste sino en aquellas circunstancias que procuran á la humanidad mayor número de comodidades y de placeres sensibles acá en la tierra; y añade: "Todos aquellos que no piden que venga á nos este reino, en la medida de sus fuerzas, no deberían ser considerados como cristianos prácticos y miembros de la Iglesia invisible„ [1].

LAAS tiene en cuenta á la "idealidad„ en este concepto de la vida y de la religión. No puede negarse que la consagración de algunos al bien de los demás, trae á la memoria cierta idealidad muy conocida de los cristianos; pero debe notarse que este bien general se refiere, en el caso más favorable, á procurarles el bienestar del cuerpo, para probar que LAAS nos presenta el extremo contrario de la idealidad. El mismo confiesa que "la vida individual es demasiado pobre, perecedera y llena de necesidades para que pueda recibir compensación el hacer el sacrificio de manjares, vestidos y placeres„. Pero debe ser ideal cuando el hombre, con más amplios horizontes, pone el fin de su vida en procurar sustento, vestidos y deleites para todos sus semejantes.

Acerca del valor de esta Ética en otro lugar hemos hablado ya. El de esta religión á la vista está. LAAS considera en su fórmula de la religión empírica de la humanidad "la fe inmanente y al mismo tiempo socialística, simpática, por decirlo así„; pero en la realidad es la negación completa de toda religión. "Es no entender la esencia de la religión—dice muy expresivamente MR. HERMAN—querer arrancarle las raíces que tiene en lo transcendental, pues sólo puede elevar el espíritu y el corazón del hombre lo que está sobre él; por esta razón siempre será para los hombres superior á la humanidad el objeto de la religión„. Y basta ya de filantropía empírica. Esta filosofía no considera á la religión como una verdad que eleva al hombre sobre el mundo sensible y que se funda en un conocimiento cierto, sino simplemente como un sentimiento innato, ó más bien adquirido con la costumbre, que nos

[1] L. a. W., pág. 239.

eleva sobre las cosas de la vida ordinaria, como una sensiblería sin fundamento, como una debilidad lícita, y en cierto sentido provechosa, que busca ser satisfecha de alguna manera.

§ II.

Religión del criticismo.

125. Del empirismo, que es el terreno propio de la cultura moderna, volvamos la vista al idealismo crítico, engendro el más miserable que ha producido el moderno pensamiento. Nadie ignora que este sistema devora con su crítica destructora toda la realidad que existe fuera de nosotros, y hace consistir el mundo con todo lo que hay en él, en meras imágenes del espíritu, ó en simples afectos de nuestro organismo. Por una parte nos imaginamos al mundo exterior como cosa aparente, y por otra como cosa ideal: en el primer concepto, es objeto de la ciencia, y en el segundo, objeto del arte y de la religión. Síguese de aquí, que acerca de este sistema hemos de decir lo mismo que hemos dicho del realismo, pues la diferencia entre uno y otro sistema no se percibe bien. Los modernos realistas se atienen ante todo á las cualidades efectivas de la naturaleza humana, y ponen como objeto de la religión el escepticismo ó la humanidad. Los idealistas, por el contrario, se fijan más en el carácter ideal de la religión; el objeto de la religión es según ellos pura fantasía. Pero así para los unos como para los otros, el único objeto de la religión es satisfacer una necesidad del sentimiento.

Los idealistas imitan asimismo á los positivistas en el entusiasmo con que se entregan al culto de la humanidad; pero con la particularidad de que para ellos nada tiene que ver este culto con la religión. "Semejante culto de la humanidad—dice F. A. LANGE (sin duda el más célebre escritor de esta escuela)—se ha trazado ya su camino, pero por fortuna no contiene germen alguno de la esencia de la Iglesia. La firmeza de las ideas de los hombres grandes, el establecimiento de importantes lugares de cultura, las grandes asambleas nacionales é internacionales, cuyo fin es fomentar las artes, son comienzos de una época mucho más saludable para la humanidad que las caprichosas reuniones del santoral en el calendario de COMTE, etc. Aquellas nuevas instituciones son por completo diferentes de todo lo que se tenía por religión. A los grandes hombres no los miramos como demonios en cuyo poder nos vemos, sino como magníficas flores y frutos que nacen de un tallo en el cual también nosotros vivimos„. Mas no por esto es la

religión cosa enteramente superflua, antes por el contrario, se equipara al culto de la humanidad, como un entusiasmo tan noble y justo como este mismo culto. "El verdadero idealismo siempre pondrá al lado del mundo visible un mundo ideal, y á éste, aunque sólo sea un juego de la fantasía, le concederá todos aquellos derechos que se siguen de sus relaciones con las necesidades de nuestra vida espiritual„. No sin entusiasmo habla LANGE de la necesidad de dar satisfacción á los sentimientos religiosos, cuya más completa realización ve en las poesías filosóficas de SCHILLER. La esencia de la religiosidad consiste, según él, en "la elevación del ánimo sobre la realidad, y en la creación de una patria del espíritu„ [1]. El fundamento de esta aspiración ideal, así como del conocimiento que tenemos de ella, debe consistir exclusivamente en nuestra organización subjetiva. En cierto sentido las ideas de religión son imperecederas, pues son encantadoras. "¿Quién rechazará una Misa de Palestrina, ó acusará de error á las Madonas de Rafael? Aquellas imágenes de la muerte y de la resurrección, que expresan lo más sublime que puede commover el corazon humano, que la prosa es incapaz de expresar con sus frías palabras; aquellas doctrinas que nos mandan partir el pan con el hambriento y anunciar á los pobres la buena nueva, nunca desaparecerán del todo para dejar el puesto á una sociedad que ha alcanzado su fin, cuando, gracias á su talento, logra tener mejor policía, y gracias á su ingenio logra satisfacer cada día nuevas necesidades por medio de nuevas invenciones„ [2].

Antes de LANGE habían escrito lo mismo otros autores, entre ellos J. FEDERICO FRIES. Pero LANGE hizo nuevos secuaces de este idealismo, que procede del escepticismo y conduce á él. Aquí sólo haremos mención del ya conocido profesor politécnico FEDERICO SCHULTZE.

"El criticismo—según el profesor SCHULTZE—es en todas partes espada de dos filos; en el mismo grado le pertenecenn los razonamientos favorables que los contrarios al ateísmo. Pues como las cosas no pueden ser conocidas en su esencia, el hombre no conoce ó acepta ningún dogma positivo ó negativo, en cuanto verdad absoluta ó conocimiento demostrado„ [3]. Pero, aunque según afirma terminantemente SCHULTZE, no puede ser demostrada la verdad de ninguna doctrina relativa á la existencia y naturaleza de Dios, sin embargo, sabemos que la idea de Dios se funda en una necesidad subjetiva, esto es, en una fe no meramente individual, sino común

[1] *Gesch d. M.*, II, pág. 547.
[2] *Gesch d. M.*, II, pág. 561.
[3] *Filosofía de la ciencia de la naturaleza*, II, pág. 394.

á todos los hombres, en una tendencia fisiológica de nuestro organismo. Más todavía: no es en este sentido más difícil sustituir la religión que sustituir la ciencia. "Respecto de la ciencia —sostiene SCHULTZE— sucede en este punto exactamente lo mismo que respecto de la religión, pues también la ciencia se funda, en último término, no en un conocimiento absoluto, sino en una fe común y necesaria al hombre; se funda especialmente en el principio fundamental de causalidad, en que todo debe tener su causa. Creo que esta proposición no puede ser demostrada ni por inducción, ni por deducción; y, sin embargo, es absolutamente indubitable para nosotros, como consecuencia de nuestra organización psicofísica. El axioma fundamental de la causalidad es, pues, una fe, no en el sentido que á esta palabra da HUME, fe nacida de la costumbre y relativamente perecedera, sino una fe constantemente necesaria para nosotros, como que constituye la organización fundamental de toda nuestra vida del espíritu... En la misma piedra fundamental descansan la ciencia y la religión; del mismo impulso de causalidad que existe en nosotros proceden así la religión como la ciencia.„

Asimismo hallamos en SCHULTZE conformidad con el panteísmo, no con el panteísmo objetivo de ESPINOSA, sino con el que tiene tinte ideal y subjetivo. "En el mundo sensible, que comprende toda la naturaleza que se manifiesta al hombre, se revela el principio divino„. La investigación de la naturaleza es la investigación de la divinidad; "en todas partes surge la revelación de lo divino„. Por lo cual de ninguna manera es limitado el número de profetas: en cada uno de aquellos investigadores é inventores que dilatan los dominios del pensamiento y de las obras de los hombres, esto es, que hacen que llegue alguna nueva parte del Ser divino al conocimiento humano, honra la religión crítica á un profeta de Dios„ [1].

Esta idea de Dios que, según la doctrina del criticismo, surge necesariamente en el espíritu de todos los hombres como una alucinación, se asemeja, empero, á una superficie ilimitada, á un vaso vacío. Ahora, "en todo hombre nace necesariamente de su fantasía la idea de Dios juntamente con el conjunto de representaciones correspondiente á la materia de su desarrollo; y de aquí que surjan necesariamente infinitas formas de religión ó religiones, todas las cuales son psicológicamente necesarias, y, por tanto, relativamente justas y verdaderas (para cada individuo en particular), sin que ninguna sea la verdad absoluta.„

Síguese de aquí la necesidad y la explicación de todas las reli-

[1] I, a. W. pág. 403.

giones, aun de las más absurdas, obscenas y contradictorias. El hombre que permanece en las alturas del criticismo, ha de poder serlo todo y participar de todo sin excepción. "El que en presencia de una estatua de Afrodita no sea heleno, ó ante una imagen de la Madre de Dios no sea católico de la Edad Media, ó no se sienta protestante á vista de una imagen de Kaulbach, ó no pueda hacerse panteísta cuando contempla la naturaleza, ese no entiende nada de esas cosas. Es enteramente imposible para un hombre ilustrado con conocimientos universales profesar exclusivamente de un modo dogmático ningún sistema religioso: sólo es esto posible á quien tiene una ilustración parcial y limitada„ [1]. "Toda religión es relativamente verdadera, pero toda religión se torna falsa en el momento en que se la considera como la única verdadera y legítima„ (pág. 140).

Al escribir el profesor SCHULTZE estas palabras, dió un paso en falso, y vino á tierra con todo su sistema; porque todo el que denuncia como falsa á una religión determinada, distingue necesariamente lo falso de lo verdadero, y quien hace semejante distinción reconoce que en el orden objetivo transcendental hay algún sistema de cosas con el cual se conforma ó no se conforma el conjunto subjetivo inmanente de las representaciones humanas. Lo cual nos da ocasión para decir á FEDERICO SCHULTZE, y en general á todos los críticos: ó tienes por verdaderas ó por falsas las opiniones contrarias á las doctrinas que expones en tu libro: si las consideras verdaderas, ¿por qué has gastado tanto papel y tinta? Si las tienes por falsas, ¿cómo te atreves á negar que fuera de los actos subjetivos hay notable diferencia objetiva entre lo verdadero y lo falso? Sobre la ley de causalidad y su aplicación en las pruebas acerca de Dios, ya hemos hablado en otro lugar (núms. 18 y 657 y siguientes) [2]. Esto podríamos decir al señor SCHULTZE si tuviera deseos de levantarse después de su caída; pero si no sintiera este deseo y quisiera permanecer en tal estado, permítanos que consideremos sus escritos de la misma manera como él considera á la religión y á la ciencia.

Las pruebas aducidas bastan para darnos una idea clara del concepto que tienen de la religión todos los críticos. La religión es una disposición poética del ánimo, pero sin objeto, por lo cual todas las religiones son indiferentes; y sólo aquella sería falsa, que pretendiera la realidad para su "ideal„. Con razón nota HEMAN: "Para que una raza de hombres encontrara satisfacción en materia de religión con sólo verdades poéticas, sería preciso que hubiera descendido mucho espiritual y físicamente; una raza sana y normal necesita una religión que ofrezca al ánimo y al entendimiento verdades, no sólo poéticas, sino puras, reales y prácticas.„ Esta es la muerte del criticismo, que sólo ofrece poesía y palabras vanas allí donde todo el mundo espera verdades positivas. La religión se nos muestra aquí clara y terminantemente como un sueño que, con ser naturalmente necesario, no pasa de ser un sueño; como una idea fija tan legítima como el conocimiento que procede por sí sin tener cuenta con la realidad. Las llamadas falsamente verdades de la religión, y con más propiedad poesías religiosas, pertenecen al mundo ideal de la imaginación, que carece de existencia; de verdad y realidad no hay absolutamente nada en la religión.

726. KANT fué quien puso el fundamento de este sistema; pero se ha de reconocer que KANT, con la gravedad de su razón práctica, está infinitamente más elevado que LANGE con sus juegos de un impulso del sentimiento poético fundado en el organismo humano. Según KANT, el hombre no puede elevarse al conocimiento de lo suprasensible por medio de la razón teórica; las ideas de Dios, de inmortalidad, de libertad, son vanas suposiciones de la razón práctica en provecho del cumplimiento de la ley moral; la religión es una ficción del ánimo cuyo objeto no es sino mostrarnos como mandamientos de Dios nuestros deberes morales. "La religión es el conocimiento de nuestros deberes morales como preceptos de Dios„, en lo cual es de notar que, según KANT, nuestros deberes morales no son tales deberes porque se funden en el mandamiento de Dios, sino al contrario, consideramos como mandamiento divino la conciencia directa de nuestros deberes por concesión á la humana flaqueza [1]. El mismo KANT confiesa que el conocimiento de las verdades suprasensibles que quiere alcanzar por medio de la razón práctica, debe ser parco é indeterminado. Luego añade que el hombre que ora y que no sólo expresa sus deseos, sino que habla con Dios, es sospechoso de locura, porque gesticula como si estuviera convencido de la presencia de Dios, cuando ni siquiera de su existencia puede estar enteramente cierto [2]. Según su concepto usual la religión es un deber para con Dios, que se sigue del conocimiento cierto. En KANT se ha consumado, pues, la apostasía fundamental. Es consecuencia evidente de esta doctrina que el idealismo posterior á KANT quiera que la religión sea considerada como una alucinación ciertamen-

[1] I, a, W., pág. 109.
[2] Véase también nuestro escrito: *Incubsistencia de la ciencia moderna*, pág. 77.

[1] *La religión dentro de los límites etc.*, V. ROSENKR., X. pág. 183.
[2] *La religión dentro de los límites de la razón pura*, pág. 239.

te necesaria, pero fatua y sin fundamento. "Una sola cosa es cierta, dice LANGE: que el hombre necesita un complemento de realidad mediante un mundo ideal creado por él mismo, y que en tal creación concurren las más nobles y sublimes funciones de su espíritu. ¿Pero deberá tomar siempre esta libre operación del espíritu la forma engañosa de una ciencia demostrada? En este caso se presentará siempre de nuevo el materialismo y destruirá las atrevidas especulaciones, tratando de contradecir el impulso de unidad de la razón con un mínimum de elevación sobre lo real y demostrable„.

Por consiguiente, se debe decir con el poeta á la humanidad necesitada de religión: "Atrévete á errar y á soñar„. Se debe, como suele decirse, vencer el fanatismo y la superstición elevando sin temor ni reserva la religión al dominio de la fantasía. La eficacia de esta religión consiste en suscitar ciertos procesos psíquicos mediante la elevación del ánimo sobre la realidad. Las formas de religión deben resonar sucesivamente de la manera como SCHILLER ha hecho extensiva la doctrina de la redención cristiana á la idea de una redención estética, sin tener que renegar de las divinidades de Grecia. En otros términos: la antigua cámara obscura de religión con todas sus imágenes, que son las llamadas verdades religiosas, debe ser enteramente reformada y moderniza-da. El público así lo quiere. Esta es la doctrina religiosa mantenida por LANGE y sus secuaces.

No será superfluo notar ahora, que no ha faltado quien se atreva en nuestros días á imponer esta farsa á los hombres racionales, y á imponérsela expresamente queriendo que la representen con premeditación. Tan lejos se ha ido por este camino, que los corifeos de la ciencia alemana han querido tratar á los hombres religiosos como si fuesen un rebaño de ilusos alucinados; y para mofa y escarnio de aquello que ha sido tenido por lo más santo entre los hombres, se dice de la religión que es "verdadera„, pero verdadera ilusión, que es una "realidad„, pero realidad de sueños de gentes exaltadas; se la celebra hablando del "valor„ de la religión, pues "un delirio que me hace dichoso es en verdad una verdad apreciable que me liga con fuertes lazos á la tierra„, como ha dicho el poeta WIELAND. ¡Ojalá abrieran los ojos todos los hombres honrados y vieran el desierto de contradicciones y errores que se les ofrece en las frases de educación y cultura modernas!

Hasta ahora hemos examinado dos diferentes grupos, el de los realistas modernos y el de los críticos idealistas. Siguiendo el mismo plan que nos hemos propuesto, trataremos de dos contrarios sistemas: el panteísmo y el materialismo.

§ III

La religión del panteísmo.

727. En tercer lugar, se nos ofrece la religión del panteísmo. Este sistema, más que otro alguno, aspira á tener su religión, si bien se ha privado de la posibilidad de toda religión (como relación real entre dos seres) mediante la unión de todos los seres en una causa primera, como monismo, como doctrina de la unidad.

El monista E. HARTMANN ha sido quien ha hecho esta atinada observación contra el monismo abstracto: "El monismo abstracto quiere dar á su Dios demasiado de una vez. Creyendo que pueden ser nada menos que todas las cosas el objeto de la relación religiosa, no deja realidad alguna para el sujeto de ella, para el hombre, con lo cual destruye la realidad misma de esta relación [1]„. HARTMANN cree poder salvar la religión con su propio monismo dándole el sello de lo concreto: es decir, sostiene que el hombre no es una vana apariencia, sino un fenómeno objetivo, un accidente, una acción del ser universal. ¡Oh locura! Como si pudiera imaginarse alguna relación religiosa verdadera entre un ser activo y su propia actividad ó manera de mostrarse. Pero examinemos qué clase de extravío sea la religión del panteísmo.

En apariencia está este artículo, hoy de gran actualidad, en oposición con los sistemas realistas é idealistas arriba expuestos; pero en realidad suponen el mismo apartamiento de Dios, la misma extremada pobreza de ánimo.

Originariamente casi todos los sistemas panteístas hacen consistir exclusivamente la religión en cierta manera de conocimiento ó contemplación. Así sucedía, por ejemplo, en los sistemas de la India, del Tibet y de la China. Entre los neoplatónicos y gnósticos era igualmente el interés especulativo la parte esencial de la religión; y más tarde, entre los maniqueos y albigenses, era una manera semejante de contemplación la fuente de los errores morales más lamentables. Precisamente el panteísmo moderno pone ante los ojos esta exageración de las operaciones intelectuales. Según ESPINOSA, consiste la religión en el amor intelectual de Dios, amor que coincide con el conocimiento filosófico de Dios y del hombre. Esta misma doctrina viene á profesar LESSING, el cual es indudablemente espinosista: ahora falta saber en qué grado lo es. "Los conceptos ortodoxos de la divinidad no son para mí; yo

[1] *La conciencia religiosa de la humanidad*. Berlín, 1882, pág. 364.

no puedo disfrutar de ellos; En cuanto, yo no sé nada más.„ El fundamento de la fe religiosa está, según él, en el sentimiento de dicha del corazón que lleva en sí mismo su verdad. Según el punto de partida de Lessing, sería característico que la Ética, tal como se enseña en la doctrina cristiana, se introdujera todo lo posible en el panteísmo. De aquí la más violenta contradicción.

Una cosa semejante hizo el antiguo Fichte, quien, como inmediato y consecuente discípulo de Kant, hizo florecer el monismo fundado en el kantianismo. Según Fichte consiste la religión en considerar en todas sus formas las manifestaciones de una vida divina: no es práctica, y en general no transciende á la conducta. Para esto sirve la moralidad. Muy degradada dice que estaría una sociedad en que fuese necesaria la religión para que dirigiera los actos morales. La religión es mero conocimiento; hace que el hombre se examine interiormente á sí mismo; nunca entra en los fenómenos, pero perfecciona al hombre interiormente y le hace dichoso. En el conocimiento consiste la verdadera santificación del "ánimo„.

Hegel considera en la religión el conocimiento que tiene de sí mismo el ser absoluto, la ciencia que posee de sí el espíritu divino por medio del espíritu finito. La libertad que resulta de este conocimiento, es la religión. "La religión es la región de la verdad eterna, del perpetuo descanso; tratando con ella se aparta el ánimo de todo lo finito; es la conciencia de la verdad absoluta. En esta región del espíritu corre el río Leteo, en cuyas aguas bebe Psiche y en ellas sumerge todas sus penas y forma una imagen fantástica de todas las asperezas y tinieblas del tiempo, iluminándolas con el resplandor de lo eterno.„ Verdaderamente podría darse á este himno un sentido verdadero y conmovedor, si no fuera porque en el tono fundamental de él se nota el panteísmo y disuena del concepto de religión.

Estas son las ideas de Hegel, cuya difusión procura "la alta ciencia„, enemiga mortal del catolicismo, para dejar paso á una religiosidad anticristiana, ó por lo menos, no cristiana. Con este fin trabajan en Italia A. Vera y Rafael Marino, Stirling, y el teólogo de Glasgow, Caird, en Inglaterra, y otros. Ya hubo de este género de sabios en los primeros siglos del Cristianismo, que hablaban con necio orgullo, según dice San Agustín: *homines superbe delirantes.*

En el mismo terreno panteísta (con algunas diferencias de varia importancia) se mueven muchos corifeos de la ciencia y literatura alemanas. En 1786 escribe Göthe á Jacobi. "Si me dices que se puede no creer en Dios, te responderé que tengo mucho que mirar sobre esto, y cuando Espinosa habla de *scientia intuitiva* y dice: *Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorumdam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*, estas palabras me dan deseo de dedicar toda mi vida á la consideración de las cosas que yo puedo esperar alcanzar, y de cuya *essentia formali* puedo llegar á formar idea *adaequata*, sin que me importe nada lo lejos que haya de ir, ni lo que me tenga que quitar„. De Espinosa dice Göthe que prueba, no la existencia de Dios, sino que Dios es la existencia; y añade: "Aunque otros le tachen de ateo, yo pudiera llamarle *theissimum et christianissimum*, y alabarle en este concepto„. Göthe concebía la religión de Espinosa como una consideración poética de la naturaleza. Pero tal consideración, y por cierto muy poética y verdadera, la habría podido tener partiendo del Cristianismo: la naturaleza le habría conducido á presentir la infinita perfección del Criador; mas la naturaleza misma era la divinidad de Göthe, á quien era del todo extraño el concepto cristiano del mundo. Si no fuera así, no habría podido (en sus conversaciones con Eckermann, Febrero 1831) separar á Dios de Cristo, á quien reconoce como "la esencia de su (de Cristo) propio hermoso interior, lleno de bondad y amor como él mismo„, en estas palabras, que suponen grandes errores: "Pero como la grande esencia, á que llamamos divinidad, se manifiesta no sólo en el hombre sino también en una rica y poderosa naturaleza y en los grandes acontecimientos del mundo, claro es que no puede bastar una representación formada por el hombre conforme á sus propiedades humanas„. Göthe era por lo demás hombre demasiado aficionado á los placeres para que le importara la parte religiosa de la contemplación del mundo. Para él era cosa buena todo aquello que le causaba agradable impresión. El 6 de Enero de 1813 escribe á Jacobi: "Yo, por mí, no puedo satisfacerme en las múltiples tendencias de mi ser con una sola manera de pensar; como artista y poeta soy politeísta; como investigador de la naturaleza, panteísta, y lo uno tan decididamente como lo otro. Si necesito de un Dios para mi persona como hombre moral, también esta necesidad está satisfecha.„ Desde este punto de partida se hace Göthe también cristiano en cuanto que sabe aprovechar la parte bella de las doctrinas cristianas y aún de las específicamente católicas. Así dice: "La suma alabanza pertenece á la religión cristiana, cuyo origen puro y noble se prueba, porque después de los grandes errores en que ha caído el hombre, se mostró antes que se esperase, con sus primeras preciosas propiedades, para satisfacción de las necesidades morales del hombre„.

Consideremos la verdadera fórmula moderna de la cuestión religiosa. Antes se preguntaba: ¿A qué estoy obligado con necesi-

dad moral respècto de Dios en el fondo de mi ser? Hoy se dice, por el contrario: ¿Qué necesito yo conforme á la disposición poético-sentimental de mi naturaleza? Dios no es ya el Ser primero y lo sumo; en lugar de Dios, se ha puesto el hombre como centro de todas las cosas, y todas las refiere á sí.

La llamada escuela romántica nos ofrece en su principio huellas de semejante religiosidad panteística. Federico Schlegel (en su primera época) dice que la religión consiste en ciencia y en poesía. Novalis halla la religión en el deseo de saber satisfecho. Pero pronto se apartó esta tendencia de aquel "contemplar„ que á la sazón se llamaba "pensar„, para caer en un entusiasta impulso y corriente poética. Si toda la especulación de Espinosa hubiera saltado por los hechos y leyes de la realidad, el capricho habría ahora seguido la dirección del sentimiento, haciendo exclusivamente poéticas las formas de la fantasía productiva. La poesía y la religión se confunden en un mágico idealismo, que en Novalis llega hasta poner el deber religioso "en sentir con la divinidad„, y designar como carácter de la religión "el sentimiento infinito de dolor„. Cuando todavía no hubiera religión ninguna, se debiera fundar una escuela de verdadera religión. El modelo del ideal futuro de la religión lo encuentra (con gran escándalo de antiguos y modernos aborrecedores del catolicismo) en el catolicismo de la Edad Media [1]. Para algunos románticos, el rompimiento con la antigua especulación, unido con la consagración á la realidad ideal llena de vida, fué ocasión para buscar de nuevo y volver felizmente á encontrar á la Iglesia de Cristo que estaba enteramente perdida en su conciencia.

Mucho habría todavía que decir si hubiéramos de escribir la historia completa de la filosofía de la religión. Merece especial mención el influjo de Schelling y de Fr. Krause, aunque nada nuevo hallamos en ellos. Según Krause consiste la religión en aquel sentimiento interior de Dios con que los seres racionales finitos tienen conciencia de su vida íntima de unión esencial en Dios. Según Schelling es la religión la contemplación de lo infinito en lo finito. Es de notar que el conocimiento, la conciencia, la contemplación panteísta tienen más bien el carácter de un "sentimiento„ elevado, que nada tiene que ver con el conocimiento propiamente dicho, ni con el saber estricto. Es, como dice Schleiermacher "un acto primitivo de la conciencia„, que forma una "más alta unidad de sentimiento y contemplación„.

La religión de los panteístas es una cosa especial, pues consiste, no en alguna religión destinada á un uso determinado de

[1] En el escrito *La Cristiandad ó Europa*, 4.ª ed., I, pág. 180 y siguientes.

nuestra actividad espiritual, sino en un lazo objetivo y substancial de Dios con el hombre, en un proceso real en el cual la Divinidad adquiere paulatinamente conciencia de sí misma. "La unidad en las relaciones entre Dios y el hombre consiste en que Dios no sólo es objeto de nuestros pensamientos, sino el mismo sujeto que piensa en nosotros„ [1].

728. Con Schleiermacher da principio en el seno mismo del panteísmo una teoría religiosa nueva, por lo menos en apariencia. Strauss, en su característica de Schleiermacher [2], se ha tomado el trabajo de probar, sin que nadie le haya refutado, que en el fondo la religión de este autor es espinosismo. Con él coincide el teólogo de Berlin Otto Pfleiderer [3], el cual afirma que lo único que hay peculiar en Schleiermacher consiste en que este teólogo de los románticos aplica al terreno religioso el derecho y el mérito de la intuición, del sentimiento y de la fantasía, del presentimiento y de la contemplación especial. Con lo cual, según Pfleiderer, ha convertido la primitiva mística protestante en "fuentes nuevas de la caduca Teología„. "Volf había reducido la religión á pensamientos relativos á Dios y al mundo, y Kant á máximas y postulados morales, excluyendo y proscribiendo de ella todo sentimiento y fantasía, mientras Schleiermacher invierte los términos y afirma con la misma exageración, si bien en sentido contrario, que la religión solamente consiste en sentimientos y en intuiciones„.

Ya entre los predecesores de Schleiermacher se había introducido el sentimiento en la religiosidad. Pero mientras los anteriores panteístas afirmaban que la satisfacción del sentimiento procedía de un supuesto conocimiento, el "piadoso„ Schleiermacher, con absoluta oposición á los anteriores, niega que la determinación del sentimiento esté fundada en ningun respecto al conocimiento. Hegel había declarado expresamente como excelencia de su religión, que ella no puede atribuirse á los perros, sino que es propia de los hombres. A los ojos de muchos representantes de la ciencia tiene Schleiermacher el mérito de haber dado un concepto de religión según el cual la religión puede atribuirse también á los perros. La religión es para él "un sentimiento de dependencia„, "tener en el ánimo el Todo-uno„, "el sentido y gusto de lo infinito„, "el sentimiento que se eleva á lo más alto„, "inmediato conocimiento„, "un ánimo que se consagra al universo„, "devoción á la naturaleza„. Cuando se le oponía que el sentimien-

[1] Marheineke, *Dic. de Dogmat.*, 2.ª ed., § 312.
[2] *Características y críticas*, pág. 166 y siguientes.
[3] *Filosofía de la religión*, I, pág. 319.

to se refiere necesariamente á alguna cosa antes conocida por el entendimiento, y que, por consiguiente, la idea de Dios tiene que ser la primera en la vida religiosa, respondía que la piedad puede darse aun antes de concebirse la idea de Dios, y que la idea de Dios no pertenece á la piedad. "Las proposiciones de fe — dice — no son sino ideas que nacen de cierto estado de ánimo piadoso, expresadas en el lenguaje. Síguese de aquí que la religión, como se funda en la naturaleza del sentimiento, es una para unos hombres y otra para otros, como sucede con la música en cada pueblo. La parte dogmática de la religión es, pues, algo pasajero y subjetivo. Todo es verdad en la religión en cuanto procede del sentimiento„.

De aquí que el incrédulo Espinosa sea alabado por Schleiermacher, como "el santo, abandonado, poseído del sumo espíritu del mundo, para quien lo infinito era su principio y su fin, y el universo su único y perpetuo amor — lleno de religión y de santo espíritu.„ Que esta religiosa dependencia es sólo cosa del sentimiento, échase de ver en que á Schleiermacher, tan celebrado por su personalidad religiosa, no se le ocurrió cercar con el nimbo de la religión los lamentables errores de sensibilidad de que se dejó llevar.

129. En las tendencias seguidas ó mas bien renovadas por Schleiermacher vemos hoy las teorías religiosas de la teología científica del protestantismo. Asintiendo por completo al punto fundamental cristiano, á la fe en Dios, esta teología se ha pasado con armas y bagajes al panteísmo; sólo han conservado los desertores el uniforme cristiano, aunque sin duda muy mutilado. El germen de esta deserción fué puesto juntamente con la Reforma. El trastorno llevado á cabo en lo íntimo de la conciencia del orden religioso establecido; la negación de la propia actividad humana; la idea del pecado considerado como una limitación de la naturaleza, limitación que debía subsistir aun en los que están justificados; la libertad del cristiano, no limitada por ley alguna; la importancia exclusiva de la fé, mediante la cual se confía en obtener la bienaventuranza: todas estas cosas y otras son engendros que, sólo sobre la base de un concepto panteístico del mundo, pueden exigir cierta apariencia de explicación ante hombres pensadores. Con razón nota pues Otto Pfleiderer la predilección de Lutero por el librito conocido con el nombre de "Teología alemana„, que abunda en conceptos panteísticos; y sostiene que "en el fondo de la mística y de la gnosis cristiana de Lutero están escondidos todos los tesoros de sabiduría y conocimiento que más tarde se habían de manifestar en la ciencia protestante.„

"En el místico elemento que el genio religioso de Lutero ha puesto en la teología protestante, como el mas precioso presente que pudo hacerle en su cuna, está el vínculo indestructible que une desde el principio y unirá siempre á la teología protestante con la filosofía profunda y especulativa„ [4]. En todas las revoluciones llevadas á cabo por el espíritu humano desde el siglo XVI en el seno de la sociedad cristiana para sustraerse á lo más alto y romper toda sujeción, no vemos otra cosa que el germen de "la pura idea reformadora del protestantismo, tal como se ha desarrollado en las diferentes filosofías religiosas especulativas de nuestro tiempo„. Para dar á conocer esta tendencia bastará citar algunos de los principales autores que la han seguido.

En primer término hallamos al teólogo J. Carlos Guillermo Vatke. Tomando por punto de partida el puro idealismo lógico de Hegel, trata este autor de llegar á cierta manera de monismo concreto. El contenido racional del pensamiento y de la voluntad divinas aparece en el dominio de los espíritus; pero de tal manera, que Dios forma un solo ser con el mundo. Dios y el hombre son los términos—que se pertenecen inseparablemente el uno al otro—de una relación que, mediante la dialéctica, se mueve por medio de sus diferentes relaciones mutuas. En este caso la religión sería la práctica conciencia personal de esta identidad.

Próximamente la misma doctrina enseña Luis Emanuel Biedermann, discípulo de Vatke, celebrado por la profundidad de su ingenio. Este filósofo habla asimismo del proceso religioso que presupone que Dios y el hombre se han respectivamente, no como substancias diferentes, sino como momentos del concepto común á la unidad real del hombre, cuya esencial homogeneidad es contemplada por la representación religiosa en la forma de la persona del hombre Dios, de Cristo.

Además de estos, deben ser mencionados en este lugar Ricardo Adalberto Lipsius y Otto Pfleiderer, en los cuales, así como en otros teólogos, hallamos el mismo pensamiento fundamental panteístico, si bien con alguna variación. Así, por ejemplo, mientras que Pfleiderer muestra la idea de un Dios personal diferente del mundo como obstáculo á la verdadera religiosidad (núm. 483), Biedermann y Lipsius tienen á este pensamiento por incompleto y contradictorio, y afirman que el pensamiento que procede de Dios (en sentido teístico) es pura fantasía forjada para satisfacer la necesidad religiosa. Pero en el fondo, todos estaban conformes. Por esta razón los mutuos aplausos que se tributan

[4] *Filosofía de la religión*, I, pág. 12.

BIEDERMANN y LIPSIUS son objeto de la admiración del viejo maestro de teología protestante, CARLOS HASE, quien ve en ellos "un noble ejemplo de cómo dos sabios de confesiones opuestas hacen valer su autonomía el uno respecto del otro, suceso raro en la literatura teológica„. Conmovido á vista de este espectáculo, exclama PFLEIDERER:

> Sea yo, permítaseme la súplica,
> el tercero en esta alianza [1].

En manera alguna son estas que hemos citado, las únicas manifestaciones, pero bastan para darnos á conocer el conjunto de la dogmática del protestantismo, que pasa por científico. El panteísmo forma en él la tendencia principal y el principio vital. El concepto de religión que domina en el círculo de esta teología, se reduce á algunas variaciones sobre el tema fundamental de SCHLEIERMACHER: sentimiento de dependencia del Ser Supremo, que satisface á los que anhelan por verse satisfechos, sin inducir á nadie hacia parte alguna.

Esta religión es ilustrada por la doctrina de la inmortalidad humana. El teólogo BIEDERMANN niega resueltamente que la idea de la inmortalidad, innecesaria, y aun con facilidad peligrosa para la conciencia religiosa, pueda ser explicada científicamente, y sólo concede que se la mantenga por modo de representación imaginaria, y aun como simple posibilidad de la esperanza. Su colega PFLEIDERER no es tan riguroso: como la creencia de la inmortalidad es natural en el hombre, debe estar al arbitrio de la opinión de cada uno. Según el respetable LIPSIUS, esta fe es científicamente indemostrable, pero á pesar de esto se debe sostener como parte esencial del dogma, como ilusión de la cual no se puede prescindir á pesar de estar llena de contradicciones.

En el mismo sentido se expresan otros filósofos que no profesan formalmente el protestantismo. Así, entre otros, A. J. FROTSCHAMMER con su fantasía del mundo, formadora de todas las cosas, la cual originariamente se aplicó á la materia capaz de recibir forma, y de este modo comenzó el proceso del *devenir*. Bajo la dirección de la fantasía se formó la religión, la cual primeramente consistía en profesar la idea de la inmortalidad, después en creer un conjunto de quimeras, luego en el politeísmo, y finalmente en la fe en un solo Dios. El concepto cristiano de Dios será, si se quiere, práctico para la generalidad de los hombres, y corresponderá del todo al sentimiento y á la conducta moral; pero es insuficiente con relación al rico y poderoso proceso del mundo. Aquí

[1] *Filosofía de la religión en sus fundamentos histór.*, Berlin, 1883, 2.ª ed., I, pág. 393.

sólo basta el Ser universal como causa ideal y primitivamente creadora, que tiende á realizar ideas en la vasta naturaleza. A pesar de estar las cosas así establecidas, la naturaleza humana siente y se representa lo divino á imagen y semejanza de lo humano. En esto se funda la religión. Toda imagen fantástica, toda forma subjetiva de lo divino, sería en este caso esencia y objeto de la religión. Mediante este fundamento, seríamos nosotros capaces de la actualidad del sentimiento y de la conciencia de la divinidad, y, por consiguiente, "Dios„ existiría, por lo menos, en nuestra conciencia [1]. FROHSCHAMMER concede á la fe religiosa la misma explicación racional que á las demás disposiciones para lo ideal, para el arte y para la ciencia [2].

Esta misma dirección siguen los grandes errores modernos. Mientras tanto, siempre ha existido la religión en el linaje humano, y aún existe entre nosotros que somos católicos. La religión es un deber que se deduce de las verdades conocidas, con el cual se abraza la voluntad (deber que sin duda comprende al sentimiento y satisface el anhelo más noble del corazón humano); pero estos filósofos lo más que saben decir en alabanza suya, es que es una necesidad.

De un modo semejante piensa JUAN HUBER, el filósofo del nuevo protestantismo: mientras una forma histórica religiosa satisface al corazón, puede subsistir á pesar de la oposición de la ciencia; respecto de la religión, sólo hay que preguntar si satisface las necesidades del ánimo; la religión sólo tiende á satisfacer estas necesidades: al formarse alguna religión, ofrece el corazón al entendimiento realidades que dilatan el círculo de sus miradas, así como una invención estética consigna la realidad de lo bello, y en ella la razón conduce á un dominio que no había sido descubierto por la sola razón [3].

Para formarnos idea de la manera ordinaria cómo los "carreteros„, bajo la dependencia de los "reyes constructores„, acarreaban en gran cantidad sus mercancías á los mercados, conviene recordar á GIDEON SPICKER, profesor en la Academia católica de Munich. SPICKER es moral y religiosamente tan cristiano como FICHTE, HEGEL, FEUERBACH, STRAUSS, LANGE, LASSALLE; nuestros actuales progresistas, anarquistas, nihilistas, demócratas y socialistas son *cristianos* en quienes se desborda la religiosidad. La religiosidad de SPICKER es como la de LESSING, pues se funda—mientras que niega terminantemente todo cristianismo po-

[1] *La nueva ciencia y la nueva fe*, Leipzig, 1873, pág. 103.
[2] *Ib.*, pág. 124.
[3] *La cuestión religiosa*, Munich, 1875, pág. 23-25.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

sitivo, al cual se opone con el ardor de un renegado [1]— en el sentimiento; es una sopa universal cuyos ingredientes están tomados de las escuelas modernas más disparatadas; pero en ella sobrenada como cosa la más principal cierto panteísmo ético-individual. Este sabio ha sido puesto en la citada Academia por el Gobierno, y allí ha de enseñar Filosofía á los estudiantes católicos, y en especial á los que se dedican al estudio de la Teología.

730. El hegelianismo se ha desarrollado en otro sentido á semejanza de la vasta cola de un cometa, que, por lo menos en la apariencia, se aparta del núcleo del astro primitivo.

HEGEL deja desarrollarse á la religión—la conciencia propia del Ser absoluto comunicada mediante la conciencia finita—para llegar al más alto grado de la especulación por medio de la dialéctica. Pero hoy día la especulación hegeliana no se conforma con el espíritu de la época. Cuanto más se acomoda en la práctica con el culto del Dios del Estado, tanto más sirve para lo que ella es realmente: para excitar la imaginación en cabezas trastornadas. La religión en ínfimo grado es, según HEGEL, sentimiento y fantasía. Esta parte del hegelianismo es la que ha prevalecido.

El hegeliano FEUERBACH, entre otros, ha declarado sinceramente que la religión en general sólo pertenece á la parte inferior de la imaginación, donde se limita al ejercicio del sentimiento y de la fantasía, y que, por consiguiente, la Filosofía ha de ser considerada como la supresión de toda religión.

"Mi primer pensamiento, dice FEUERBACH, fué Dios, la razón mi segundo, y el hombre mi tercero y último pensamiento; el sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre„. El hombre es, por consiguiente, el único verdadero Dios; todas las determinaciones de la esencia divina son determinaciones de la esencia del hombre. En la práctica y de un modo racional el hombre no puede estar sobre sí mismo. Todo lo sobrehumano que se presupone en la fe religiosa, es pura fantasía, vana apariencia, en que el hombre contempla fuera de sí como en un espejo su propia divina esencia. Mientras el hombre se encuentra en un grado ínfimo, enseña FEUERBACH, se representa lo absoluto tal como él mismo es, como él se desea, un Dios; sus sentimientos, representaciones, deseos, necesidades; las propiedades que le faltan, son las que él personifica. Especialmente refiere la religión

[1] *Concepto del mundo según Lessing*. Leipzig, 1795. «¿Quién de entre los pecadores independientes y consecuentes—dice SCHERR—cree todavía en la caída del primer hombre, en la Encarnación, en la Redención, en la Trinidad, en el juicio final, etc?» (p. 333.) «La fe en la Trinidad y en la divinidad de Cristo procede de la Mitología y Filosofía griega.» (Prólogo, IX.) «Sobre Cristo está *Lessing*.» (p. 334.)

cristiana al corazón, que es, en su juicio, el principio más débil, corrompido, caprichoso y soñador que hay en el hombre. Por consiguiente, mientras los modernos idealistas consideran á la religión como un entusiasmo noble y digno de alabanza, FEUERBACH la mira como una flaqueza, como un signo de enfermedad que ha de combatirse en lo posible.

CARLOS CRISTIAN PLANK transformó la filosofía hegeliana en cierta especie de realismo. La religión es, según él, el sentimiento de dependencia del mundo real, ó, con más precisión, la vida determinada por la conciencia de las leyes prácticas del mundo; ó también la conciencia de la relación en que está el orden de las cosas como voluntad soberana con el fin propio del hombre. PLANK pinta el ideal artístico-religioso-moral como el triunfo universal del falso y dañoso dualismo entre lo religioso y lo mundano. Lo que hasta ahora se llama religión, debe dejarse juntamente con la vida ulterior no natural, y con la esperanza de duración personal, para que el yo y toda la sociedad sean ordenados en las condiciones naturales de la presente vida [1].

MAXIMILIANO STIRNER ha sacado las consecuencias del culto religioso de la humanidad que profesa FEUERBACH, y de la humanidad ha llegado al hombre real, esto es, al yo, sublimando el puro egoísmo. El "yo„ es el único Dios á quien debo servir. Aquellos que creen aun en el ideal de la humanidad, en algún género de verdades, conviértenlo en ley para el hombre, á la cual tiene el hombre que sacrificar el goce egoísta de su vida y su ilimitada soberanía, y pertenecen al número de los sacerdotes, aunque sean los más esclarecidos filósofos y liberales. La redención de la humanidad será consumada cuando cada uno no reconozca sobre su persona, que es la única y exclusiva propiedad del hombre, ningún poder superior á él, y cuando cada uno se tenga á sí mismo como su único Dios y señor, y á su propio deleite como el único fin de su vida. Para mí no existe verdad ninguna, pues nada hay superior á mí. Es una ridiculez querer hacer diferencia entre mí, que soy hombre real, y un hombre ideal, considerado como hombre verdadero, esto es, imagen fantástica de un hombre, tal como pudiera y debiera ser. Antes retrocedían los hombres religiosos en presencia del pecado; hoy retroceden los hombres ante el egoísmo: esta oposición es la misma que había en la Francia antigua entre el bien y el mal. No tengo que hacer justicia á nadie, porque la única justicia es el egoísmo ilimitado. Así se explica STIRNER: con lógica consecuencia saca las últimas deducciones de la ciencia panteísta.

[1] *Testamento de un alemán: Filosofía de la naturaleza y de la humanidad*, publicada por C. RIEGLER, 1861.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ IV

Religión del materialismo.

731. Hemos llegado, en cuarto lugar, á tratar de los materialistas modernos, en cuyos sistemas no tiene variación esencial el tema que nos habíamos propuesto. FEUERBACH había dado al panteísmo una forma según la cual este sistema no puede diferenciarse del materialismo más exagerado.

La suposición de que la religión pertenece al sentimiento, es la misma en ambos sistemas; pero en el materialismo, la religión, lo mismo que todas las cosas, ha nacido de la acción casual de la materia. La religión existe en germen en los animales superiores. "Los primeros elementos de religión—dice BRAUBACH [1]—no pueden ser negados al perro cuando muestra el sentimiento de dependencia y gratitud hacia quien le hace algún beneficio.„ Igualmente debe comprobarse científicamente la religiosidad en los cuadrumanos parientes de Vogt, advirtiendo que á veces están sentados en las ramas de los árboles, con los ojos muy abiertos y el aspecto suplicante. Así como en los animales, así existe la religión en los hombres, sin fin á que ordenarse, sin verdad íntima, sin realidad objetiva que corresponda á ella. La religión existe de esta suerte y busca satisfacción.

Pero ahora se pregunta: ¿Se ha de consentir ó no la invención de formas de religión suprasensibles?

En la respuesta de esta pregunta se dividen los materialistas en dos direcciones opuestas: una religiosa y antireligiosa la otra.

Los primeros son tan benévolos, que consienten la religión como una flaqueza privada, de un modo semejante al de MILL, como ya hemos visto; ó la explican al modo de KANT, diciendo que es un postulado de la vida práctica, ó una superstición útil á la sociedad humana, la cual deben los hombres conservar mientras no estén preparados para recibir la verdad pura. Según esto, la fe religiosa sería una superstición tan legítima como la de echar las cartas, que se debe tolerar como debilidad natural en el hombre, pues en la naturaleza humana está el querer traspasar los límites del mundo visible. Por esta razón no se debe poner obstáculos á la religión, considerada como cosa privada de algunos hombres, por más que el Estado futuro deba estar constituído sin religión, sin sacerdotes y sin Iglesia. Esta viene á ser la doctrina de la mayor parte de los actuales maestros socialistas demócratas del pueblo.

[1] *Religión, Moral y Filosofía, según las doctrinas darwinistas.* Neuwied, 1869, pág. 53.

De un modo semejante la religión tiene para FEDERICO UEBERWEG, según se desprende de sus cartas á F. A. LANGE [1], á lo más el valor de una sustitución de los otros goces que satisfacen al sentimiento, los cuales faltan ordinariamente al pueblo, según el dicho de GOETHE: "Quien posee las ciencias y las artes tiene religión; el que no las posee tenga religión.„

Llamará la atención á primera vista que el darwinista GUSTAVO JÄGER hable con mucho calor de la importancia de la religión. Este autor llega á concedérsela, partiendo de su necesidad comprobada en la lucha por la existencia. JÄGER considera al cristianismo como la mejor de las religiones, porque es la que, en la universal concurrencia, tiene la ventaja en su propia conservación (número 535), como una pura alucinación, como simple excitación del sentimiento, sin fondo alguno de verdad: la ciencia debe desechar por completo la idea de Dios [2].

Aún más clara y terminantemente se expresa F. v. HELLWALD, muy apreciado en los círculos científicos de Alemania [3]: "La historia de las representaciones religiosas—dice—no es otra cosa que la historia de los errores en general. El error está indudablemente unido con el espíritu humano. El proceso del pensamiento que se verifica en el cerebro, es el mismo para las ideas exactas que para las que no lo son. Este error necesario es el ideal. La tendencia á formar el ideal es originaria en el hombre. Cualquiera otra mira mejor sería descaminada; quiérese llegar á ver la primera forma del ideal en los movimientos en germen de la religión. Según esto es cosa cierta, por una parte, que todas las religiones son obra del espíritu humano y productos científicos de la fantasía, pues todas las religiones son antes que el pensar en ellas; y por otra, que queda destruída la opinión de los que sueñan en un porvenir sin religión enteramente ilustrado. Nadie negará que los conceptos religiosos, como puramente ideales que son (véase arriba), deben ser separados del conocimiento progresivo de la verdad, como en efecto sucede en la actualidad. Pero nadie logrará destruir la facultad de idealizar innata en nosotros, ni paralizarla. Aunque nos conduzca al error, no es éste, no es la religión, una enfermedad del espíritu; al contrario, el estado anormal del espíritu sería la paralización de la facultad de idealizar, y su estado

[1] *Gesch. d. Mat.*, II, págs. 525 y siguientes.
[2] *Las teorías darwinistas y su lugar respecto á la religión y á la moral.* Stuttgart, págs. 134 y 140.
[3] *Historia de la civilización.* Augsburg, 1875.

normal y saludable, la plena actividad, la vida del error. De donde se sigue que es necia empresa la de intentar desarraigar la religión„. En otro lugar dice el mismo HELLWALD (pág. 85): "Sobre la religión está la ciencia, pues la ciencia es quien presta y afila las primeras y las últimas armas en la lucha contra el error.„ Y más adelante (pág. 791): "La esencia de la ciencia es directamente contraria á la fe„. En otro paraje (pág. 569) había atribuido á la ciencia como objeto propio "el destruír todos los ideales y mostrar su inanidad y falta de realidad, y probar que la fe en Dios y la religión son un engaño, y que la moralidad, la igualdad, el amor, la libertad y el derecho son otras tantas mentiras, todo sin perjuicio de sostener al mismo tiempo la necesidad de tales errores.„

ERNESTO HAECKEL forma parte de aquellos que de ningún modo dan señales de religión; conserva y usa el nombre de ella, pero sólo para disfrazar como con máscara engañosa sus innobles ideas acerca del mundo, ideas que repugnan á todo ánimo generoso. Con entusiasmo habla él de "sencilla religión natural„ que se funda en el conocimiento claro de la naturaleza y en el tesoro de sus revelaciones, y que ennoblece al hombre mucho mejor que cualquiera religión eclesiástica con su "obscura fe en los secretos de una casta sacerdotal„ y sus "revelaciones mitológicas„. Repetidas veces habla del "espíritu siempre activo de la naturaleza„, bajo el cual ve él el principio mecánico de causalidad. A todos los individuos les concede el pleno derecho de forjarse una religión y un Dios original; pero estigmatiza la fe en un Criador personal, como una baja representación dualística de Dios, correspondiente á un grado de desarrollo puramente animal del organismo humano; á todo el que profesa el Cristianismo positivo, lo lanza al más profundo abismo; el hombre más desarrollado de la actualidad debe, por lo mismo, aspirar á la elevada representación de la unidad de Dios y de la naturaleza en el sentido de HAECKEL.

De la misma manera que HÆCKEL han intentado otros filósofos mecanísticos ocultar con bellos nombres idealísticos su espantoso materialismo. Citaremos, por ejemplo, á CARNERI, quien rodea con el nimbo de la divinidad á la ley de la causalidad; pero permite al individuo cualquiera fe religiosa con la condición de que esta fe no sea otra cosa que una presunción subjetiva.

Otros hablan peor todavía de la religión. Según VOGT no es más que un necio temor á lo desconocido, como quiera que ella se manifiesta en todo temor á fantasmas. CZOLBE dice que la religión es el resultado del descontento subjetivo con el mundo natural.

Por nuestra parte confesamos que estos errores gigantescos

de VOGT, HELLWALD y otros, mostrándonos con despiadada claridad el abismo á donde conducen á los hombres los progresos científicos, nos parecen muy preferibles á aquellos teólogos protestantes que dulcifican con suaves y piadosas frases el mismo concepto desesperado de religión. En los materialistas se echa de ver por lo menos con toda claridad el punto en donde estamos.

732. Precisamente en las escuelas extremas hay no raras veces algo como de verdadera honradez. Así, la mayor parte de los materialistas tienen la idea de que toda ficción es una cosa abominable, como quiera que la condición fundamental de la verdadera religión sea la verdad de su objeto; las necesidades religiosas deben satisfacerse más bien *en la realidad material*, en la materia.

Entre los materialistas STRAUSS es el que ha cobrado nombradía por sus teorías especiales acerca de la religión, las cuales merecen ser atentamente examinadas. STRAUSS está con SCHLEIERMACHER cuando dice de él, alabándole, que tratando de la religión, no sólo ha llegado á ella, sino que ha llegado hasta el fondo de ella. "Lo que es común á todas, aun á las más diferentes manifestaciones de la piedad, la esencia de la religión consiste en conocernos á nosotros mismos como simplemente dependientes, y en conocer el objeto de donde parte esta dependencia; es decir: á aquello de lo cual nos sentimos dependientes le damos el nombre de Dios„ [1]. Por consiguiente, todo consiste en el sentimiento de dependencia; pero esta dependencia ¿de dónde es? ¿de quién? ¿por ventura de Dios? Esto en primer lugar; en segundo lugar, llamamos Dios á aquello de que nos sentimos dependientes. Veamos un ejemplo: cuando un ladrón sorprendido infrangati siente sobre su cuello la mano del polizonte, le bastará según SCHLEIERMACHER el sentir esta sujeción ó dependencia para poder decir: Ahora el hombre tiene religión, por lo menos es penetrado de un sentimiento religioso. Pero no, para que el hombre tenga lo que comúnmente se llama religión, es necesario algo más. "El origen, la esencia propia de la religión, es—según la ingeniosa observación de FEUERBACH—el deseo. Si el hombre no tuviera ningún deseo, no tendría ninguna divinidad: lo que el hombre pudiera ser y no es, lo convierte en divinidad: lo que pudiera alcanzar y no sabe como alcanzarlo, eso es Dios para él. No es, pues, solamente la dependencia en que se ve el hombre, sino también la necesidad, el ir contra ella y librarse de nuevo de ella, aquello de donde nace la religión en el hombre. La sola dependencia le oprimiría y anonadaría; por el contrario, tiene que defenderse, tiene que buscar aire y espacio bajo el peso que le oprime„ [2]. ¿Quién du-

[1] *La antigua y la nueva fe*, 9.ª ed., pág. 89.
[2] *Ib.*, pág. 90.

dará, después de oír estas palabras, de que la religión obra en aquel malvado que fué detenido por la policía, cuando desea recobrar la libertad, y que es para él un acto de religión revolverse contra el polizonte para verse libre de él? La sola y simple dependencia le abrumaría y anonadaría; sujeto por el guindilla, tiene que defenderse, tiene que buscar aire y espacio en medio de la opresión que pesa sobre él.

Este último elemento, á saber, "el deseo de dar una dirección ventajosa por el camino mas corto posible á la dependencia en que se ve el hombre„ conduce, dada la dificultad de las cosas y el conocimiento de la propia debilidad, al error de que el camino más corto es orar, hacer sacrificios y otras cosas semejantes. Este error se ha introducido hasta aquíen el concepto de religión; el cual es, por consiguiente, necesario que sea depurado. Pues "miradas así las cosas, el camino racional y *universal* aparece como el camino verdadero y seguro para alcanzar el fin de sus deseos, y el camino religioso como el que es propio de quien gusta de engañarse á sí mismo„. Así, la religión es á modo de una "flaqueza propia de la humanidad cuando estaba en la infancia, y debe ser desechada al llegar aquélla á la edad madura„. Por consiguiente, adelante "por aquel camino mas corto„. ¡Viva el sentimiento de independencia! Consuélate, corrompido hijo del hombre; debes decirte á tí mismo que eres un criminal y que debes seguir siéndolo; á pesar de tu bajeza moral y de tu educación moderna todavía puedes llamarte hombre religioso, y por cierto, verdaderamente religioso, pudiendo decir con Strauss: "En todo caso, nos queda el fundamento de toda religión, el sentimiento de la independencia incondicional. Que es como si dijéramos á Dios ó al universo: conocemos nuestra dependencia lo mismo respecto del uno como respecto del otro. Aun respecto del último, nos conocemos como *parte de la parte;* conocemos nuestras fuerzas como nada en comparación de la omnipotencia de la naturaleza, y conocemos que nuestro entendimiento sólo puede alcanzar lenta y trabajosamente una parte mínima de las cosas que el mundo nos presenta como objeto de nuestro conocimiento„ [1]. Con esto basta. Pero si tú "consideraras al universo como fuente primera de todo lo racional, si se mezclara en tus sentimientos respecto del universo el orgullo con la humildad, la alegría con la resignación„, entonces la torre de tu religiosidad estaría terminada hasta en su último remate.

Partiendo de la filosofía de Hegel, Strauss ha entrado de lleno en el materialismo. Cuando habla de un universo racional y benigno, sus palabras sólo deben ser tomadas en sentido figurado.

[1] *Ib.*, pág. 93.

Su universo no es "el espíritu del mundo„, sino un conjunto de átomos materiales y el resultado de un ciego mecanismo.

Pero, ¿qué habrá de hacer el que posea esta religiosidad, si surgiera en él alguna duda respecto á la legitimidad de su posesión? En este caso el ingenioso maestro de la fe tiene á su disposición un medio de eficacia probada. "Cuando queremos experimentar si en un organismo que parece muerto, hay algún resto de vida, hacemos la experiencia valiéndonos de algún estímulo fuerte aunque sea doloroso, aunque produzca alguna llaga. Hagamos la prueba con nuestros sentimientos respecto del mundo. Cuando leas en el mal humorado Schopenhauer, que el mundo es tal que mas valiera que no existiese, considera su sorprendente hermosura y los deleites embriagadores que ofrece. ¿No es verdad que el dicho de Schopenhauer sonará en tu corazón, lleno de sentimiento, como una blasfemia, y que te se encenderá en cólera el pecho y estallará una tempestad en tus palabras? Pues hé aquí que el universo es para tí tan amable, como era Dios para el hombre piadoso á la antigua usanza; el sentimiento que tienes del mundo se muestra enteramente religioso cuando es excitado. La prueba del estímulo ha dado feliz resultado„. Ven acá, hombre sediento de bebidas espirituosas, que te has escapado de una casa de corrección, que te lanzas á cometer nuevos crímenes estimulado por el aprecio que tienes al mundo: tú posees la verdadera esencia de la religión, según Strausss, eres un ser digno de respeto.

¿Ha creído efectivamente Strausss que ha llegado á conquistar para su burlesca piedad del universo el caracter de religión? El mencionado experimento ha dado motivo á muchas burlas, pero no ha sido atentamente examinado. Sin embargo "la nueva fe„ predicada por Strauss se ha tenido en muchos elevados círculos científicos como el golpe de gracia dirigido contra el cristianismo positivo.

No es de extrañar que Hartmann se haya burlado de la Religión de Strauss. Hartmann está en lo justo cuando aconseja que se "suprima la pretensión de fundar una religiosa excitación y satisfacción del ánimo en un campo deístico-materialista, donde no hay metafísica ninguna, ó si la hay, es enteramente vana. Es no sólo excesiva, sino también cándida la exigencia de Strauss, cuando dice que debemos experimentar religiosa piedad y sumisión respecto de un universo que está constituído no más que por el conjunto de individuos materiales, y que á cada momento nos amenaza con destrozarnos y destruirnos entre las ruedas y los dientes de su despiadado mecanismo„ [1].

[1] *La destrucción del Cristianismo por sí propio*, pág. 82.

Varios círculos, de los cuales se habría podido esperar que fuesen el escudo de "la nueva fe„ establecida por STRAUSS, se muestran excesivamente fríos respecto de ella. El materialismo y la religión son entre sí como el fuego y el agua. Así lo confiesa F. A. LANGE: "El materialismo, dice, es pobre en estímulos, estéril en las ciencias y en las artes, indiferente ó rayano en egoísta en las relaciones de los hombres entre sí. Apenas puede cerrar el círculo de su sistema sin acudir al idealismo en busca de auxilio. Cuando se considera cómo STRAUSS dota su sistema para que pueda ser respetado, ocúrrese que este sistema no se aparta mucho del deísmo. Parece cosa de capricho honrar al masculino "Dios„ ó al femenino "naturaleza„ ó al neutro "todo„. Los sentimientos son los mismos, y aun el modo de representarse el objeto de estos sentimientos no se diferencia esencialmente. En la teoría este Dios no es personal; pero en la entusiasta exaltación del ánimo se considera á este todo como persona„ [1].

Pero no son estas, ni con mucho, todas las dificultades que ha encontrado el Universo para ser honrado de un modo religioso, en los diferentes grupos de amigos de la moderna cultura. Se ha recordado—para no citar más que una—que el universo es semejante á una Iliada deletreada, por cuanto sólo podemos conocerlo en sus partes, mediante la atenta investigación de la naturaleza, y que, por consiguiente, no puede ser objeto de entusiasmo religioso, pues para que pudiera serlo, se necesitaría conocerlo en su conjunto, lo cual excede los límites del materialismo; el universo es, además, la fuente de lo bueno y racional, así como de todo lo malo, irracional y vicioso; el hombre, por consiguiente, como producto el más excelente del universo, no puede hallar su satisfacción en el sentimiento de dependencia de un poder tan bajo, pues como tal debe reconocer esa unidad mecánica á que damos el nombre de universo; la religión es una elevación del ánimo; pero el ánimo no se eleva conociendo un mundo cuya materia obra ciegamente, según leyes necesarias, químicas y físicas, etc., un mundo que, en el caso más favorable, no es otra cosa—usando las palabras de HUME—que "un poder ciego, que, merced á un impulso vital, fué hecho fecundo, y que con sus sacudidas produce seres prematuros y monstruosos sin consideración ni previsión alguna maternal„.

En suma: puede darse, como cosa probada, que las bufonadas del culto del universo, según STRAUSS, han puesto muy de manifiesto la espantosa miseria del materialismo. Así, el materialista debe llegar, estrechado por la necesidad, á donde llegó LUCRECIO, para

[1] *Historia d. M.*, 2.º vol., pág. 343.

quien la religión era lucha de muerte; y á decir con EDGARD QUINET: "Yo renuncio á dirigir mi fantasía, y no quiero tener ningún otro punto de apoyo que los hechos reconocidos y confirmados por la experiencia„ [1], la cual aquí significa los fenómenos del mundo externo. Esta es la base del "darwinismo limitado„, tal como hoy todavía es defendido con cierto fanatismo por muchos semisabios de los que están más apartados del Cristianismo. Entre otros LUIS BÜCHNER [2] es uno de los representantes de esta escuela. Éste tiene la mira de extraer del mundo el concepto de Dios y de religión. "El absurdo es muy grande en el teísmo, pero en el panteísmo es mucho mayor, si es posible„. "El Cristianismo no ha hecho sino estorbar el progreso y la civilización de la humanidad„. BÜCHNER considera, según la antigua fórmula, "en el miedo„ el origen del concepto de Dios; la religión, no menos que el pecado y el crimen, es un testimonio de ignorancia. "Todo principio creador, conservador y dominador cae por tierra, y sólo queda la razón humana como la potencia suma que hay en el mundo„. "Sólo el ateísmo conduce á la libertad, á la razón, al progreso, al reconocimiento de la verdadera humanidad, al humanismo„.

El darwinista no menos radical OSCAR SCHMITT ha convertido en provecho del concepto materialista el hecho de "que muchos millones en los pueblos más ilustrados, y entre ellos los más notables pensadores, no hallan al Dios personal en su conciencia, y que millones (con la misma facilidad podría haber escrito billones) consideran al heróico DAVID STRAUSS como el representante de sus ideas„.

Es cosa innegable que el darwinismo viene á parar con férrea consecuencia á este punto. Pues si el mundo, y todo lo que hay en él, se ha desarrollado sin Dios de la materia primitiva en movimiento; si todo el conjunto de conocimientos y esfuerzos humanos sólo consiste en estadios de un proceso de desarrollo material; si la idea de Dios y la creencia en la inmortalidad son imágenes fantásticas que van formándose paulatinamente, bien puede decirse que con el conocimiento de este hecho fundamental ha llegado para la humanidad el momento de avergonzarse de la religión y librarse de ella como de indigna flaqueza.

El hombre no debiera ser tal hombre si se sintiera como en su propia casa en medio de tan espantoso desierto con un frío que corta los huesos. ¿Pero á dónde dirigirse? ¿Le servirá quizás de algo la música tan recomendada por STRAUSS?

[1] *La Création*. Leipzig, Wagner, 1871; 2 vol., 11-31 cap.

[2] Especialmente en el escrito «*El concepto de Dios, y su importancia en la actualidad*». Leipzig, 1874.

§ V.

Religión del deísmo.

733. El quinto grupo que atrae nuestra atención, es el deísmo masónico, en el cual se ha acomodado el liberalismo religioso hoy tan difundido. Dicen estos liberales, que el sentimiento religioso sólo puede ser satisfecho admitiendo la existencia de un Dios fuera del mundo. Pero, bien mirada la cosa, no se trata aquí del cumplimiento de los deberes que se deducen del conocimiento de verdades suprasensibles, sino sólo de la *satisfacción del sentimiento*. Este es el punto de vista de VOLTAIRE y de ROBESPIERRE, quienes se expresaban con toda claridad sobre este punto, diciendo que si no hubiera Dios, sería necesario inventarlo, y aun inventar un Dios personal si fuera preciso. Según esto, el Dios de los liberales religiosos de nuestros días es un Dios inventado. "El Dios personal—dice el pastor LANG, amigo de la unión de los protestantes—no es un concepto científico, sino un fenómeno psicológico; no es objeto del conocimiento, sino una expresión, y por cierto defectuosa é inconveniente, que quiere significar al Dios inventado por el hombre, presente en el ánimo humano. Si la religión hubiera de tener necesariamente este Dios, no podría ella subsistir en el universo." [1]. Como este "Dios" es tan pobre en sentimientos como sus adoradores, es benigno y fácil de satisfacer; á semejanza de un padre débil y sensible se alegra de que sus hijos gocen de la vida y aun de sus maldades; "el gran arquitecto" no se cuida de pequeñeces; le es indiferente que le adoremos ó no, ó que le adoremos de este ó de otro modo. Podemos, ciertamente, hacer oración cuando sentimos la necesidad ó el deseo de orar; pero la oración no tiene otra significación que la puramente subjetiva psicológica. El curso natural de las cosas, con su nexo férreo de causas y efectos, no deja lugar á la libre dirección de un ser Superior. Orden moral sólo existe en el mundo en cuanto que, en el plan de la vida terrena, están de ordinario la culpa y el castigo en la relación de causa á efecto. El que se entrega sin freno ni precaución á los deleites de la vida, pierde la salud; y el que roba, va á parar á la cárcel. La esencia de la religión deísta consiste exclusivamente en que el hombre se alegre de la vida, en que obedezca al noble instinto de acumular riquezas, en que siga al amor que abraza al mundo entero, y en que, según las necesidades de sus sentimientos, tome parte en la forma (denominación) del culto en que ha nacido y se ha educado.

1 *La religión en la época de Darwin*. Berlin, 1873, pág. 38.

Del conjunto de documentos que pasan á la historia, surge una posición que ilustra el punto que á nosotros nos conviene especialmente que sea ilustrado. "¿Cómo se ha la idea masónica respecto de la religión?—pregunta un "hermano" [1]. "La idea de religión no nace del pensamiento, sino del sentimiento, del anhelo; nace del anhelo á lo supraterreno, á lo omnipotente, y á la duración del individuo después de la muerte, que es la fe en Dios y en la inmortalidad. En estos dos puntos consiste la religión. De la imaginación de cada individuo depende la manera como concibe la idea de Dios y de la inmortalidad. Siendo estas ideas objeto del sentimiento, y no del entendimiento, el carácter de la religión es meramente subjetivo, esto es, el individuo está en libertad para formarse representaciones de lo suprasensible según quiere, ó mejor, según siente. Cuando aspiramos á que todos tengan los mismos conceptos de lo suprasensible, abandonamos el campo de lo ideal, y la religión se convierte en Teología, la moral en Iglesia, y esta es la causa de todas las luchas y disputas religiosas. Ahora bien, yo creo, hermano mío, que hemos encontrado el lugar en que debemos colocarnos respecto de las luchas religiosas. Si queremos permanecer fieles á nuestras ideas masónicas, este lugar será el del perdón, el de la mediación y de la tolerancia. Nosotros respetamos las ideas de todos, y lo mismo tendemos nuestra mano fraternal al que adora como á Dios al Espíritu Supremo, que al que rinda culto á Jehová ó Alá."

Vemos, pues, que la esencia de la religión masónica se acomoda en el deísmo mejor que en los demás sistemas, y que no por eso deja de hallarse bien con cualquiera otro sistema imaginable. Así, por ejemplo, el hermano A. SPIR [2] navega con las velas desplegadas hacia el panteísmo. Su esencia universal tiene dos partes, dos caras, por decirlo así. Con la cara mal humorada del día de trabajo, obra y administra. Este es el mundo experimental, considerado como objeto de la ciencia. Con el semblante alegre de los días de fiesta, nos asoma en el alma como sentimiento; es Dios como lo *perfecto*. La religión nada tiene que ver con el poderoso principio que obra; su objeto es sentirse unida con la bondad

1 En el núm. 26 de la publicación *Baukütte*, 1873.
2 *Moralidad y religión*. Leipzig, FRITZSCH, 1874.

universal, hasta el punto de ser una sola cosa con ella. Esta es la substancia de la doctrina de SPIR.

731. No es menor la condescendencia que muestra la religión de las logias con las reminiscencias teísticas de los cristianos que se han hecho liberales. Esto anuncia de la mejor manera posible la llamada "religión estética„, ó lo que viene á ser lo mismo, la fe universal, racional y humana de la "unión alemana de educación„. Se quiere prescindir del Dios de los cristianos, y seguir siendo cristianos y aun católicos. Pero la confesión, la Iglesia, la oración, el vivir vida agradable á Dios, son cosas accesorias. Dios es la idea de la bondad, de la verdad y de la belleza; el hombre es religioso según el grado de su entusiasmo por estas ideas. Bajo este punto de vista se muestra la religión como teística (para atraer al pueblo), y por consiguiente hay en verdad aquí una mezcla de panteísmo, de deísmo y de todo lo que se quiera [1].

Todo es aquí "vida en el ideal„, "sentimiento de amor„, sin deber, sin verdad, sin dogma, sin confesión. *Quodlibet* llama HARTMANN á esta religión del amor. "Dulcifícase toda la Ética en el amor, confúndese en el amor toda religión, y de esta suerte se declara el esfuerzo que se pone en elevar el amor á religión, porque la religión, propiamente dicha, se ha perdido. El amor puede ser natural y puede ser moral, sin tener carácter religioso. Hacer pasar por religión el amor, es negar á la religión su propia esencia y explicar como religiosas todas las relaciones mundanas informadas del amor: es apartar la vista de todo lo que es única y verdaderamente religioso. No es maravilla que un sistema que tiene motivos para estar oculto con su metafísica, cuyo culto está en contradicción consigo mismo, y cuya moral vacila sin base, apartada de la metafísica y de la religión, no satisfaga las necesidades religiosas [2]„. A esta religión puede aplicarse lo que SCHOPENHAUER dijo de la nueva filosofía: "Dios es en la nueva filosofía lo que los últimos reyes francos entre los *majores domus*, un nombre vano á que se acude para poder vivir más cómodamente y sin combates„.

§ VI

Religión del pesimismo.

735. Hemos visto arriba que tratándose de la satisfacción de las necesidades, hay que citar en primera línea el pesimismo panteístico, tan ruidosamente defendido en nuestros días por E. de

[1] En este sentido están los escritos del Dr. SCHZANN: *Cognoscibilidad de Dios*, Bremen, 1876; y el del Pr. J. BONA MEYER, *Lucha de la civilización en nuestro tiempo*, BONN, 1876.

[2] *La destrucción del Cristianismo*, por el mismo, pag. 86.

HARTMANN. No podemos menos de dedicarle alguna ligera atención. Pero ante todo, debemos dirigir nuestras miradas á SCHOPENHAUER, el cual siempre brilla como la estrella más clara en el cielo del pesimismo, ó más bien, como la burbuja mayor de esta hedionda laguna.

Según dice SCHOPENHAUER, "el hombre es atormentado por la cuestión siguiente: ¿Por qué y para qué existe este mundo lleno de males? El hombre ilustrado busca su satisfacción en la Filosofía; el que no lo es, la busca en la Religión, admitiendo algo que creer, según conviene á sus deseos y esperanzas. Pero la fe y la religión no han de servir á necesidades meramente teóricas; no proceden del pensamiento, ni se hallan en terreno teórico-científico. La médula de la religión está en lo supraracional de la Ética cristiana; lo que se opone á la razón en la teística dogmática, es sólo su corteza ó parte exterior„.

La religión—así muestra FRAUENSTADT el pensamiento de SCHOPENHAUER—no tiene nada de común con la ciencia; su objeto es sólo satisfacer necesidades prácticas. Si satisface al hombre, aunque en su parte teórica, aunque en su parte externa, se oponga terminantemente á la razón y á la experiencia, es, sin embargo, verdadera religión.

De las citas aducidas podemos ya deducir el aprecio que SCHOPENHAUER hace de la religión: "Toda religión, dice, está en antagonismo con la cultura„. La religión es sólo para las muchedumbres "que no son capaces de pensar, sino sólo de creer, á quien no hacen efecto las razones, sino sólo la autoridad; las personas ilustradas, por el contrario, se satisfacen con la Filosofía [1]„. Es común á todos los hombres la necesidad imperiosa de elevarse sobre lo sensible, "pero la religión me parece, no la satisfacción, sino el abuso de ella„. La religión no ofrece la verdad, sino mezclada con la mentira; así es que tiene dos aspectos: uno de verdad, y otro de falsedad. Según se mire á la religión por el uno ó por el otro aspecto, será objeto de amor ó de odio [2]„. Aunque la religión sea un medio excelente para enfrenar y educar al género humano corrompido, necio y malvado, á los ojos del amigo de la verdad, todas las mujeres, aun las más piadosas, serán frágiles. La mentira y el engaño serían un medio muy singular de fomentar la virtud [3]. "En los siglos pasados la religión era un bosque donde la muchedumbre podía vivir y ocultarse; hoy es una zarza donde accidentalmente se

[1] *Par. y Paral.*, II, pág. 324.

[2] *Welt als W.* u. V., II, págs. 180-185.

[3] *Par.*, II, pág. 384.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ocultan ladrones [1]„. "Sí, Dios es para los príncipes un siervo Roberto con quien envían á acostarse á los niños mayores cuando no quieren ayudarles de otro modo; de aquí que ellos lo tengan en mucha estima [2]„.

736. Según HARTMANN, el más importante de los planetas que giran en torno de SCHOPENHAUER, la religión tiene también dos ó más caras; en el curso de los tiempos toma innumerables formas, hasta que finalmente presenta de un modo definitivo su propia forma en el culto de "lo inconsciente„. En su extensa obra acerca de "La conciencia religiosa de la humanidad en el proceso de su desarrollo„, el filósofo de lo inconsciente intenta explicar el contenido objetivo de la religión de la siguiente manera.

El objeto de la religión debe ser algo superior. Síguese de aquí que el primer grado de la religión debemos considerarlo en los animales. En presencia de un ser como el hombre, puede el animal adquirir la humilde confianza de que el hombre, gracias á la superioridad de los medios de que dispone, le procurará sustento, abrigo, defensa, y todas aquellas cosas que él por sí sólo en vano buscaría muchas veces teniendo que luchar contra la naturaleza y contra los otros animales; esto es, al animal puede parecerle ventajoso entregarse al hombre en voluntaria dependencia, más bien que gozar en el mundo de una libertad, por otra parte, inasequible. Pero de aquí nace una dependencia religiosa; no podemos menos de atribuir carácter religioso, por parte del animal, á la dependencia de los prudentes animales caseros respecto de sus dueños... Este carácter religioso de semejante dependencia se confirma á medida que el animal se convence de la superioridad intelectual y moral de su amo, y lo mira en todos conceptos como un ser superior, y pone su confianza ilimitada, no sólo en el poder de su amo..., sino también en su bondad y justicia, así como en la rectitud y oportunidad de su voluntad... Pues entonces se asocian en el animal el amor y la gratitud al aprecio que ha llegado á veneración; el temor servil ante un poder superior se convierte en respeto, la dependencia que nacía de la costumbre, en invariable adhesion..., la individualidad toda en fidelidad hasta la muerte, y la obediencia externa en subordinación de la voluntad por piedad„ [3]. Considere el lector que con estas palabras damos noticia de las ordinarias expectoraciones de uno de los más célebres filósofos de nuestra época de cultura. Nótese también—y dicho sea de paso—cómo nuestros monistas arrojan al rostro á cada paso

[1] *Ib.*, pág. 361.
[2] *Ib.*, pág. 364.
[3] *La conciencia religiosa etc.*, Berlín, 1882, pág. 6.

sus propios principios en todas sus discusiones científicas. Por ventura, cuando nuestro filósofo escribió el anterior pasaje acerca del respeto del perro á su amo, ¿no mostró á este animal como un ser activo, capaz de subordinar á impulsos de la piedad su voluntad á la del hombre? Sin embargo, según los principios fundamenles del monismo, el perro y el hombre son dos actividades en las cuales obra una sola actividad. Además:

Los objetos religiosos tienen una importancia más macrocósmica en el hombre natural. El íntimo sentimiento es conmovido y excitado bajo la acción de los horrores y de la belleza de la naturaleza. El hombre siente algo misterioso superior á él en medio de las fuerzas naturales que le rodean; á este algo le llama "Dios„, sin formarse idea clara del significado de esta palabra; quisiera estar bajo la dependencia de este algo, y con esto habríamos reconocido como religión primitiva al henoteísmo, descubierto, ó más bien construído, por MAXIMILIANO MÜLLER. La nebulosa idea de Dios del henoteísmo se condensa poco á poco, tomando formas antropomórficas, en el politeísmo, pero después, de un modo supranaturalístico, por una parte, en sistemas abstractos monísticos, merced á una inaccesible unidad universal, y, por otra parte, en el monoteísmo. En suma, la religión primitiva se divide en formas diferentes. El profundo HARTMANN ha visto ya que el todo es sólo un juguete de "lo inconsciente„. Todo lo que ha producido en la humanidad el desarrollo de la conciencia religiosa es, de un modo real é inconsciente, efecto del principio inmanente, autonómico y autosotérico, aun allí donde estos efectos se proyectan erróneamente sobre la transcendental esencia divina„ [1]. El monismo abstracto y el teísmo son los dos precursores de la ciencia del porvenir, que tendrá por objeto lo inconsciente de HARTMANN. Éste la llama monismo concreto. "Si el monismo abstracto y el teísmo representan las dos formas incompletas y siempre juntas del supranaturalismo, en el que el henoteísmo naturalista se ha dividido saliendo de sí mismo, el monismo concreto forma el término del doble edificio, la tercera construcción en que todas las formas, así del monismo abstracto como del teísmo, hallan acomodamiento y al mismo tiempo la victoria„. ¡Hermoso espectáculo! HARTMANN habla otra vez aquí de monismo concreto; ¿pero qué hay debajo de esto? ¡Lo inconsciente! ¿Pero ha imaginado la humanidad en toda su vida algo más espantoso? Una religión que, como el mismo HARTMANN la pinta, "obliga al corazón á quedar inmóvil de espanto en medio de convulsiones dolorosas, á romperse desesperado, ó á confundirse débilmente en el dolor del mundo!„ No, en este caso, antes

[1] *A. á O.*, pág. 624.

se sentirá uno inclinado á dedicar lágrimas de religiosa emoción á la despiadada máquina del universo de D. F. Strauss.

Según Hartmann, el fin de todo el proceso del mundo consiste en librar á lo inconsciente de su temerosa opresión. Ahora bien, el que siente su unidad substancial con lo inconsciente, y la conoce y piensa en ella para reducir á la nada por lo inconsciente la existencia del mundo con todas sus desdichas, ese posee religión. En la religión hay un fin, que consiste en una redención; mas no es el mundo quien necesita ser redimido, sino el mismo Dios; más bien podría llamarse al hombre redentor de Dios; pero en el fondo, lo inconsciente es lo que, por medio de la aparición de la humanidad consciente, procura redimirse á sí mismo.

Debiera esperarse que, dada esta sublime y ventajosa misión, tuviera nuestro filósofo en mucho aprecio á la religión; pero no es así: maneja sus preparados de religión tan cómicamente, que, más que un filósofo grave, parece una mujercilla caprichosa, que unas veces ve excelencias y otras defectos en su muñeca, y que acaba por abrazarla unas veces, ó por golpearla otras. Ya atribuye á la religión la misión más bella y sublime que pueda concebirse: "Todo ideal y toda dedicación del ánimo á lo ideal se personifica á los ojos del pueblo en la religión; ella sola es la que le advierte constantemente que hay algo más elevado, que este mundo de los sentidos no es el último y definitivo [1]." Ya la muestra como una desdicha, como una locura, como la más encarnizada enemiga de toda ciencia. "La ciencia, que disipa la obscuridad de las representaciones fantásticas, es aborrecida en todas partes donde vive con ardor y sin contradicción el sentimiento religioso. Mientras la religión tiene vínculos históricos y presuposiciones, estará en lucha con la ciencia, pues siempre que ha surgido alguna religión, ha sido producida de un modo fantástico y anticientífico. Mientras las representaciones religiosas invaden el terreno de la Metafísica y de la Filosofía, estarán esas representaciones necesariamente llenas de contradicciones en medio de su fantástica obscuridad y de sus cambios de imágenes y conceptos desprovistos de crítica. Por estas razones se defiende el sentimiento religioso contra la invasión de la ciencia en el dominio de sus representaciones. La religión, como sentimiento cierto por sí mismo, no turbado por ninguna ciencia, es bastante fuerte para vencer sin dificultad aun las más violentas contradicciones; pero tan pronto como da entrada á la ciencia, se ve obligada á disimular las contradicciones con sofismas, lo cual, tarde ó temprano, siempre sucede [2]."

[1] *La destrucción del Cristianismo por sí propio*. Berlín, 1874, págs. 72-73.
[2] *Ibid.*, pág. 18.

El mismo Hartmann, en su libro *La Religión del Espíritu*, ha aportado un nuevo elemento para construir la religión del porvenir. Cuando le place, introduce muchas ideas cristianas en la religión de lo inconsciente, de tal manera, que á primera vista no parece la obra de Hartmann tan escandalosa á los ojos cristianos. Se establece que la religión consiste en una relación entre Dios y el hombre; pero se insiste en que aun la nada divina de los budistas (el a privativo) puede ser objeto de relaciones religiosas [1]. Además da Hartmann algún tinte cristiano á sus teorías, poniendo en relieve, mucho más que antes, la importancia del conocimiento en la religiosidad. En el conocimiento se forma la religión un fundamento subjetivo: "apartada de antemano del terreno firme de un concepto religioso cierto del mundo, debe nacer el sentimiento religioso formando una fantástica nebulosidad, y su forma debe deshacerse como las formas fantásticas del cielo cuando se cubre de nubes tempestuosas„ (pág. 33). Por lo cual debe el hombre salir de sí mismo para colocarse enfrente de ciertas representaciones objetivas que sirven de vínculo de una relación religiosa, así como el huso busca puntos fijos para tejer la tela. Cuando esto le sucede, se conmuta el hombre á sí mismo, pasando de nuevo al objeto religioso desde el acto de salir de sí por modo de representaciones, pero sin dejar caer otra vez en el objeto religioso el hilo formado mediante la actividad de sus representaciones. En el acto religioso está el hombre enteramente en sí mismo, está recogido en lo íntimo de su ser, y permanece en sí mientras Dios le llama dentro de la conciencia (naturalmente panteísta y pesimista), y se pone en cierta relación con él. La función religiosa se ha de buscar, pues, en el sentimiento religioso„ (pág. 28). Con este motivo repite su antiguo estribillo: "Todos los momentos esenciales del proceso religioso se transforman en sentimientos.„ El sentimiento nos muestra el abismo más profundo y el punto más elevado de la vida religiosa, y es al mismo tiempo su más delicado y precioso aroma.„ "En el sentimiento está ante todo la vida de la religión.„ "El sentimiento es el factor que le da su ser interior.„ "El sentimiento es lo que determina tanto la ciencia de las manifestaciones de las relaciones religiosas que se hacen por modo de representaciones, como sus consecuencias prácticas y morales.„

Bajo el nombre de sentimiento religioso entiende nuestro filósofo, no precisamente un sentimiento sensible ó estético, sino un sentimiento místico. "El sentimiento místico es el último y más profundo fundamento de toda religiosidad: es propiamente lo que hay de creador en la religión, como el sentimiento estético en el

[1] *La religión del Espíritu*. Berlín, 1905, pág. 5.

arte, ó por lo menos ambos son las primitivas resonancias de la conciencia, en los cuales se manifiesta en la religión y en el arte el poder creador inconsciente„ (pág. 15).

¡Muy bien! Ya lo sabemos. La religión es un sentimiento místico. Esto es lo único que hemos aprendido. Si se nos ocurre el preguntar qué cosa es sentimiento místico, nos responderá el filósofo de lo inconsciente, diciendo: "Sentimiento místico es la obscuridad é indeterminación de todo sentimiento; la imposibilidad de ser expresados y manifestados los sentimientos en ninguno de ellos es tanta como en los sentimientos místicos. El que se embebe en sus sentimientos místicos, religiosos, fija la vista en un obscuro abismo, en el cual no puede ver ni distinguir cosa alguna, ó, lo que significa lo mismo, contempla el resplandor, que por todas partes se difunde, de la luz absoluta, cuya viveza ciega sus ojos. El sentimiento místico tiene propia conciencia de comprender en sí todas las verdades religiosas, y en esto no se engaña„ (pág. 45).

Nuestro filósofo rechaza terminantemente el arte religioso en el culto, con objeto de alejar el peligro de que se confunda el sentimiento místico con el estético. Así, pues, excluyendo todo género de elementos simbólicos y estéticos, las alusiones históricas y todo género de estímulos externos, el culto debe quedar reducido al "servicio en la palabra„. Claro es que con esto debe quedar suprimida toda ley divina que nos es anunciada por medios exteriores, así como el Evangelio, pues para esto fué establecida la Metafísica del monismo pesimista de HARTMANN. "La palabra„ debe excitar en el hombre lo que él tiene ya en sí é inducirle á reflexionar tranquilamente dentro de sí, á descender á las profundidades psicológicas y á los recuerdos místicos, á contemplar ciegamente la obscuridad del abismo.

"Entremos un momento—dice O PFLEIDERER—en una de estas reuniones religiosas, en que están proscriptas, no sólo las imágenes sensibles y los cánticos, sino toda relación histórica en los sermones, toda exposición de verdades religiosas en ideales personales, todo recuerdo de las grandes figuras y de los importantes acontecimientos de la historia, que, como eternos testigos de Dios, viven en la conciencia de los pueblos, en que se prescinde de toda encarnación del ideal en objetos vivientes, para abismarse en el puro, esto es, absolutamente abstracto, pensamiento de "la unidad real con Dios„: ¿qué eficacia podremos esperar de tales meditaciones en el ánimo de la generalidad de los hombres? Las comunidades de la religión del porvenir pintadas por Hartmann no serían propiamente asociaciones religiosas, sino grupos de filósofos [1]„

[1] *Filosofía de la religión*, I, pág. 362.

Esta última palabra no es bastante expresiva para significar el sentimiento místico de HARTMANN. Realmente habría que decir que las gentes, ó se fastidiarían extraordinariamente, ó acabarían por dormirse.

Así como HARTMANN presupone para su urdimbre religiosa ciertos puntos de unión en el conocimiento, así exige como ulterior complemento cierto influjo que ha de ejercer en la voluntad el "aumento de la fuerza que inclina al acto„. También aquí se advierte la imitación del concepto religioso cristiano. Con todo, el que entiende lo que es la voluntad de lo inconsciente, sabe que bajo tales frases se oculta lo contrario precisamente de aquello que nosotros los cristianos estamos acostumbrados á significar con las mismas palabras. Muchas son las palabras que hallamos en HARTMANN que nos recuerdan la religión cristiana, como, por ejemplo, gracia y fe, revelación, gracia de la redención, de la santificación, salvación, resurrección, frutos de la gracia, de suerte que no podemos usarlas sin que se nos escape de la pluma, al ver tal mascarada, la célebre frase: *diabolus est simia Dei*. Aun en estas elevadas regiones se cumple aquello de que, cuando al diablo le tapan los cuernos, él enseña las patas.

§ VII

Religión del moderno sentimentalismo.

731. Es idea generalmente extendida en los círculos no católicos de Alemania, que la religiosidad, tomada esta palabra en sentido subjetivo, no es otra cosa que sentimiento y sensibilidad. Ante todo podría ser SCHLEIERMACHER el primero que ha procurado respeto en los círculos científicos á este principio moderno de religión. Parece que el trato con sus amigas hiperpietísticas [1] influyó mucho en el concepto del religioso teólogo. Sentimiento y nada más que sentimiento. Reconocemos de buen grado que el sentimiento tiene su objeto en la religiosidad; pero el que habla de sentimiento aparentando que quiere hablar de religión, se asemeja á aquel que, queriendo explicarnos la obra de un pintor, nos habla de la cola con que están pegadas las diferentes partes del marco donde se halla la tela pintada.

Propiamente el autor de esta dirección del sentimiento no es SCHLEIERMACHER, aunque este bogue en estas aguas. Más bien po-

[1] Véase á JANSSEN, *Zeit, und Lebensbilder.*, Frib., 1875.

dríamos señalar al protestantismo como á padre natural del moderno sentimiento de religión. Nos parece que con su idealización sentimental del concepto de la fe y con haber abatido el conocimiento humano, introdujo el cáncer pernicioso. Según LUTERO, la razón es la enemiga más poderosa de la fe, esposa del demonio, que no puede sino conculcar y profanar todo lo que Dios dice y hace. "Por esta razón, entre todos los peligros de la tierra no hay ninguno mayor que una razón sabia y reflexiva, especialmente tratándose de cosas espirituales que se refieren al alma y á Dios. Pues que es más fácil que enseñar á leer á un asno el sacarle los ojos y guiarlo por el camino recto, así es justo para dirigir bien al hombre cegarle la razón y reducirla á la nada.,

Esto nos conduce al séptimo y último grupo en que hemos reunido todas las escuelas positivo-religiosas, fuera de la católica. Todas ellas padecen la enfermedad del sentimiento religioso.

El pietismo fué quien, especialmente en los círculos protestantes, como una reacción fácil de explicar contra el estado fatigoso de controversia, convirtió á la religión en una lánguida afectación de sensibilidad. Los iniciadores de esta tendencia—SPENER, con sus *collegia pietatis*; FRASK, el padre del horfanato de Hales; JOAQUÍN LANGE y otros—no estaban exentos de abundantes desarreglos del sentimiento. Hoy es el pietismo el elemento de vida más poderoso—en cuanto puede hallarse un elemento poderoso en una masa que se deshace—en el protestantismo. El sentimentalismo religioso se ha deslizado hasta en las ramas más racionalistas del árbol del protestantismo. He aquí la proposición fundamental de HERDER: "Las opiniones relativas á la doctrina separan y amargan; la religión une, la religión se refiere al ánimo, á la conciencia íntima.„ Lo que LESSING declaró en la disputa que sostuvo con el pastor GÖRZE, "la verdad del cristianismo más quiere ser recibida que conocida, más quiere ser sentida que vista„ es hoy un dogma de todos los protestantes. "El límite—dice LIPSIUS [2]—está allí donde se acaba toda experiencia; del lado allá de este punto cesa toda sabiduría, y tiene sus derechos el piadoso presentimiento.„ Estas palabras ponen el sello á toda la escuela. Lo cual suena en los oídos como frases piadosas, pero en realidad es la misma proposición de HELLOWALD: "La religión es error, fantasmagoría, cierta manera de noble flaqueza del espíritu.„

Si se pregunta á aquellos protestantes de piadosos sentimientos, cómo nos habemos de representar el sentimiento con que se siente la religión, oiráseles que están muy lejos de creer que estos

[1] Esp. del Salm. CX, v. 1.
[2] *Sobre la fe y la ciencia*, 1872.

sentimientos son origen de religiosos desvaríos; no comprenden cómo una manera de conocimiento sea para ellos una fuerza fundamental, superior á las demás fuerzas, que constituya la vida primera del espíritu. La religión no puede referirse á una verdad que pueda ser objeto de conocimiento científico; es—digámoslo con las palabras del danés SÖREN KIERKGAAD [1] — una relación de existencia, que sólo puede ser objeto de vida personal, de apropiación pasiva, infinitamente interesada. La verdad de ella consiste en la interioridad y pasibilidad subjetiva, en una infinita aflicción por causa de sí y de sus pecados; no sólo lucha ella con algunas formas del pensamiento, sino con el pensar en general y rotundamente; arroja al mar, fundamentalmente, á todo objeto de la conciencia racional, para hundirse con el ciego interés de la felicidad en la relación personal con Dios. *Credo quia absurdum.*

OTTO PFLEIDERER cree, y no sin razón, que esta teoría es consecuente consigo misma. Con decisión verdaderamente propia de Tertuliano, tórnase rígido mediante el desprecio de la razón y de la ciencia, de la naturaleza y de la cultura, de la civilización mundana y de la forma externa de la Iglesia. De buen grado creemos nosotros, con el citado panteísta de Berlín, que para él, en medio de la moderna confusión, hay algo de consolador é imponente en esta excentricidad pietística. El renunciar al uso de la razón y de la ciencia, según lo exige fundamentalmente esta religiosidad, es, en todo caso, verdaderamente luterano. El filósofo de Copenhague R. NIELSEN ha tratado de fundar científicamente el misticismo de KIERKGAAD poniendo á la fe y á la ciencia como dos principios de conocimiento absolutos, separados é independientes entre sí. El teólogo GRUNDTWIG ha usado del pietismo en una forma popular estética.

738. No es menor el número de secuaces que cuenta en los círculos modernos el hebarcianismo. JUAN FEDERICO HEBART, así como sus discípulos M. DROBISCH, C. A. THILO, O. FLÜGEL, G. SCHELLING y otros, tienen la pretensión de ser deístas. El mismo maestro habla siempre con respeto de la religión. En ella ve este filósofo el más poderoso medio de salud para el ánimo del hombre en todas sus aflicciones y debilidades morales. Todo el mérito de la religión consiste en su valor práctico; en la ciencia, esto es, en la Metafísica no se funda en manera alguna, pues la Metafísica no nos ofrece más que un juego mecánico de innumerables seres reales, absolutamente invariables. ALEJO SCHWARZE, crítico muy benévolo de HERBART, formuló recientemente, en la proposición

[1] *Estudio del Cristianismo*. Halle, 1878.

siguiente, una exposición de sus teorías de religión: "La Metafísica de HERBART, así como todo sistema atomístico, conduce lógicamente á la negación del concepto de Dios„ [1].

Sin embargo, piensan con razón los herbarcianos, que en los ojos de todo hombre racional no falta algún fundamento teórico en la religión. "Ninguna religión de sentimiento—dice muy bien DROBISCH—se eleva sobre la mera subjetividad. El que sólo cree en Dios porque lo desea, porque le viene bien admitir esta creencia, ese se forma un dios para sí, le hace, como á un fetique, él mismo y sólo para sí; ése no ha conocido á Dios; para esto fué necesario un fundamento subjetivo; en la filosofía de la religión se desea la prueba de la validez objetiva de la idea de Dios„ [2]. El mismo HERBART busca en la consideración estético-teleológica de la naturaleza un apoyo para su concepto de Dios. Pero esta consideración se quedó en un piadoso deseo, que resalta en su Metafísica (en la absoluta independencia del ser que no ha llegado á ser), y le condujo solamente á la verosimilitud. "Sin duda—manifiesta DROBISCH—no se deduce de la finalidad objetiva, que haya un Criador del mundo, sino sólo la existencia de un arquitecto, cuya absoluta perfección, dadas las muchas dificultades de las cosas del mundo respecto de su fin, no está exenta de duda. Añádase aquí el interés ético-moral; es condición, no de la validez del deber, sino de la posibilidad de cumplirlo, deducir la existencia del mundo de una causa moral que lo haya dirigido á un fin bueno.

¡Tal sería pues, el teísmo de HERBART! ¡Una singular idea de Dios! Según la doctrina de HERBART, Dios no es independiente: junto á Él hay una multitud de seres reales que no proceden de Él; no es invariable, pues el objeto de su conocimiento recibe formas diferentes mediante las relaciones con el mundo; no está presente en todas partes, pues sólo tiene su asiento en los límites externos del mundo. El concepto de Dios gana en importancia ética á medida que se determina mediante predicados morales. Pero Dios es apático en este punto; al ordenar el mundo pudo haber cuidado de nosotros, pero ahora nos deja abandonados á nuestra propia suerte; no puede haber relación y misión verdadera del hombre para con un Dios que está fuera del mundo, separado de nosotros por todos los espacios del mundo.

¿Qué queda de la religión, mirada desde este punto de vista? Un sentimiento de esperanza indeterminado, un vago y lánguido amor, una piadosa determinación del ánimo, independiente de todo pensamiento y conocimiento. Sin fundamento racional nos imaginamos

[1] *Posición de la Filosofía de la religión en el sistema de* HERBART. Halle, 1880.
[2] *Fundamentos de la Filosofía de la religión*. Leipzig, 1840.

así á la fe como una estrecha unión de nuestro ánimo con Dios en la oración, porque esto es conforme con lo íntimo de la naturaleza humana. Verdaderamente, no pueden ser censurados los filósofos religiosos modernos cuando confunden este teísmo con el deísmo.

También F. H. JACOBI había anunciado á su manera el dualismo entre el corazón y la cabeza. En el panteísmo de SPINOSA ve este filósofo la última consecuencia de todo pensamiento filosófico; pero mucho más poderoso que el pensamiento es el sentimiento, el cual exige la existencia de un Dios personal. En razón de esta discordia se dice de JACOBI, que es "pagano con el entendimiento y cristiano con el sentimiento„. Pero tal idea de Dios solamente puede poseer el valor de una imagen ideal formada en el sujeto; y el culto de un ser semejante nunca puede elevarse sobre los meros sentimientos y sensaciones. Aún no se han borrado las huellas que JACOBI dejó en Alemania en el pensamiento y poesía de su tiempo, las cuales se echan de ver especialmente en el moderno sentimentalismo, que hace consistir la religión en el sentimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello.

Muy originalmente piadosa es la filosofía del llamado eticismo, para el cual la religión se manifiesta enteramente en un amor de Dios sentimental. Nos referimos aquí á FICHTE el más joven. Dios es la bondad primitiva, que sólo obra por amor á las criaturas, esto es, la posición originaria de Dios sale del vínculo interior de Dios á la subsistencia. Todo es pura interioridad divina. La idea de la interioridad divina es "la idea de la humanidad es el sentimiento fundamental, conocerse en Dios, la religión no exige propiamente ninguna acción ú omisión religiosa; es el espíritu santificador en todas las obras, consagrando todo lo que se hace y esclareciendo lo que se omite, con la elevada luz de una libre renunciación. De aquí que las obras religiosas, los ejercicios de devoción y penitencia, no tengan de suyo mérito ni fin ninguno; el mérito consiste en fortalecer el espíritu religioso moral„. FICHTE no reconoce ningún deber respecto de Dios, pues de la idea de la divinidad no nace ningún deber propiamente dicho. El empeño principal no ha de ponerse en el reconocimiento de ningún dogma. El Cristianismo es la religión absoluta en tanto que es la religión del amor, por lo menos, según su principio [1].

La manera como el profesor ULRICI intenta fundar la reducción de la religión á sentimiento, nos caracterizará lo mejor posible esta tendencia.

En el sentimiento religioso—dice este autor [2]—se nos anuncia

[1] En el *Sistema de Ética*, y en la *Revista de Filosofía*, passim.
[2] *Cuerpo y alma*. 1.ª parte, pág. 425.

inmediatamente la existencia de Dios. En todo acto, aunque sea imperfecto, de conocimiento de Dios debe haber un sentimiento determinado, cierta afección del alma, en la cual se le anuncia la existencia de Dios de una manera semejante al modo como se nos anuncia la existencia de los objetos exteriores, como indicadora del camino. Pues ¿cómo podría el alma hallar á Dios por medio del pensamiento, si no supiera nada de El por el sentimiento? Pero, ¿cómo se hace Dios sensible? Esto es muy sencillo. La fuerza divina, creadora y activa, brilla siempre en el mundo, y por consiguiente, en el sentimiento humano; y cierto con más claridad; por tanto existe en el sentimiento; luego es sentida (!) De esta manera el sentimiento propio del alma lleva consigo un sentimiento del ser y del obrar divinos, un sentimiento de Dios. — Ocúrrese aquí si el alma humana estará dispuesta de un modo tan delicado que pueda percibir una revelación que sólo puede ser una leve afección del alma. Para comprender cómo puede ser esta relación entre Dios y el alma, recuérdese la relación que existe entre el magnetizador y el magnetizado [1], el sentimiento de simpatía ó antipatía que muchas veces se suscita entre nosotros al ver por vez primera á alguna persona desconocida; esta es la expresión espiritual, que principalmente tiene su asiento en los ojos, y obra de un modo espiritual en nuestro sentimiento. El sentimiento religioso es el germen del cual se desarrolla nuestra idea de lo infinito, de la misma manera que la idea de la luz nace de la impresión que recibe el rostro. Esto coincidirá en lo esencial en una cosa con aquel sentimiento particular que experimentamos al contemplar el cielo estrellado, y que ha sido llamado por filósofos y poetas *el sentimiento de lo infinito*. Sin sentimiento religioso no podemos pensar en lo infinito, ni, por consiguiente, en lo finito. El sentimiento religioso, gracias al cual podemos hacer esta distinción, y por medio de ella concebir lo finito como tal, es una condición tan necesaria para el desarrollo de nuestra conciencia, de nuestro conocimiento y de nuestra ciencia, que sin ella no podemos elevarnos sobre el grado de fantasía de un animal. Puede sostenerse que la razón por qué el animal permanece siendo siempre animal, consiste en que su alma no está preparada con la delicadeza necesaria para sentir la existencia y las operaciones divinas.

A pesar de los puntos comunes con la verdadera doctrina que se advierten en lo que acabamos de exponer, es muy fácil de notar la gran disonancia que existe en la parte fundamental. Es un dolor considerar que hombres de muy grande ingenio hayan empleado inútilmente las fuerzas de su alma en salvar de la ruina el

[1] *Cuerpo y alma*, 1874, 2.ª parte, pág. 437.

tesoro de verdades que el protestantismo sacó de la casa paterna. Esta es una maldición que pesa, no sobre las personas como tales, sino sobre la división de alguna verdad. Según ULRICI, la religión no sería sino un sentimiento que se produciría en nosotros por la acción inmediata de Dios, sin representación ninguna intermedia. ¡Qué lastimosa confusión de ideas! Es, sin disputa, cierto que Dios obra en nuestras facultades, manteniéndolas y haciéndolas capaces de obrar; ¿pero es por esto objeto de todas ellas? Puede añadirse que Dios comunica cierto impulso á las facultades de nuestra alma en cuanto que ellas están dirigidas á Dios como á su último fin; ¿pero se sigue de aquí que nosotros *sintamos* á Dios como Dios? La conciencia de Dios incluye lógicamente cierto *conocimiento* de Dios. Luego ya hay aquí algo más que mero *sentimiento*. Además, el hombre no conoce á Dios con conocimiento inmediato, pues todas las ideas que tenemos relativas á Él, son adquiridas mediante el buen uso de la razón. ¡Con cuánta menos razón se podrá decir que sentimos á Dios de una manera inmediata!

Justo es dedicar en este lugar algún recuerdo á RUD. WAGNER, digno impugnador del materialismo. La religión es objeto de la fe, y la fe es un don de Dios, con y por el cual recibe el hombre un nuevo don del espíritu, se le muestra un nuevo camino para conocer, además de los medios propios de su naturaleza racional. Cuando ZELLER critica este punto de vista, usa la siguiente aguda burla, diciendo que WAGNER habla como si se tratara de componer un pie de una silla rota. A esta burla la llamó SCHOPENHAUER geta de cochino, porque el órgano de la fe de WAGNER, según la idea de su descubridor, viene á ser un complemento de la naturaleza humana; como si hubiera órgano alguno especial destinado á algo que tiene su pleno fundamento natural en la razón y en la voluntad.

239. Es muy de notar, que todos los elementos que hoy día se separan del Catolicismo, cuando son de alguna importancia, tocan el mismo registro: que la religión es el mismo sentimiento, ó que, por lo menos, se funda en el sentimiento. Este asunto es imposible de agotar; haremos, no obstante, algunas observaciones.

El grupo más noble que consideramos aquí, rinde homenage á cierta forma de "ético idealismo,, que consiste en construir ideales en que el hombre retrata su propia imagen real, los cuales forma para adherirse á ellos como á verdades reales. Aquí la necesidad psicológica del amor presenta á la soñada divinidad como "amor„ ilimitado.

El holandés PIERSON tiene por una *sancta simplicitas* el gloriarse de alguna doctrina acerca de Dios, que corresponda al mismo tiempo al pensamiento y al corazón. La doctrina de Dios tiene su

fundamento sólo en el sentimiento subjetivo que nos induce fuertemente á representarnos á un Ser sumo y digno de amor. El amor que tributamos á este Ser, nos conduce á ignorar el mal que hay en el mundo. "Conste, dice PIERSON, que el lenguaje de la religión no debe sacarse de diccionarios filosóficos, sino de libros poéticos; así sucede que sólo la estética puede ser su legisladora. Podemos sentar sin temor el principio, que debe aceptarse toda expresión religiosa que corresponda á las exigencias de un sentimiento de belleza tierno y desarrollado, y suscite una verdadera sensación religiosa [1].

Otros anteponen la Ética á la Estética en los ideales religiosos (así, por ejemplo, B. VAN HAMELN); pero hacen notar, como LANGE y FEUERBACH, que en este punto sólo nos habemos con ilusiones á las cuales no se puede atribuir valor ninguno objetivo. Para otros es posible que en los ideales religiosos haya quizás algún fondo de realidad. Así, entre otros, A. DE BUSSY. Es posible, y aun quizás no inverosímil, que á nuestras necesidades subjetivas corresponda alguna realidad objetiva. No falta entre éstos quienes establecen la esencia objetiva de las cosas de modo que al dualismo de pensar y de sentir corresponda una dualidad de causas á la manera de los maniqueos y gnósticos. "La ciencia descubre la causa última del mundo en un mecanismo de fuerzas absoluto é inflexible; la piedad siente sólo que Dios es su Dios, no la causa final del mundo; para la piedad este mundo con sus elementos, fuerzas y leyes es algo independiente de Dios, algo que existe juntamente con Él [2]".

En la teología de RITSCHL ha recibido la religión nacida en la sola esencia del sentimiento, una forma en cierto modo eclesiástica. Aquí son asimismo consideradas, según expone ampliamente W. HERMANN, discípulo de RITSCHL, la ciencia (esto es, el conocimiento de lo que ha sido hecho) y la religión (es decir, el sentimiento del valor de lo bueno) como dos respectos del mundo, independientes el uno del otro, cuya unión podría producir la confusión y ruina de ambas funciones, de las cognoscitivas y de las religiosas. "Para facilitar ó dificultar la cuestión religiosa, dice HERMANN, no importa que la metafísica dogmática que sigue el cristiano, sea materialista ó idealista; como teólogos puede sernos indiferente la filosofía, sea deísta, panteísta, teísta, etc.„ La religión cree tener de haberse en su modo con lo que es verdaderamente real, como la ciencia se ha en el suyo. Pues también la Metafísica—así lo sostiene HERMANN—es una explicación, no teorética objetivamente válida, sino sólo práctica, en la cual se trata solamente de "impulsos afectivos para llegar al reconocimiento de pensamientos, cuyo contenido sólo puede legitimarse por su valor respecto de nosotros„, ó en otros términos, de los cuales depende la satisfacción de una necesidad subjetiva. Según enseña HERMANN, el hombre recibe el impulso á la fe religiosa, porque él se quiere mantener, por virtud de propio sentimiento, enfrente de la pluralidad de las cosas; por interés personal y amor propio, se representa el hombre á Dios como un poder que somete al mundo al fin del hombre. Por consiguiente, cuanto mayor es la tendencia fundamental á sí mismo, tanta mayor es la religiosidad en el hombre. Con razón nota O. PFLEIDERER, que estos teólogos protestantes que creen en Dios han llegado realmente, si bien con oposición formal, á las teorías religiosas de FEUERBACH, el cual considera á la religión como producto del débil y egoísta corazón humano, dividido con el orden racional del mundo.

Mientras en la teología de RITSCHL y de HERMANN se confunden la religión y la moral, el teólogo JULIO KAFTAN establece una diferencia que separa á la moral (como sentimiento de la fuerza de un ideal moral) de la religión (como impulso á asegurar la vida y sus bienes contra las necesidades de la tierra) [3]. Sin embargo, de ningún modo se trata de una verdadera realidad; en todas partes tenemos que habérnoslas con el "valor„, con el aprecio fundado en el gusto subjetivo. De aquí el escepticismo.

Todavía estamos muy lejos de haber citado todas las ficciones modernas que fluctúan entre el panteísmo y el deísmo, y que, queriendo ser teísmo, sólo son en realidad fantasías. Mencionaremos todavía á CHRIST. HERM. WEISSE, á RICARDO ROTHE, á CARLOS SCHWAZ, á MAURICIO CARRIERE, todos los cuales presentan al panteísmo con un ropaje más ó menos cristiano teístico.

240. Hemos dado fin al examen de los diferentes grupos "religiosos„, positivistas é idealistas, panteístas y materialistas, deístas y pesimistas, que, juntamente con todos los deístas no católicos, ponen un abismo entre la ciencia y el conocimiento por una parte, y la religión por otra. La religión del sentimiento es un entusiasmo cuyo objeto es satisfacer la inclinación, noble ó enferma, del corazón humano.

Sería un estudio interesante reunir las numerosas voces que resuenan en el campamento de la religiosidad moderna, las cua-

[1] Así citado en O. PFLEIDERER, *Filosofía de la religión*, I, 303. PFLEIDERER se sorprende y pregunta: «¿Qué respuesta concluyente podría darse, según la doctrina de PIERSON, al que quisiera hacer la siguiente deducción: siendo el gusto estético la única medida de la verdadera religión, el Catolicismo, con su Rafael y su Palestrina, es más verdadero que el protestantismo?»

[2] En su escrito *Ética del idealismo*. Amsterdam, 1875. Citado por PFLEIDERER, pág. 512.

[3] En el escrito *Esencia de la Religión cristiana*, 1881.

les muestran claramente la insubsistencia de las modernas ideas, que muchas veces son como sombras que se van disipando poco á poco. Pero nos bastará fijar la atención en algunas de estas voces.

Un Otto Pfleiderer clama á los idealistas neo-kantianos: Si tu razón te dice al oído, que tus representaciones religiosas son sólo un producto de la imaginación, ¿cómo puede tu ánimo entusiasmarse de un modo permanente con ellas? La belleza de las vírgenes de Rafael y de las Misas de Palestrina pueden arrebatarte, aunque este afecto no ejerza influencia alguna en la determinación de tus convicciones y principios fundamentales en la vida real. Así, pues, si las ideas religiosas no tienen para ti más valor, no tienen más significación y verdad que las estéticas, la religión no significa nada para ti: es solo un hermoso juego [1].

Aún más interés tienen para nosotros las teorías de Fechner. Pregúntase este autor por qué motivos se ha difundido la religión entre los hombres. El primer motivo histórico es, según él, la comunicación, la tradición. Pero la tradición sólo es duradera cuando se funda en razones interiores. Estas razones son de dos clases: la necesidad práctica y el fundamento racional teórico. Fechner muestra ingeniosamente que la fe religiosa, á pesar de todas sus imperfecciones, es muy útil y aun prácticamente necesaria, así para los individuos como para la sociedad. Pero cuando corresponde á innegables exigencias de la naturaleza humana, hay en ella una garantía de su verdad. "Nosotros no necesitaríamos de la fe religiosa, si no existiera el objeto de ella. Pues si el hombre hace la fe, por la necesidad que tiene de ella, pero no hace las circunstancias en virtud de las cuales necesita de la fe para vivir útilmente, y por las cuales se ve obligado por la necesidad á hacerla. El origen de esta fe en el hombre debe pues tener su fundamento en la misma naturaleza que ha formado al hombre con todas sus necesidades. Pero sería atribuir un absurdo á la naturaleza de las cosas, y cosa contraria á la experiencia, suponer que la naturaleza humana está constituída de una manera que pueda perfeccionarse creyendo en algo que no existe."

Síguese de aquí, que la fe religiosa de la humanidad debe referirse á cosas objetivamente reales. Para llegar á ellas debe añadirse, como Fechner lo explica extensamente, un tercer motivo. Este motivo consiste en las conclusiones racionales de la experiencia total respecto de las presuposiciones necesarias de ella, y por consiguiente, en la continuación del mismo proceso del entendimiento en el cual se funda toda nuestra ciencia, aun en terreno limitado. Aquí nos muestra Fechner, en la única, verdadera y absolutamente necesaria relación entre el verdadero conocimiento y la religión, un vínculo que da á todo el conjunto de nuestros conocimientos consagración y suma importancia, y á la religión aquella base segura y digna del hombre, sobre la cual la religión puede formar un culto digno de Dios y que comprenda toda la vida del hombre.

[1] *Filosofía de la Religión*, tomo I, pág. 304.

En Lotze hallamos otra luminosa indicación, semejante á ésta. Hemos visto cómo deduce este autor del orden respectivo de los átomos y de su mutua actividad la existencia de un Ser único, que es el fundamento de todos los seres (núm. 484). Las varias y sucesivas mudanzas de las mónadas entre sí, ejecutadas conforme á leyes unas, y que forman la unidad del curso de la naturaleza, bastan á Lotze para concluir la unidad substancial del mundo: luego viene el anhelo del ánimo y desea mostrar como espíritu consciente, como *yo* verdadero y amante, el primer fundamento de las cosas.

¿Pero como había de formarse la religión de un modo subsistente? A esto nos contesta Lotze poco más ó menos como Fechner.

En el curso de las ideas de Lotze hay mucho de verdadero. Es cierto que la dependencia de las relaciones cósmicas de estrella á estrella, y de mónada á mónada, no se explica por una primitiva pluralidad de seres realmente independientes entre sí, y que más bien debe suponerse "un ser independiente y vivo". Este ser único ha comunicado á las cosas existencia y virtud activa, ha dado á sus relaciones mudables un fondo material (llámese eter ó de otro modo), de suerte que todas las cosas tocan en el mundo inmediata ó mediatamente, y no hay ningún abismo intermedio sobre el cual puedan pasar estas relaciones mudables. En ninguna parte obra alguna cosa sobre la nada, porque siempre en la naturaleza obran unos seres sobre otros. Además, aquel ser uno, infinitamente vivo, ha reducido la múltiple extensión de la materia á una substancia única mediante un íntimo momento ideal (forma), que se eleva sobre la parte material, porque no posee de suyo ninguna conmensurabilidad ni medida con el espacio, y ha ordenado todas las cosas del mundo de una manera regular y económica. Exige además la filosofía monística para la constitución del mundo un vínculo dinámico que tenga en equilibrio el estado de movimiento que tiende á separar unas cosas de otras, en favor de la concentración necesaria al todo. Este vínculo es el autor del mundo, quien no sólo mantiene la dependencia no interrumpida de sus partes materiales, sino además posee, como todos los seres, su propia naturaleza, un principio formal en cuya virtud sale sobre la unidad de la estabilidad para fundar aquella unidad *positiva* necesaria á la duración y conveniencia de la coherencia cósmica. Esta

unidad del Kosmos, que todo lo abarca, es indudable que sólo puede emanar de un Ser uno y criador, que está sobre el mundo. Esta esencia una presta á todas las cosas su "cooperación„ (*concursus*, núm. 697), como apoyo indiviso de su actividad, y, por decirlo así, "su coesencia„ (696), como apoyo indiviso de su ser. Así la conclusión de LOTZE llega con justicia á un ser infinito y vivo, que es Dios [1]. También tiene LOTZE razón en el punto en que trata de poner (como FECHNER) á la religión en el origen de todo ser.

Pero yerra cuando, por ciego movimiento de su ánimo, no reconoce en Dios sino una voluntad amorosa. La divinidad es amor sin envidia, que ya presintió PLATÓN, y que á nosotros se nos ha manifestado en el cristianismo mediante el orden sobrenatural de la gracia. Pero Dios es además santo y justo, y espera de sus criaturas no solo amor, sino también respeto, obediencia y sumisión á su santísima voluntad.

Groseramente se equivoca LOTZE confundiendo el origen que ha hallado en todas las cosas, con la naturaleza misma de ellas, y teniéndolas por meros estados de Dios. Sostiene que Dios comprende en sí á todos los hombres y animales, y en suma á todos los seres, de la misma manera que nosotros tenemos en nosotros mismos representaciones y sensaciones como estados mudables. Llámese á esta doctrina "teísmo„ ó con KRAUSSE "panenteísmo„ ó, con otro, monismo concreto, siempre será una locura comprender á muchos hombres y objetos como meros fenómenos y actividades de un ser uno que es el que obra. La experiencia nos confirma de mil maneras constantemente que en muchos seres aparecen muchas actividades. Ni FECHNER ni LOTZE se han elevado sobre el panteísmo. Aquí la religión es una imposibilidad. La actividad propia del hombre sería sólo una apariencia engañosa, sólo sería la actividad de Dios, que se debería explicar como dependiente de sí misma. " Mi supuesta religiosidad no podría consistir en otra cosa sino en que yo aspirara ó más bien en que Dios aspirará en mí á sentir una dependencia que no existe. La religión, á pesar de todos los esfuerzos, se quedaría reducida á un fruto vano, á un sentimiento enteramente falso. Y precisamente esta religiosidad, tan estimada en los círculos modernos, habría salvado, mediante el concepto panteístico del mundo, su carácter como puro objeto de

[1] Este monismo, como hemos recordado, lo enseña SANTO TOMÁS: «Primum principium simpliciter impossibile est esse nisi unum. primo enim in ipso ordine universi, cujus partes invenimur ad invicem ordinatæ esse, quasi partes animalis in toto, quæ sibi invicem deserviunt: secundo invenitur in omnibus rebus natura entitatis... ergo oportet devenire ad aliquid, cujus natura sit ipsum esse suum, et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, quum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se.» (2, Dist. 1, q. 1, a. 1. ad 1).—(Véase *Summ. Theol.*, 1., q. 11, a. 3.)

sentimiento. La religión sería un sentimiento noble que nunca estorba y que muchas veces agrada.

Solo dirigiremos una mirada rápida á la cultura moderna que se desborda en la vida pública, y tiene á su disposición á toda la prensa no ultramontana, para conocer que este concepto insípido y absolutamente falso de religión es propiamente el poder mundano que en la actualidad dirige sus ataques contra la religión cristiana. El dogma es cosa indiferente, todo es "amor„; porque la religión no se funda en el conocimiento de la verdad; por lo cual las varias confesiones son meras formas, cada una de las cuales es tan buena como las demás, y en todas ellas puede darse la verdadera religiosidad. Se investiga el cristianismo de Cristo y se quiere ver en esta investigación que los dogmas de fe son engendros de la escolástica; todo se reduce á pocas ideas religiosas (*non tam vera quam pia dogmata, segun Espinosa*), que pueden servir de base á una cierta exterior conveniencia moral. La religión es cosa separada de la Teología; la religión es buena, es independiente de todo concepto teórico acerca de Dios, de panteísmo, de monoteísmo y ateísmo; es sufrida y todo lo tolera; pero la Teología es un esfuerzo vano y torcido para elevar al terreno teórico las representaciones religiosas que sólo proceden de la voluntad; la religión deja al pensador en completa libertad y no se atribuye ninguna influencia real en la vida [1]. Este sentimiento muelle, sin forma, y cuando más de piedad afectada y de palabras dulces, es la religión del mundo ilustrado de hoy día.

§ VIII

La verdadera y recta relación del hombre con Dios.

744. "¿Por qué tiene el hombre religión?„ Así empieza MAXIMILIANO MÜLLER sus lecciones sobre el origen y desarrollo de la Religión. "Esta es, continúa, una pregunta que no ha sido formulada por vez primera en nuestros días, pero que siempre que vuelve á hacerse, tiene algo de extraño y sorprendente aun para oídos que parecen ya endurecidos en los combates del espíritu„.

Si se quiere discurrir acerca del concepto de religión, debe to-

[1] A esto corresponde la agitación que de tiempo en tiempo se mueve contra la existencia de las Facultades teológicas. Unos no se cuidan de tratados científicos de religión, porque la ciencia de la religión es para ellos una ilusión. Otros, que aprecian la importancia de la religión respecto de la moralidad de los pueblos, quieren que todo lo que es religioso, la ciencia de la religión, vaya á la Facultad de Filosofía, y que la Historia de la religión y de las religiones se enseñe juntamente con la Historia universal.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

marse esta palabra en la misma significación que realmente tiene. Si se le atribuye otra significación, cométese una falsedad y se produce confusión y obscuridad.

Si, según la manera de SÓCRATES, se dirigiera la mirada á todas partes para preguntar á todos los hombres pensadores qué entienden por religión, pronto resultaría, con toda evidencia, que la Religión nada tiene de común con ese ser sentimental que hoy navega bajo el pabellón religioso. La Religión no es un sentimiento, no es un movimiento indeterminado de entusiasmo, no es un respeto á algo santo imaginario, en cuanto que este algo está en germen en todo el que fantasea disparatadamente, en todo el que se extrema en sentir. La Religión no es el fantasma de un mundo suprasensible, que cada uno se forje según su capricho y necesidad subjetiva, sin que en el fondo de esta alucinación haya ninguna verdad objetiva. No consiste en dirigirse á sí mismo frases sentimentales, que no puedan proferirse ni suponerse; ni en un estado no natural de excitación del sentimiento, bajo el influjo de monstruos de torvos ojos y lánguida mirada. La Religión no es soñar, no es "un reinado de las sombras", no es una flaqueza; ni es la piedad del universo, ni el quietismo de SCHOPENHAUER, ni el humor de ahorcado de HARTMANN. Sólo el que quiere ser engañado, recibe aquí el miserable vidrio en vez de la codiciada piedra preciosa.

Sin embargo, en todas estas variaciones del mismo tema del sentimiento de dependencia, hay algo que concuerda, más ó menos, con el carácter de la verdadera Religión. En la antigüedad, así como en los siglos cristianos hasta nuestros tiempos, la Religión no consistía en otra cosa sino en el cumplimiento de un deber de justicia que tenemos respecto de Dios; era, por consiguiente, el reconocimiento de nuestra dependencia de Dios. Sería superfluo reunir citas y testimonios, que suponemos serán conocidos, en confirmación de esta verdad. El hombre se reconoce dependiente de Dios, como de su Criador y sumo Legislador, como del soberano Señor y Rector del mundo: si reconoce esta dependencia de modo que viva según ella, entonces tiene religión. Llamado el hombre á la existencia por la voluntad de Dios; dirigido por la misma divina voluntad á un fin elevado, al verdadero destino de su ser, reconoce libremente y con gusto esta voluntad, hace de ella la razón y la regla de todos sus actos, y la ley inquebrantable de toda su vida. Hacer la voluntad de Dios, servir á Dios á todas horas, en todos los momentos: este propósito brilla con luz resplandeciente, á través de las varias vicisitudes de la vida, en todas las penas y trabajos, así en los días felices como los desgraciados, y en todas partes derrama tesoros de virtudes, de paciencia, de desasimiento, de pureza de corazón y de noble amor

al prójimo. Esta es la Religión; la Religión debe ser considerada como cierta relación del hombre á Dios. Sin Dios no hay Religión. La Religión brota de la idea de Dios como una flor de su tallo; es la confirmación de esta idea en la vida. El hombre es por su naturaleza religioso. Apenas aprende el inocente niño á pronunciar el nombre santo de Dios, júntanse espontáneamente sus manos para orar. La razón es, porque el hombre no corrompido se reconoce, sin necesidad de largos discursos, como propiedad de Dios y obligado á Él; entiende que el servir á Dios es la ocupación más noble de su vida, y que la pura naturaleza se coloca por sí misma en el lugar que le corresponde.

Procuremos representar en su momento más importante la idea de la Religión brevemente bosquejada. Con este fin mostraremos, en primer lugar, que la fuente ó raíz de la Religión se ha de buscar en el verdadero conocimiento; y en segundo lugar, que, mediante este conocimiento, la voluntad humana respecto de Dios se presenta en estado de sumisión, la cual debe ser mirada como la parte esencial y formal de la Religión, en cuanto la voluntad religiosa debe penetrar á todo el hombre como á la materia de ella, y ciertamente en primer lugar á la razón, á la vida práctica y al deseo, y en segundo término al sentimiento y á la vida exterior con todas sus relaciones esenciales.

Dejemos aparte el respecto sobrenatural de la Religión [1], y consideremos los elementos esenciales del concepto de ella bajo el punto de vista puramente psicológico.

Al punto se nos muestra ante los ojos lo más importante de nuestro tema, á saber: la relación que existe entre la Religión y el conocimiento. Fácilmente se comprende que en este punto debe reinar el más completo acuerdo, de manera que nunca pueda oponerse objeción alguna (un *credo, quia absurdum*). Todavía decimos más: la Religión tiene su fundamento y su raíz en el conocimiento de Dios, tal como este conocimiento se da realmente en todas partes entre los hombres. ¿Es esto verdaderamente así? Esta pregunta se divide en otras dos: ¿Hay realmente un conocimiento de Dios que pueda ser considerado como la raíz de la Religión? ¿Y es cierto que este conocimiento debe ser considerado como raíz de la Religión?

En primer lugar, diremos que el conocimiento de Dios se da entre los hombres de dos maneras. Como un conocimiento que se

[1] Usamos la palabra sobrenatural en su sentido propio, más no en el que se le da hoy día. Según los escritores modernos, sobrenatural significa, la mayor parte de las veces, suprasensible; en este sentido toda Religión es sobrenatural. En sentido propio, es sobrenatural aquello que excede á las fuerzas y exigencias de toda la naturaleza criada.—La palabra Religión la tomamos nosotros, según notamos al principio, no en su sentido objetivo, sino subjetivo.

ofrece involuntariamente á todo espíritu reflexivo, y que nace espontáneamente con el uso de la razón: SAN JUAN DAMASCENO llama á este conocimiento "dote de la naturaleza„, "innato á la naturaleza„. [1] y como un conocimiento adquirido por la reflexión, mediante la voluntad libre y consciente, al cual se siente el hombre conducido en la meditación profunda [2]. Este último se desarrolla por completo en la ciencia, y es el complemento del primero. Aquí examinaremos especialmente el primero, que ha sido dado al hombre juntamente con su naturaleza racional.

Sólo breves días vive el hombre en este mundo visible. Desde una obscura noche pasa el hombre á la vida terrena para sumergirse de nuevo y desaparecer en la obscuridad. Se ve dependiente del mundo visible, pero conoce su superioridad sobre él, y conoce que puede enseñorearse de él por varios conceptos, especialmente porque se siente responsable en presencia de un poder santo. Dentro de sí oye la voz de la conciencia, y sobre sí contempla la majestuosa bóveda del cielo sembrado de estrellas. Sus sentidos le muestran límites, y su razón le dice que ha sido criado para traspasar esos límites. Siente noble deseo de apartarse de los placeres é intereses momentáneos para ir á buscar luz y claridad, y anhela por esta claridad, como el mendigo por el pan. ¿Cómo es posible que Aquel que procuró á las aves del cielo el sustento necesario, no haya preparado satisfacción ninguna á este natural deseo del corazón humano? ¿Ha de extender el hombre, ser el más noble del mundo visible, sus manos suplicantes pidiendo pan, y ha de recibir una piedra? Diríértase el que quiera con semejante burla; pero tal suposición es una necedad, pues este mundo está ordenado conforme á razón é inteligencia. El que contempla con mirada serena la disposición de las cosas, debe reconocer que el hombre es, en efecto, capaz de conocimientos metafísicos, y que estos conocimientos le conducen á Dios. El hombre está, pues, seguro, en cuanto tiene buena voluntad, de subordinar, mediante su libre determinación, los movimientos inferiores de sus impulsos desordenados á los impulsos elevados de su ser.

[1] SANTO TOMÁS nota á este propósito: «*Orexi cognitiva nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili pervenire possumus. Unum enim*» (*Opusc., super Boeth. De Trinit.*)

[2] Nuestros lectores conocerán varias relaciones de misioneros acerca de esta materia. Citaremos aquí una, sacada de otras fuentes. LARREA, inteligente cafre, dijo en cierta ocasión á ARNOUILHAC (CARAYON, *Vie Canelos*, pág. 219.): «Lo que me enseñaste, me causa alegría: antes de conocerte he buscado esta misma doctrina. Hace doce años, apacentando yo mis ganados un día muy caluroso, me senté en una roca, muy triste porque no sabía quién había criado las estrellas, ni dónde están suspendidas. Las aguas —me decía á mí mismo— corren sin cesar y sin cansarse; pero ¿dónde están tranquilas? ¿Quién las hace correr? Las nubes pasan y se convierten en lluvia sobre la tierra; pero ¿de dónde vienen, y quién las envía? Los demonios no pueden ser causa de la lluvia; yo no los veo subir á producirla. Y el viento ¿qué es, que no lo veo? ¿Quién le trae y le hace bramar y causarnos espanto? Yo no sé cómo germina el grano; ¿quién da á la tierra virtud para producir el tallo? No sabiendo responder á estas preguntas, ocultaba mi rostro con mis manos».

Muy convencido debe estar el hombre de su flaqueza y de la necesidad que tiene de auxilio á cada momento y en todo, y especialmente en sus conocimientos metafísicos; pero sin embargo puede conseguir en abundancia la deseada luz del conocimiento metafísico. Así como Dios se muestra Supremo Legislador de nuestra voluntad, y atrae á nuestro corazón á Él como á su bien sumo, así también está cerca de nuestra razón, que es la guía de nuestra vida superior. Pero ¿de qué manera?

En la percepción sensible el ser se muestra al hombre obscuro é imperfecto, pero no por eso deja el hombre de percibirlo; lo cual es indudable. Esto basta para que el hombre no pueda menos de preguntarse: ¿Qué es? ¿De dónde viene? ¿A dónde va? Al mismo tiempo que el concepto de ser, brilla en el alma la idea de que el ser no puede existir sin razón y sin fin. El hombre se remonta al primer principio, causa de todo cuanto existe; busca el último fin al cual tienden todas las cosas. Nada hay más natural que esto á la razón humana. Este conocimiento de Dios, como causa y Señor del mundo entero, nace en el hombre con sólo la contemplación de la naturaleza, y se perfecciona cuando el hombre, mediante los grandes efectos naturales y la consideración de la magnificencia de las cosas criadas, es conducido á descubrir la grandeza y el poder del Criador. Este conocimiento de Dios no es ninguna intuición, ni un sentimiento de Dios, sino un conocimiento adquirido por medio del entendimiento discursivo. De esta manera la razón humana adquiere sus conocimientos, como la experiencia demuestra, elevándose sobre las cosas sensibles y progresando de concepto en concepto.

Esta manera de raciocinio no es tan remota y difícil á la mayor parte de los hombres como á primera vista pudiera creerse. Pues si consideramos á nuestra facultad natural de conocer, tal como la experiencia y nuestra observación nos la muestran, al punto advertiremos que está dispuesta precisamente para conocer á Dios. La facultad intelectual de conocer no está limitada, como la sensible, á lo individual, sino es en cierto sentido ilimitada, en cuanto que puede recibir en sí todas las cosas de un modo ideal y reproducirlas espiritualmente en una imagen interior. Por esta razón puede el hombre conocer la relación de causa á efecto que hay en las cosas. "Pues—como dice profundamente KLEUTGEN—el referir la multitud á la unidad, y comprender á la unidad como la razón de la multitud, es una necesidad esencial de la razón„. —Si juzgamos al espíritu humano según la analogía que tiene con otras cosas en la naturaleza, comprenderemos que en la razón hay una

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

tendencia, cierta y ciega de suyo, por la cual es conducida al conocimiento de Dios. Esta tendencia es cierta manera de instinto espiritual, y al mismo tiempo una divina providencia. "Por cuanto los animales no conocen ninguna relación, no pueden desear ni hacer con conocimiento ninguna cosa por causa de otra. Pero como es necesario, para su conservación y bienestar, que tengan apetitos y ejecuten ciertos actos, el Criador les ha dado instinto natural, en virtud del cual obran conforme á su fin. Al hombre le es propio proceder discursivamente del conocimiento limitado que le da la experiencia, al conocimiento de otras verdades; pero como necesita conocer estas verdades antes que llegue á poseerlas mediante investigaciones científicas, más ó menos trabajosas, Dios ha dispuesto la naturaleza racional de tal manera que conozca las verdades superiores y tenga seguridad de poseerlas, sin tener conciencia del fundamento de sus juicios. Estos juicios son tanto más comunes á todos los hombres, y tanta mayor es su certeza cuanto más estrechamente unidos están con la vida moral y religiosa„ [1]. De aquí que el conocimiento espontáneo que el hombre tiene de Dios, es tan fácil de adquirir y tan cierto; la ignorancia ó la duda, en este punto, sólo pueden explicarse ó por punible ligereza ó por orgulloso endurecimiento del corazón.

Es, asimismo, un hecho indudable que este conocimiento de Dios se ha comprobado en todos los hombres que tienen uso de razón. El mismo M. v. Humboldt, que siempre expresa del modo más desfavorable posible sus observaciones favorables, confiesa que "cierto sentimiento de temor de la unidad de las fuerzas de la naturaleza, de los vínculos misteriosos que unen lo sensible con lo suprasensible, es, sin duda alguna (y mis propios viajes lo han confirmado), propio aún de los pueblos salvajes [2].

Como Amiano Marcelino negó á los hunos este conocimiento de la divinidad, así han intentado los nuevos sabios presentar á diferentes pueblos desnudos de este mismo conocimiento. Falta de conocimiento de su lengua, y otras circunstancias, han dado ocasión á este falso supuesto. Pero otros viajeros posteriores han descubierto siempre el conocimiento de Dios en aquellos pueblos á quienes se les había negado. Primero se atribuyó á los negros de Australia (J. D. Lang., *Queenslandia*) la más crasa y universal ignorancia; pero en las narraciones de Redley sobre las lenguas y tradiciones de Australia [3], se refiere expresamente que ellos reconocían al Ser Sumo Baiama, á quien atribuían eternidad, omnipotencia y

[1] Kleutgen, *Filosofía de la antigüedad*, n. 933.
[2] *Kosmos*, I, pág. 16.
[3] *Journ. of the Anthr. Inst.*, 1872, pág. 257.

bondad infinita, "cuya voz oían en el trueno, y el cual ha hecho todas las cosas„. El resultado actual de las ciencias lo expone Taylor [1] en las siguientes palabras: "La afirmación de que realmente existen razas salvajes sin religión, aunque es teóricamente posible, y acaso efectivamente cierta, no se puede hasta ahora apoyar en pruebas suficientes, como tenemos derecho á exigir tratándose de relaciones tan excepcionales. No es cosa absolutamente desacostumbrada que un escritor que dice de un modo general que en tal ó cual pueblo salvaje no se encuentra absolutamente ninguna señal de religión, luego, en los hechos que refiere, dé armas con que probar el error de sus afirmaciones generales„. Y Taylor no omite la prueba de la verdad de su aserto, citando numerosos ejemplos. También F. de Hellwald confiesa que "contra las afirmaciones de los viajeros que dicen de algún pueblo que no tiene religión, deben prevenirse todos con mucha prudencia„ [2].

Las novísimas investigaciones confirman, pues, la sentencia de Cicerón, que no hay ningún pueblo que no reconozca alguna divinidad; así como lo que los antiguos escritores cristianos que vivían entre los paganos declaran unánimes, que el conocimiento de Dios se encuentra en todos los hombres. Tertuliano echaba en cara á los paganos que no adoraban al verdadero Dios, á quien involuntariamente reconocían en muchas circunstancias de la vida [3]. Cuando expresaban algún movimiento de sorpresa, ó prometían ó deseaban alguna cosa, especialmente cuando se veían en alguna necesidad, no invocaban á Júpiter, ni á Marte, ni á Minerva, sino decían lo mismo que los cristianos: "¡Dios me ampare! ¡Oh gran Dios! ¡Dios todo lo ve! ¡Dios lo pagará!„ En esto se fundó Tertuliano para decir: *¡O testimonium animae naturaliter christianae!* El "testimonio del alma„ le parece tan importante, que lo expone en un tratado especial. Lo mismo que Tertuliano se expresan los demás escritores eclesiásticos [4]. Especialmente Cle-

[1] *Anfänge der Cultur, Deutsch.* Leipzig, 1873, I, pág. 412.
[2] *Historia de la cultura.* Hamburgo, 1875, pág. 24.—Por lo demás, pudiéramos notar con Kleutgen (*Filosofía de la antigüedad*, n. 934), que no se seguiría ninguna consecuencia importante de que pudiera hallarse alguna raza salvaje en la cual no hubiera huellas de culto divino. Lo normal no puede ser juzgado por lo monstruoso. «La naturaleza racional del hombre se manifiesta en la mayor parte de la humanidad en cierto modo culta, y no en las hordas de bárbaros, los cuales, bajo estos puntos de vista, están sin desarrollar ó como degenerados. Añádase á esto, que tan pronto como los salvajes empiezan á ser instruídos, no hay verdad que comprendan y aprendan más fácilmente que la existencia de un Ser Sumo superior á nosotros, que nos ha dado la existencia, y á quien debemos adorar». Ya San Agustín conoció excepciones: «Todo el género humano reconoce á Dios como Criador del universo, excepto aquellos cuya naturaleza está muy corrompida» (*In Joann., Tr.* 106). Se concibe que haya excepciones, porque el conocimiento de Dios no es inmediato, intuitivo, sino adquirido mediante el uso de la razón.
[3] *Apolog.*, lib. II, cap. XVII.
[4] Expresamente en Kleutgen, *Teol. de la ant.*, tom. II, parte 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

MENTE DE ALEJANDRÍA, muy familiarizado con las costumbres y literatura de los paganos, muestra con el testimonio de muchos escritores paganos, que no sólo los sabios griegos "atribuían la providencia al invisible, uno, omnipotente y sapientísimo Criador de todas las cosas buenas y bellas„, sino que este conocimiento, aunque menos perfecto, era común á todos las clases de la sociedad y á todos los pueblos de todas las zonas [1]. En muchas naciones cultas de la antigüedad se desarrolló la conciencia religiosa hasta en sus más remotas consecuencias prácticas, ciertamente en medio de muchos errores, pero con tal unanimidad, que demuestra con claridad decisiva que la raíz de donde procede, á saber, la idea de Dios, es una y de orden natural. Esta unanimidad es tan sorprendente para los que han lanzado de su corazón la idea de Dios, que muchos (por ejemplo, SCHOPENHAUER, RUD. SEYDEL) creen deber hablar de intervención positiva, de préstamos mutuos, de derivación del cristianismo del *Budismo*, etc., sin poder presentar ni aun el más leve fundamento histórico de sus limitadas aserciones. Como si, por ejemplo, fuera imposible á un americano andar con los pies, ó tomar los manjares y llevárselos á la boca, y sumar y restar sin haber aprendido estas cosas de los europeos.

El siglo actual excede con mucho á todos los pasados en su tendencia á apartarse de la verdad (*qui veritatem Dei in injustitia detinent*, según la expresión del Apóstol). Con todo, el *testimonium animae* no ha enmudecido. STRAUSS habla ante el sepulcro de su hermano de la "mano poderosa„ que impuso á éste el objeto de su vida, y exhortó á los que se afligían "á dar gracias á la alta providencia que nos rige, á la cual debemos tantos bienes„. Junto al sepulcro de un amigo suyo invitó á los que allí se hallaban presentes, á dirigirse en compañía del amigo á través de la vida, hasta "entrar en el reino de los espíritus„, donde ellos á la sazón le contemplaban llorando [2]. El craso materialismo de STRAUSS no puede, pues, apagar por completo la voz del conocimiento natural de Dios. De SCHOPENHAUER se refiere que, atormentado por violentos dolores durante su última enfermedad, exclamaba con frecuencia: "¡Oh Dios, oh Dios mío„! Como un médico le preguntara si había Dios, según su filosofía, él le contestó: Sin Dios no hay consuelo en los dolores: otra cosa será si recobro la salud [3].

En los primeros tiempos de la fe cristiana, el conocimiento de Dios se muestra tal como lo hemos descrito, asequible á la generalidad, fácil de comprenderse, como conocimiento de Dios hecho

1 STROM. Véase cap. XIV. ED. POTTER, pág. 729.
2 Breves escritos de D. F. STRAUSS, 1866.
3 *Retrato del tiempo y de la vida* por J. JANSSEN, 1875.

manifiesto por medio de la creación, y por consiguiente no como sentimiento. Dios se irrita con razón—dice San Pablo, en el primer capítulo de su epístola á los romanos—contra los hombres, porque destruyen el conocimiento de Dios. El Apóstol muestra como culpable la ignorancia de los paganos, porque Dios se ha revelado á ellos en sus obras, y ellos le han conocido, pero no han querido aprovecharse de la luz de este conocimiento. La misma doctrina se enseña en el capítulo XIII del libro de la Sabiduría, donde se reprende á los hombres que no conocen al verdadero Dios, cuya existencia y cuyo poder y grandeza se revelan en sus obras, y, por consiguiente, pueden ser conocidos mediante el raciocinio. Allí se dice que el conocimiento de Dios, al cual llama la Escritura "vista de Dios„, para dar á entender la claridad y certeza con que podemos llegar á él, es fácil de adquirir, más fácil que el conocimiento de la naturaleza, cuyas fuerzas y hermosura admiramos.

Permítasenos hacer aquí una observación oportuna. Las anteriores consideraciones nos obligan á declarar que las descripciones históricas que se refieren á la religión, hechas por los enemigos de ella, y que en nuestros tiempos han llegado á ser tan extensas, son desde luego deficientes. La Historia debiera partir del conocimiento de Dios, que está en el fondo de la naturaleza humana, en su relación con la religión, como lo demuestran los hechos históricos, y después mostrar, valiéndose de investigaciones históricas, cómo han influido en el culto de Dios, fundado en la naturaleza humana, introduciendo en él errores y confusión, las varias circunstancias de cada pueblo, como, por ejemplo, el culto á los antepasados, á los príncipes, la limitación humana, las pasiones y otras causas semejantes. Pero en vez de seguir este camino, ignórase por completo, "se pasa en silencio„, el conocimiento de Dios, natural en el hombre, y se muestran como fuentes varias de la religión todas esas causas de errores y falsedades. Así, cuando el error que ha sido invocado sistemáticamente, responde al llamamiento, se dice: "Este es el resultado de las investigaciones históricas„.

742. Hemos llegado á la segunda de las preguntas arriba formuladas: Si el conocimiento de Dios existe, *¿por qué ha de ser considerado con justicia como fuente de la religión?* Aquí llegamos al punto más importante de nuestra investigación. Revuélvese con todas sus fuerzas la ciencia moderna contra toda conveniencia orgánica entre la ciencia y la religión; no quiere que el conocimiento claro, la ciencia cierta, sea el fundamento y principio psicológico de la verdadera religión. En el conocer y en el saber, así como en la verdad, hay un elemento férreo, inflexible; este elemento no se une. Tiene el carácter de unidad exclusiva,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de intolerancia respecto de las afirmaciones que se apartan de él (aunque puede unirse con la tolerancia, ó mejor dicho, con el amor á los hombres que piensan de otro modo, con quienes debe estar unido según los principios cristianos). La religión que se funda en el conocimiento y en la verdad, recibirá en sí estos elementos; pero esto estrecha el movimiento absolutamente libre en la vida, que es precisamente lo que no se quiere. Tal es el fundamento en virtud del cual el punto en que se tocan la ciencia y la religión se reduce á que la religión da de sí cuantas representaciones, imágenes é ideales necesita, las cuales, como son análogas al conocimiento, se ofrecen como verdades religiosas; y á que la religión es un objeto al cual deben los sabios dedicar sus investigaciones, así como estudian la música ó las enfermedades del espíritu. Por lo demás, la religión debe estar separada por un abismo sin fondo de la verdad y conocimiento de la realidad.

Por el contrario, nosotros sostenemos que la religión —claro es que con el auxilio de la divina gracia— nace del conocimiento cierto y positivo de la realidad suprasensible. En efecto, el que libre de nieblas de preocupaciones, pueda levantar libremente las miradas de su espíritu, dirá que tenemos razón en pensar de esta manera. Porque si no fuera así, la religión no sería en el fondo otra cosa que abominable hipocresía ó vano pasatiempo. Si no ha de ser tal cosa, tiene que referirse á la realidad, tiene que ser cierto su contenido. Esta verdad sólo la posee en cuanto tiene sus raíces en el conocimiento ó en la ciencia, esto es, en un acto del entendimiento, mediante el cual esta potencia aprehende su objeto. La religión que renuncia á tener su raíz en el conocimiento ó en la ciencia, se presenta, *ipso facto*, como un juguete ó como un engaño.

Ante esta acusación nos es imposible venir en auxilio de los que hacen consistir la religión en un "sentimiento de Dios„. Pues dejando aparte que el sentimiento de Dios carece de toda realidad, la razón que Dios nos ha dado, nos prohíbe dejarnos guiar por solo el sentimiento. El sentimiento, como tal, no nos preserva de caer en el error; la seguridad que el autor de la naturaleza ha querido que tengamos en nuestros conocimientos, sólo podemos adquirirla con el auxilio del entendimiento y de la razón. He aquí por qué la Sagrada Escritura exige una religión que provenga del conocimiento. Vanos son llamados los hombres en quienes no existe el conocimiento de Dios (Sab. XIII, 1). Aquel que tantas veces hizo resaltar contra los fariseos la necesidad de una religiosidad práctica, insiste repetidas veces en la importancia de la *doctrina* (Matth. V, 19; XXVIII, 20; Tit. I, 9; I. Petr. III, 15). Él mismo manifiesta que ha venido para dar testimonio de la *verdad* (Joan. XVIII, 37). El

mismo se da á sí propio el nombre de *maestro*, y se llama la *luz del mundo*, etc. Todas estas palabras carecerían de sentido si el conocimiento no fuera la raíz de la religión [1]. De seguro tendrían religión, en el mismo sentido en que la tiene SCHLEIERMACHER, aquellos á quienes se dirigió la siguiente reprensión: "Vosotros adoráis lo que no conocéis„. (Joan. IV, 22.)

¿Cómo sería posible otra cosa? La religión es la consagración de todo el hombre á Dios; pero el hombre sólo obra plenamente como tal hombre en cuanto obra por conocimiento. La consagración del hombre á Dios debe extenderse á todo su ser, y debe llegar hasta la raíz de su vida, á su entendimiento y á su razón.

Pero—podría oponérsenos—si esto es también así respecto á la religión sobrenatural, ¿cómo hemos de ejercitarla en el cristianismo? A esto diremos, que en la esencia de las cosas conforme con la naturaleza, como ya se ha dicho, no ha podido mudar cosa alguna el hecho de la revelación. Dios, que es infinitamente sabio, respeta la naturaleza, que es obra suya. Aunque el cristianismo es por esencia superior á la razón, pero se une con ella. Por un conocimiento racional de la revelación hay que comenzar. Cristo nuestro Señor cuidó, según resulta del conjunto de los Evangelios (Véase, por ejemplo, Marc. XVIII, 16, y sig.; Heb. II, 1-5), de que se demostrase la divinidad de su misión. En esta razón fundó Cristo la culpabilidad de los infieles, en que rechazaron sus doctrinas (Joan. XV, 22). Nadie puede, según enseña la Iglesia católica, tener como de fe alguna revelación positiva, sin tener por sí una certeza natural de aquellas verdades que en Teología se llaman *preambula fidei*. El hombre debe conocer ciertamente con conocimiento racional, que Dios debe ser creído, y que tal cosa ha sido revelada por Dios. Por esta razón, aparece también en la Sagrada Escritura como necesaria para la fe la enseñanza externa. "Aquel que invoca el nombre del Señor, será bienaventurado; ¿cómo lo han de invocar los que no creen en Él? ¿Pero cómo han de creer en Él los que no le han oído? ¿Y cómo le han de oir si no se predica? (Rom. X, 13, 14). Es, pues, enteramente cierto que la religión debe proceder de un conocimiento racional, cual es el conocimiento de la verdad, pues no hay otro conocimiento. Aunque haya algún momento decisivo en la acción de la gracia de Dios, que dirija y dé alas á la actividad humana; aunque cierto impulso instintivo, al cual podemos llamar necesidad ó sentimiento, urja al hombre á aceptar la

[1] LACTANCIO mostró con mucha exactitud á los paganos la certeza de la religión en estas palabras: «Et in colendo sapere debemus, id est scire, quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere, id est, ex ea re actu, quod scierimus implere... Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est.» (*Divin. institut.*, lib. IV, c. III, IV.)

verdad religiosa, todo esto no podrá alterar la verdad: que la religión debe nacer del conocimiento cierto de una realidad suprasensible, y debe nacer de un modo principal en concepto de deber, y sólo por modo accesorio como satisfacción de cierto impulso del sentimiento subjetivo. Nosotros los cristianos tenemos religión porque hemos conocido las verdades en que se funda la religión, y hemos visto que es deber nuestro profesarlas.

743. Habiendo visto que el conocimiento de Dios es la raíz de la religión, expondremos ahora cómo la religión nace de este conocimiento.

Dijimos al principio de este párrafo, que fundada en el conocimiento de Dios, nuestra voluntad se somete á Dios, y en este estado de la voluntad teníamos ya un elemento, y por cierto elemento formal de la religión. No será difícil explicar este pensamiento.

Reconociendo el hombre á Dios como principio fundamental de todas las cosas, reconoce al mismo tiempo la *dependencia* de todas ellas respecto de Él. Esta dependencia la conoce como algo objetivo, y, por consiguiente, este conocimiento es un conocimiento real y no un *sentimiento* subjetivo. Al mismo tiempo reconoce la necesidad obligatoria de entrar en una relación correspondiente á esta dependencia. Esta necesidad la concibe, no como una necesidad subjetiva, sino como una ley fundada en la naturaleza de las cosas. Reconoce como un deber para él expresar libremente la dependencia de su ser, en toda su conducta, esto es, dar gloria á Dios, su Criador; adorar á Dios omnipotente y servirle á como supremo Señor [1].

Después que estas cosas se han hecho accesibles al conocimiento humano, en la manera correspondiente á la capacidad de cada uno, la facultad de desear se excita á vista de la verdad conocida. El hombre reconoce que no puede permanecer indiferente respecto de las verdades fundamentales de la religión, cuales son, por ejemplo, la existencia de Dios, su inmortalidad, etc.; por que la *verdad* tiene sus derechos, á los cuales hay obligación de atender. Por otra parte, contempla el vínculo que existe en la subordinación de unas verdades respecto de otras, y ve las dificultades consiguientes á la consideración de las verdades suprasensibles en el orden de la sensibilidad.

En este punto se siente el hombre igualmente impulsado por cierto instinto espiritual á la subordinación respecto de Dios; pues

[1] El mérito principal de los célebres ejercicios de San Ignacio de Loyola consiste en que renuevan el conocimiento de estos fundamentos religiosos. La idea de la absoluta dependencia de Dios es el pensamiento fundamental de todo el libro. El Santo expone, en bien fundadas meditaciones, que el destino del hombre es alabar, honrar y servir á Dios, cuyo es en propiedad (753). Y termina sus ejercicios con una fórmula de entera consagración de todas las facultades á Dios nuestro Señor.

lo que arriba se dijo del conocimiento humano, es aplicable al deseo racional. Por cuanto éste no tiene por objeto este ó aquel bien, está dispuesto á querer á Dios y á referir á Él todo querer y no querer. Ni aun se opone á esto el admitir que la facultad que tiene el hombre de apetecer, sea dirigida por una *especial providencia* para llegar á Dios, su propio y sumo fin.

Pero el todo no se ha de confundir con la *buena voluntad* con que el hombre se subordina libremente á aquella verdad conocida. Mas ¿por qué razón se contiene una parte esencial, la parte formal, como el alma y la vida de la religión, en la disposición de la voluntad que quiere libremente la verdad conocida en razón de su bondad con todas sus consecuencias? Porque la religión no es otra cosa que la recta relación entre el hombre y Dios como principio y fin de todas las cosas, puesta en práctica por la voluntad [1].

Hemos visto cuál es el momento esencial en la religión. El influjo de la voluntad religiosa, arriba descrita, tiene que señorear un material dado, penetrarlo y vivificarlo religiosamente. De un modo inmediato trae á su dominio al entendimiento, á la conducta práctica y á aquel deseo que es la consecuencia necesaria de nuestra necesidad de auxilio, y después causa el "sentimiento„ y la "expresión externa„, esto es, la parte exterior y social de la vida humana religiosa.

Bajo el influjo de la voluntad, en primer lugar, es inducido el entendimiento á reconocer la verdad conocida, y por consiguiente á prestarle la adhesión que ella demanda. A este acto se le llama, en el orden de la salvación cristiana, fe. Cuando precede la divina revelación sobrenatural, se juntan á ella el conocimiento y la voluntad por el hecho y la credibilidad de esta revelación, como un acto de verdadera adhesión del entendimiento dirigido por la voluntad. El acto del entendimiento es un acto ético, es religión en virtud de la voluntad sometida á Dios [2].

744. La voluntad sometida á Dios se extiende y comprende toda la vida. Así tenemos como segundo elemento la *moralidad*,

[1] Como el lector notará, no tomamos esta palabra en sentido estricto teológico, como *virtus moralis quæ Deo cultus debitus exhibitur*, sino en un sentido ordinario, como ahora se usa. El Catecismo católico responde á la pregunta: ¿Qué cosa es religión? diciendo: Religión es la unión viva del hombre con Dios, que nace de la fe, de la caridad y de la gracia, y se conserva con la fiel observancia de los divinos Mandamientos.

[2] Mill cree haber descubierto una razón contra la credibilidad de la fe cristiana en que «la tendencia á creer en ella no parece aumentarse con los conocimientos científicos y la capacidad crítica» (*Essay über d. Nützl. der Religion*). El investigador inglés no tiene idea de que la tendencia á creer se determina, no por conocimientos científicos ni por capacidad crítica, sino por una voluntad libre de preocupaciones, dispuesta al bien. Cuando vino la salud al mundo, cantaron los coros de ángeles: «Paz á los hombres de buena voluntad». Según Mill, debieran haber anunciado la paz á los sabios y á los críticos.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

esto es, la observancia del orden querido por Dios, tal como está establecido en la naturaleza interior y en la exterior, y hecho manifiesto por la conciencia. La Religión y la moralidad no son el mismo concepto, pues la moralidad significa la relación que debe haber entre las obras del hombre y la ley, mientras que la Religión expresa una relación con Dios. Pero ambas están estrechamente unidas; sin Religión no puede haber moralidad; pues el que es moral, está ante todo dispuesto, según el principio de derecho que manda dar á cada uno lo que le pertenece, á tenerse á sí mismo como propiedad de Dios, y á la ley moral como expresión de la voluntad divina; considera las buenas obras como actos de obediencia, y las malas como ofensas de Dios, es decir, será religioso. Por el contrario, sólo puede hablarse de Religión allí donde es contemplado el orden moral; pues el que es verdaderamente religioso procurará ante todo cumplir la voluntad de Dios, expresada en la ley moral. Léanse la carta del Apóstol Santiago (especialmente Jac. I, 26-27), la primera epístola de San Juan, etc., y se verá cómo se halla esta parte de la Religión en la esencia del Cristianismo.

A estos dos elementos se une, en tercer lugar, la entrega confiada y amorosa en manos de Dios, la cual se muestra especialmente en que el hombre busca en Dios apoyo, auxilio, su propia salvación y felicidad. Este respecto de la Religión nace de considerar por una parte nuestra dependencia y necesidad de auxilio, y por otra la bondad y el amor de Dios á los hombres. En esto se echa de ver también que la Religión consiste, en cierto modo, en la voluntad, y no en el sentimiento.

745. Como cuarto elemento de la Religión podemos poner el sentimiento religioso, en cuanto es un descanso de la voluntad en la Religión.

Partiendo del principio, que el hombre ha sido criado para Dios, la voluntad religiosa no tiene descanso, está inquieta y descontenta, mientras la Religión no da paz y sosiego á la voluntad. Como la piedra preciosa en el anillo preparado para ella, así encaja la Religión en el espíritu humano. Pero es de notar que el elemento espiritual no se halla aislado en el hombre, sino que vive y se mueve en la parte sensible (n.° 452). Como las facultades del hombre más nobles están íntimamente unidas y hermanadas con las inferiores, la satisfacción ó no satisfacción de cada una de ellas refluye en todos los apetitos y sentimientos del hombre. Es pues cierto, que nuestro sentimiento sólo halla su satisfacción en la Religión. Con el nombre de sentimiento se entiende el estado de todas las facultades apetitivas del hombre respecto del bien alcanzado ó no alcanzado; por consiguiente, no sólo el estado de la voluntad puramente racional, sino el acto de la facultad sensitiva de apetecer, dirigida por la voluntad. En faltando la Religión queda sin satisfacer el sentimiento. Puede suceder que el sentimiento del hombre, no satisfecho, porque le falte la verdadera Religión, se apaciigüe momentáneamente por alguna Religión falsa, así como ciertos animales apaciguan el hambre tragando tierra. Pero esta satisfacción es sólo aparente. La Religión verdadera es la única que puede ofrecer al hombre la verdadera satisfacción del sentimiento.

Juntamente con la satisfacción nace en el alma una inclinación al acto religioso de la voluntad. La frecuente repetición de estos actos produce cierta disposición constante de la voluntad, é inspira en toda la vida especial harmonía. Esta harmonía se comunica igualmente á todas las facultades que están unidas con la voluntad, y produce aquel estado que se conoce con el nombre de harmonía del ánimo religioso.

La vida del sentimiento tiene en el hombre una tercera significación diferente de las otras, en razón de la cual hay mayor motivo para no excluir de la Religión el sentimiento. La voluntad del hombre se halla sometida al poderoso influjo de sentimientos, afectos, pasiones, inclinaciones é impulsos naturales ó adquiridos, y, en suma, de todas aquellas fuerzas, ciegas de suyo, que nacen del ánimo como del más profundo principio de la vida del alma, y que, como sentimiento habitual, llegan á determinar todo el orden de la vida. El ánimo y la harmonía de sus potencias tiene un sujeto físico, y, en este concepto, carece de valor moral y de mérito en la presencia de Dios. En su mayor parte está sustraído al influjo de la voluntad, y, como todo lo físico, sólo tiene la importancia de una disposición favorable ó desfavorable. Pero esas potencias están también sometidas al influjo de la voluntad, y como tienen íntimas relaciones con el querer y conocer espiritual, deben ser referidas á la religión. El ánimo [1] con sus potencias es el hombre; aquí se une lo espiritual y lo sensible. En él coinciden los esfuerzos espirituales y los movimientos sensibles, suscitándose los unos á los otros, apoyándose y completándose cuando son análogos; oponiéndose é impidiéndose entre sí cuando son diferentes. Aquello que el hombre entiende meramente y, por decirlo así, toca espiritualmente con un acto de la voluntad, no constituye su plena propiedad. Es su plena propiedad aquello que ha alcanzado con el

[1] Con esta expresión hemos traducido el *Gemüth* de que usan los alemanes para denotar la fuerza total expansiva de nuestra alma, fuerza de que proceden los actos de la voluntad y del apetito inferior. No tiene con ella, por consiguiente, correspondencia adecuada ninguna palabra castellana.—(Nota de los traductores.)

corazón. De ese principio proceden el fervor, el calor y entusiasmo que comunican fuerza y expresión á nuestros sentimientos. Precisamente los conocimientos religiosos y las decisiones de la voluntad son lo que, gracias á la eficacia de su objeto, penetran toda la vida del sentimiento, y ahí hallan grandes impedimentos ó poderosos auxilios. ¡Cuántas veces va delante el corazón, con su poderosa eficacia, allí donde el pensamiento se detiene! ¡Cuántas veces anticipa por sí los más decisivos resultados en la vida! En suma: el corazón es el más próximo sujeto de la vida humana. Síguese de aquí, que su educación y ennoblecimiento pertenecen á la Religión, no sólo como consecuencia del estado religioso de la voluntad, sino también como deber. Esto significa la forma y manera con que el Evangelio expresa "el primer mandamiento„, el mandamiento del amor. Presente está entre los católicos *la devoción al Corazón de Jesús*, que cuida solícitamente de esta parte de la vida y que forma el corazón.

La religión hace el bien de nuestro corazón no con movimientos de entusiasmo, sensibilidad ó fanatismo, sino por la solicitud del ánimo verdaderamente religioso, esto es, de aquellos movimientos del ánimo que corresponden á las resoluciones de la voluntad dirigidas á Dios y á las cosas divinas; además, poniendo freno á los diferentes afectos (sentimiento de sí mismo, dignidad, tranquilidad é intranquilidad del ánimo, vergüenza, arrepentimiento, ternura, entusiasmo, amor y compasión, deseo, aborrecimiento, tristeza, confianza, desesperación, valor y temor, cólera é indiferencia, etcétera), así como á las diferentes pasiones y movimientos, según la medida de la verdad religiosa, se mantiene el hombre dentro de los justos límites y se esfuerza á cumplir la voluntad de Dios.

No necesitamos detenernos en explicar la diferencia fundamental que separa á la religión moderna del sentimiento de este nuestro sentimiento religioso, cuya raíz es el conocimiento de la verdad, al cual se subordina la voluntad dirigida por el mismo conocimiento.

746. Mas todavía sería incompleta nuestra exposición del concepto de religión, si no dedicáramos algunas palabras á un quinto y último elemento, sin el cual la religión sería defectuosa. La religión, como consagración obligatoria de *todo* el hombre á Dios, debe comprender al hombre *exterior*, al hombre *social*, pues no puede imaginarse una verdadera religión, propia de hombres, que no busque y halle su expresión correspondiente aun en los ejercicios del culto externo. Así como las varias necesidades y disposiciones profanas del hombre conducen necesariamente á una institución ó forma externa, que es el Estado, así con la misma necesidad natural germina la religión en una forma externa social en el

seno de la Iglesia. Es por otra parte innegable que no sólo la conducta externa de cada uno, sino también las instituciones sociales ejercen poderosa influencia en la manera íntima de ser de los hombres. Este influjo está dirigido en el orden natural á procurar al hombre un auxilio suficiente para que viva de un modo ordenado. Esto mismo se puede aplicar á la religión. La religión no puede encerrarse en la vida interior marcando linderos con la vida social y externa sin dar en un abismo de aflicción. Una religión interior sin religión externa y social es contra la naturaleza y no puede subsistir mucho tiempo.

La religión en su pleno desarrollo debe, pues, abarcar á todo el hombre. Su centro es la voluntad, en cuanto la voluntad excita é impera la consagración á Dios, y así da empleo á todas las facultades. El conocimiento da á la religión su objeto, el corazón le forma su morada, y en el "culto externo„ halla ella su expresión natural, su apoyo y su símbolo. Por consiguiente, la religión es perfectamente una, por cuanto las facultades todas tienen su raíz en una sola esencia del alma, y se dirigen á un sólo objeto, que es Dios.

747. Esta es la religión en el sentido tradicional y verdadero de la palabra.

Aunque con trabajo, todavía es posible hallar en la religión de la cultura moderna algún resto desfigurado de la verdadera religión. En este punto nos parece la época moderna en su pobreza y miseria semejante al hijo pródigo cuando estaba guardando cerdos, que conservaba algún pedazo de sus anteriores vestidos, por el cual á duras penas podía ser discernido de aquellos animales.

La religión moderna es lo contrario de la religión verdadera; sólo se ha conservado el nombre para ocultar debajo de él la rebeldía contra Dios. Aquí vemos el profundo abismo que separa del Cristianismo á los tiempos modernos; sobre este abismo no hay ninguna mano amiga que procure la reconciliación, pues desaparece el punto fijo á que se debería asir. Lo cual nos muestra que el cristiano, si quiere seguir siendo cristiano, debe rechazar incondicionalmente la religión moderna con todo lo que la época ha fundado en ella, como la supresión de la confesión, la indiferencia en materias religiosas, la llamada "tolerancia„, la libertad de cultos, y todas, como quiera que se llamen, estas falsas mercancías. Los conceptos que respectivamente suponen, son entre sí diferentes hasta en sus raíces más profundas.

La religión de los amigos de la cultura moderna es cierta manera de apariencia de justicia, una máscara que oculta un verdadero fariseísmo, un orgullo y una inmoralidad sin límites, un sepulcro blanqueado que encierra la podredumbre de una vida sin

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

religión ni moralidad. Dejemos pronunciar el juicio acerca de estos fariseos á Aquél que mostró su aborrecimiento á las máscaras religiosas, llamándolos: "serpientes y viboreznos,. El fariseísmo ilustrado de nuestra época, con su abigarrada religiosidad, nos trae, sin quererlo nosotros, á la memoria el dicho del P. Ron: "No; más vale ir á los infiernos en coche, que ser hipócritas,.

Vivimos en una época crítica y disputadora, y todas las cuestiones que la generación actual mantiene con febril excitación, vienen á reducirse á una sola, la cuestión religiosa. Nuestra época ha renunciado al concepto cristiano de Dios; esta es la razón por la cual va oculto entre los progresos materiales, con todos los bienes ideales de la humanidad, el desorden más abigarrado, y cada vez mayor, hasta un punto cuyas consecuencias nadie puede prever. La *única* cuestión es, y será, si el hijo pródigo se resuelve ó no á volver á la casa paterna, y caso de resolverse, cuando volverá. Cuanto más pronto, tanto mejor; cuanto más tarde, tanto peor para él.

OJEADA RETROSPECTIVA

748. Hemos tenido varias veces ocasión de observar, durante el curso de nuestro largo trabajo, cuánto les cuesta á los investigadores de las fuerzas naturales sorprender á la naturaleza sus secretos. De todo corazón reconocemos las luchas y adelantos de las ciencias naturales.

También hemos tenido ocasión de convencernos de que la ciencia de la naturaleza, en ninguno de los puntos en que nos da alguna profunda explicación del mundo y algún concepto de la vida, deja ver ni aun la más leve huella de oposición entre sus conclusiones y aquellas verdades íntimamente relacionadas con las verdades cristianas.

Si algunos sabios han levantado la bandera de la Filosofía en el campo de la naturaleza, y nos han mostrado en grandes rasgos un monismo científico-natural, esta conducta puede, en cierto modo, justificarse, porque es necesidad natural del hombre elevarse con el pensamiento sobre los fenómenos sensibles para representarse las últimas razones de las cosas como la norma de su vida práctica. *Pero juntamente hay aquí un error de funestas consecuencias y un abuso criminal*, porque estos hombres no se guían por la razón, sino se dejan llevar de la fantasía mal dirigida por la voluntad, haciendo prevalecer, en medio de un ruido ensordecedor, doctrinas que parecen científicas, pero que son enteramente injustificadas, las cuales ellos las han respirado en una atmósfera de odio contra Dios, procurando implantar—permítasenos la frase—en el repugnante pantano del materialismo, el monismo, fruto el más venenoso de todos los que el espíritu humano revuelto contra Dios ha engendrado en la Filosofía.

Si la mayor parte de los naturalistas procuran poner como cosa ciertamente conocida algo que no está bien demostrado, y no quieren que el dominio científico se extienda sobre el campo de la observación de los sentidos y de la experiencia, *esto puede, sin duda alguna, justificarse* en cuanto se quiera dar á entender que el hombre racional siempre tiene que atenerse á la *realidad. Pero al mismo tiempo este es un error lamentable y muy humillante para el hombre*, en cuanto solamente pone como reales los fenómenos que pueden comprobarse con los sentidos. Sólo puede atribuirse á una feliz incosecuencia que en medio de la atmósfera pestilente de esta doctrina pueda subsistir alguna ciencia, alguna moral, alguna conducta elevada en la vida.

En tercer lugar, si algunos discípulos de la naturaleza tratan de explicar mecánicamente todos los fenómenos naturales, sometiéndolos al cálculo matemático, *tienen razón* en cuanto en la naturaleza no hay cosa ninguna que suceda sin movimiento regulado en el espacio, y en este concepto cae bajo el dominio de la inteligencia calculadora. *Pero yerran* creyendo que por esta razón se ha de excluir de la consideración de la naturaleza ó del dominio de la realidad el momento de la teleología, del orden, de la regularidad, de la relación de dependencia de unas cosas respecto de otras. El ciego cantor de la *Iliada* compuso su poema con sílabas que pueden ser cantadas y medidas; pero estas sílabas encierran todo un mundo de conceptos elevados. Así la naturaleza nos muestra en la materia el elemento que puede ser contado y medido; pero en su seno se encierran multitud de formas é ideas con admirable harmonía y gradación, que todo lo unen y que indican aquel Principio fundamental que crió todas las cosas como las había antes pensado.

Cuando, en cuarto lugar, otros ven por todas partes en la naturaleza fuerzas y leyes, expresan una verdad profunda, pues por doquiera está escrito: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* [1]. Pero omiten que la fuerza y la ley están unidas en la substancia divisible y multiformemente dividida, la cual en su pluralidad, extensión y variedad, expresa con toda claridad la imperfección y la mutabilidad en este mundo real.

[1] *Sap.* 11, 21. (Véase el núm. 701.)

religión ni moralidad. Dejemos pronunciar el juicio acerca de estos fariseos á Aquél que mostró su aborrecimiento á las máscaras religiosas, llamándolos: "serpientes y viboreznos,. El fariseísmo ilustrado de nuestra época, con su abigarrada religiosidad, nos trae, sin quererlo nosotros, á la memoria el dicho del P. Ron: "No; más vale ir á los infiernos en coche, que ser hipócritas,.

Vivimos en una época crítica y disputadora, y todas las cuestiones que la generación actual mantiene con febril excitación, vienen á reducirse á una sola, la cuestión religiosa. Nuestra época ha renunciado al concepto cristiano de Dios; esta es la razón por la cual va oculto entre los progresos materiales, con todos los bienes ideales de la humanidad, el desorden más abigarrado, y cada vez mayor, hasta un punto cuyas consecuencias nadie puede prever. La *única* cuestión es, y será, si el hijo pródigo se resuelve ó no á volver á la casa paterna, y caso de resolverse, cuando volverá. Cuanto más pronto, tanto mejor; cuanto más tarde, tanto peor para él.

OJEADA RETROSPECTIVA

748. Hemos tenido varias veces ocasión de observar, durante el curso de nuestro largo trabajo, cuánto les cuesta á los investigadores de las fuerzas naturales sorprender á la naturaleza sus secretos. De todo corazón reconocemos las luchas y adelantos de las ciencias naturales.

También hemos tenido ocasión de convencernos de que la ciencia de la naturaleza, en ninguno de los puntos en que nos da alguna profunda explicación del mundo y algún concepto de la vida, deja ver ni aun la más leve huella de oposición entre sus conclusiones y aquellas verdades íntimamente relacionadas con las verdades cristianas.

Si algunos sabios han levantado la bandera de la Filosofía en el campo de la naturaleza, y nos han mostrado en grandes rasgos un monismo científico-natural, esta conducta puede, en cierto modo, justificarse, porque es necesidad natural del hombre elevarse con el pensamiento sobre los fenómenos sensibles para representarse las últimas razones de las cosas como la norma de su vida práctica. *Pero juntamente hay aquí un error de funestas consecuencias y un abuso criminal*, porque estos hombres no se guían por la razón, sino se dejan llevar de la fantasía mal dirigida por la voluntad, haciendo prevalecer, en medio de un ruido ensordecedor, doctrinas que parecen científicas, pero que son enteramente injustificadas, las cuales ellos las han respirado en una atmósfera de odio contra Dios, procurando implantar—permítasenos la frase—en el repugnante pantano del materialismo, el monismo, fruto el más venenoso de todos los que el espíritu humano revuelto contra Dios ha engendrado en la Filosofía.

Si la mayor parte de los naturalistas procuran poner como cosa ciertamente conocida algo que no está bien demostrado, y no quieren que el dominio científico se extienda sobre el campo de la observación de los sentidos y de la experiencia, *esto puede, sin duda alguna, justificarse* en cuanto se quiera dar á entender que el hombre racional siempre tiene que atenerse á la *realidad. Pero al mismo tiempo este es un error lamentable y muy humillante para el hombre*, en cuanto solamente pone como reales los fenómenos que pueden comprobarse con los sentidos. Sólo puede atribuirse á una feliz incosecuencia que en medio de la atmósfera pestilente de esta doctrina pueda subsistir alguna ciencia, alguna moral, alguna conducta elevada en la vida.

En tercer lugar, si algunos discípulos de la naturaleza tratan de explicar mecánicamente todos los fenómenos naturales, sometiéndolos al cálculo matemático, *tienen razón* en cuanto en la naturaleza no hay cosa ninguna que suceda sin movimiento regulado en el espacio, y en este concepto cae bajo el dominio de la inteligencia calculadora. *Pero yerran* creyendo que por esta razón se ha de excluir de la consideración de la naturaleza ó del dominio de la realidad el momento de la teleología, del orden, de la regularidad, de la relación de dependencia de unas cosas respecto de otras. El ciego cantor de la *Iliada* compuso su poema con sílabas que pueden ser cantadas y medidas; pero estas sílabas encierran todo un mundo de conceptos elevados. Así la naturaleza nos muestra en la materia el elemento que puede ser contado y medido; pero en su seno se encierran multitud de formas é ideas con admirable harmonía y gradación, que todo lo unen y que indican aquel Principio fundamental que crió todas las cosas como las había antes pensado.

Cuando, en cuarto lugar, otros ven por todas partes en la naturaleza fuerzas y leyes, expresan una verdad profunda, pues por doquiera está escrito: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* [1]. Pero omiten que la fuerza y la ley están unidas en la substancia divisible y multiformemente dividida, la cual en su pluralidad, extensión y variedad, expresa con toda claridad la imperfección y la mutabilidad en este mundo real.

[1] *Sap.* 11, 21. (Véase el núm. 701.)

Finalmente, en quinto lugar, cuando muchos creen haber pronunciado la última palabra para explicar la naturaleza, reduciendo perentoriamente á átomos todas las cosas, indican un estado de división que se halla frecuentemente en la naturaleza, y una divisibilidad que puede comprobarse en todos los procesos químicos y en muchos físicos; con lo cual levantan una barrera insuperable contra las pretensiones de los monistas. Pero, por otra parte, no llegan á romper los vínculos de unión, ni á dar á la naturaleza una explicación que pueda ser obstáculo para que concibamos una idea más elevada del mundo.

749. Por el contrario, hemos podido notar que todos los sistemas, que se arremolinan en abigarrada confusión, contienen preciosas verdades que, sin que los mantenedores de esos sistemas lo adviertan, proceden de aquella filosofía que fué cultivada en las antiguas escuelas. Aquella antigua filosofía bajo cuyo dominio alcanzó tanto esplendor la cultura en la Europa cristiana, vió en el mundo algo más que un ejemplo de cálculo; ella ofreció al hombre, que anhelaba á cosas más altas, un conocimiento que excede los límites de la sensibilidad, una explicación del mundo que todo lo encierra en sí; y consiguió este resultado, no con vanos deseos ni con sentimientos ni alucinaciones, sino sin salirse un punto de la realidad; y pudo conseguirlo porque consideró como realidad, no sólo lo que cae bajo el dominio de los sentidos, sino todo lo que ilustra necesariamente á la razón. Sostiene la realidad de la materia movible y extensa, pero en ella reconoció la antigua filosofía, juntamente con el fundamento material, una escala de principios formales diferentes, en los cuales se refleja, como en millones de imágenes, el sol perpetuo, una inteligencia sobrehumana [1]. Esta filosofía notó que la inteligencia humana sirve para expresar en sí la multitud de formas en una imagen del mundo [2]. Desde este elevado punto de vista contempló todo el movimiento que conmueve al mundo en todas las formas posibles, emanando de una sola fuente, de un principio creador; contempló todas las cosas en su impulso final, procediendo de un fin en otro hasta llegar á Dios, último fin de todas las cosas criadas. Este es el magnífico monismo de los filósofos de la antigüedad.

[1] Según la doctrina de los antiguos, el principio formal es «similitudo rei participata in rebus.» (S. THOM. I, dist. 8, q. 3, a. 2. ad 3.) En otro lugar nos dice el mismo Santo Doctor: «Deus imprimit toti naturæ principia proprietatum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur.» (*Summ. Theol.*, I. II, q. 93, a. 5.)

[2] «Anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia præexistunt.» (S. THOM. *Summ. Theol.*, I, q. 80, a. 1.

750. Parécenos como si la ciencia de la naturaleza nos hubiera reconquistado, *en el aprecio que hace de la realidad*, un bien que es el fundamento de la verdadera ciencia, y que habíamos perdido enteramente gracias á las tristes fantasías de la filosofía moderna. El hombre no puede satisfacerse con una existencia meramente animal, con un ideal animal, aunque las formas de la vida terrena sean por lo demás muy refinadas; quiere y debe elevarse sobre lo sensible; aquel ojo interior que se levanta sobre todos los fenómenos sensibles del mundo, y contempla la razón invariable de un superior orden de vida moral, no puede ser arrancado, porque es la esencia de su alma; aquel juicio íntimo que con ardiente entusiasmo aprueba el bien moral y rechaza el mal, no puede extinguirse, porque es la voz de su propia naturaleza.

Si bien es cierto que aún hoy el núcleo de los amigos de la cultura moderna, semejante á un cometa, se aparta cada vez más á través de las profundidades morales, yendo hacia el lugar á donde le han conducido los errores intelectuales de la época anterior, es asimismo innegable que los mejores y los más sabios entre ellos comienzan á volver á aquel punto de vista suprasensible. Pues ¿á dónde ha de ir el hombre en remontándose sobre el mundo de los fenómenos sensibles? ¿Dónde hallará el reposo deseado de la parte más noble de su ser?

Aquí se presenta la moderna filosofía atrayendo al hombre con voz de sirena hacia sus «ideales,, y prometiéndole con inconcebible osadía satisfacer todas las exigencias de su espíritu. Hasta hace poco su aspecto había seducido por completo á muchos, exceptuados algunos profesores y escritores, y había anunciado una tranquilidad semejante á la de los organismos faltos de vida; en el terreno de la vida real odiaba desde el tiempo de su corta dominación al verdadero Dios, y había establecido como fundamento el culto del poder que todo lo destruye, del Estado anticristiano. ¿Y ahora viene á ofrecer sus «ideales,, como guía que conduce á una existencia superior? [1]

¿Seguirá el impulso ideal de esta invitación y llegará segunda vez á los sueños y alucinaciones de la filosofía alemana? Esto creemos que lo ha remediado de antemano la ciencia de la natu-

[1] He aquí una descripción de la conducta actual de esta filosofía, que nos ofrece el Profesor ZELLER en las últimas palabras de su Historia de la Filosofía alemana. Refiriendo en frases calificativas el fiasco de la filosofía, dice este autor: «La cesación de la fecundidad filosófica que se nota después de la muerte de HEGEL, la paulatina desaparición de las escuelas más importantes, la diversidad é inseguridad de los esfuerzos filosóficos, todo esto muestra que se ha llegado á un punto en que es necesario mudar la dirección del pensamiento; y aunque el retroceso de la fecundidad filosófica corra parejas con el vario y fructuoso trabajo de las ciencias experimentales, y especialmente de las ciencias naturales, demuéstrase con esto claramente que la nueva filosofía debe estar con estas ciencias en más íntima relación que hasta ahora, que debe dirigir á sí misma sus resultados y experien-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

raleza, pues siguiendo la corriente de los tiempos, ha suscitado y fomentado *un vivo sentido de la realidad*. De aquí que no se satisfaga el espíritu humano, ni aun cuando se eleva sobre la experiencia sensible, con ilusiones fantásticas, ni con entusiasmos infundados. Aun para aquello en que el hombre se aventaja á los animales, especialmente respecto d- las cosas espirituales, morales y religiosas, necesita *realidades, hechos ciertos*. De esta suerte estaría el hombre dispuesto á fijar su mirada reflexiva en los fundamentos *reales* del mundo *real*, los cuales ponen de manifiesto el origen y el fin del mundo en general, y del hombre más especialmente; á considerar el ideal luminoso que, partiendo de la realidad del mundo suprasensible, da alta significación á las cosas de este mundo terreno. Y aunque le parezca que estas verdades, que son para él mas importantes que cualesquiera otras, no brillan en el espíritu con aquella claridad con que él quisiera verlas, no será tan necio que pierda en su corazón, imitando á los más ilustres filósofos paganos, la esperanza de ser favorecido con un auxilio exterior y sobrenatural con que pueda llegar al conocimiento de las verdades eternas. ¡Cuán bellas esperanzas podrían concebirse si se procediera por parte de la ciencia sinceramente, sin pasión ni preocupaciones! Pero aquí deben ayudar otros factores, bien que en definitiva sólo está el auxilio en Aquel en cuya aparición el cielo anunció la paz á los hombres.

Terminamos uniendo nuestro deseo al que hace algún tiempo fué manifestado por un preclaro sabio católico: que se cumpla muy pronto lo que Leibniz predijo á su siglo: "Llegará un día en que el hombre, conociéndose á sí mismo, reconozca el valor de una santa filosofía, y dé á los estudios matemáticos una dirección en parte fundada en la mayor severidad de un juicio mejor dirigido, en parte en el conocimiento del prototipo de belleza; en que las nuevas investigaciones naturales sirvan á la glorificación del Criador de la naturaleza que en el mundo visible nos muestra la imagen del ideal; en que finalmente todos los estudios se ordenen y dirijan á la consecución de la bienaventuranza.„

cias y completar su idealismo, demasiado exclusivo hasta ahora, con un sano realismo. Desde el segundo tercio de este siglo ha entrado la vida toda de nuestro pueblo en una nueva fase, en la cual los trabajos políticos y sociales han llegado á tal extensión, han tratado tales objetos y han logrado tales resultados, como no era posible haberlo imaginado. Pero como en este punto todo depende de que Alemania no se olvide de las consecuencias externas, de sus condiciones espirituales y morales, ni de los nuevos objetos de los ideales que hasta ahora ha tenido, el porvenir de la filosofía alemana depende en primer lugar del grado en que alcance tener abiertos los ojos para contemplar la naturaleza real y profunda, y la dependencia de las cosas, los elementos objetivos y subjetivos de las representaciones, las causas naturales y los *fundamentos* ideales de los fenómenos.

CONCLUSIÓN—APÉNDICE

Sobre el método escolástico

351. Dase frecuentemente el nombre de Escolástica á aquel esfuerzo de la Teología cristiana que tiende á penetrar especulativamente la verdad que se ofrece mediante la revelación; á hallar acerca de ella por medio de la reflexión conclusiones cada vez más perfectas; á mostrar científicamente la íntima conexión de las doctrinas de la fe entre sí, para esclarecerlas más y más, y á mostrar las verdades, ocultas con frecuencia, que en sí contienen. En este sentido se habla ordinariamente de la Teología escolástica en contraposición á la positiva. Y se da el nombre de Filosofía escolástica á aquella ciencia que se eleva sobre los fenómenos sensibles para llegar con el pensamiento y el juicio á la posesión de una realidad suprasensible. En este sentido hemos hablado anteriormente de una Filosofía peripatético-escolástica de la naturaleza. Especialmente se llama "sistema escolástico„ en cada cosa individual al dualismo de la materia y la forma.

Hemos hablado con tanta frecuencia de la Escolástica, que no desagradará á algunos de nuestros lectores que espliquemos algún tanto esta palabra tomada en su tercera significación, según la cual denota propiamente el método de enseñar y de aprender que era común usar en las escuelas superiores en tiempos pasados. Aun en este sentido es la palabra "Escolástica„ objeto del mayor desprecio. La circunstancia de hallarse el método de enseñanza escolástica en íntima relación con la Filosofía natural escolástica, y de necesitar esta Filosofía ser ampliamente ilustrada

raleza, pues siguiendo la corriente de los tiempos, ha suscitado y fomentado *un vivo sentido de la realidad*. De aquí que no se satisfaga el espíritu humano, ni aun cuando se eleva sobre la experiencia sensible, con ilusiones fantásticas, ni con entusiasmos infundados. Aun para aquello en que el hombre se aventaja á los animales, especialmente respecto d- las cosas espirituales, morales y religiosas, necesita *realidades, hechos ciertos*. De esta suerte estaría el hombre dispuesto á fijar su mirada reflexiva en los fundamentos *reales* del mundo *real*, los cuales ponen de manifiesto el origen y el fin del mundo en general, y del hombre más especialmente; á considerar el ideal luminoso que, partiendo de la realidad del mundo suprasensible, da alta significación á las cosas de este mundo terreno. Y aunque le parezca que estas verdades, que son para él mas importantes que cualesquiera otras, no brillan en el espíritu con aquella claridad con que él quisiera verlas, no será tan necio que pierda en su corazón, imitando á los más ilustres filósofos paganos, la esperanza de ser favorecido con un auxilio exterior y sobrenatural con que pueda llegar al conocimiento de las verdades eternas. ¡Cuán bellas esperanzas podrían concebirse si se procediera por parte de la ciencia sinceramente, sin pasión ni preocupaciones! Pero aquí deben ayudar otros factores, bien que en definitiva sólo está el auxilio en Aquel en cuya aparición el cielo anunció la paz á los hombres.

Terminamos uniendo nuestro deseo al que hace algún tiempo fué manifestado por un preclaro sabio católico: que se cumpla muy pronto lo que Leibniz predijo á su siglo: "Llegará un día en que el hombre, conociéndose á sí mismo, reconozca el valor de una santa filosofía, y dé á los estudios matemáticos una dirección en parte fundada en la mayor severidad de un juicio mejor dirigido, en parte en el conocimiento del prototipo de belleza; en que las nuevas investigaciones naturales sirvan á la glorificación del Criador de la naturaleza que en el mundo visible nos muestra la imagen del ideal; en que finalmente todos los estudios se ordenen y dirijan á la consecución de la bienaventuranza.„

cias y completar su idealismo, demasiado exclusivo hasta ahora, con un sano realismo. Desde el segundo tercio de este siglo ha entrado la vida toda de nuestro pueblo en una nueva fase, en la cual los trabajos políticos y sociales han llegado á tal extensión, han tratado tales objetos y han logrado tales resultados, como no era posible haberlo imaginado. Pero como en este punto todo depende de que Alemania no se olvide de las consecuencias externas, de sus condiciones espirituales y morales, ni de los nuevos objetos de los ideales que hasta ahora ha tenido, el porvenir de la filosofía alemana depende en primer lugar del grado en que alcance tener abiertos los ojos para contemplar la naturaleza real y profunda, y la dependencia de las cosas, los elementos objetivos y subjetivos de las representaciones, las causas naturales y los *fundamentos* ideales de los fenómenos.

CONCLUSIÓN—APÉNDICE

Sobre el método escolástico

351. Dase frecuentemente el nombre de Escolástica á aquel esfuerzo de la Teología cristiana que tiende á penetrar especulativamente la verdad que se ofrece mediante la revelación; á hallar acerca de ella por medio de la reflexión conclusiones cada vez más perfectas; á mostrar científicamente la íntima conexión de las doctrinas de la fe entre sí, para esclarecerlas más y más, y á mostrar las verdades, ocultas con frecuencia, que en sí contienen. En este sentido se habla ordinariamente de la Teología escolástica en contraposición á la positiva. Y se da el nombre de Filosofía escolástica á aquella ciencia que se eleva sobre los fenómenos sensibles para llegar con el pensamiento y el juicio á la posesión de una realidad suprasensible. En este sentido hemos hablado anteriormente de una Filosofía peripatético-escolástica de la naturaleza. Especialmente se llama "sistema escolástico„ en cada cosa individual al dualismo de la materia y la forma.

Hemos hablado con tanta frecuencia de la Escolástica, que no desagradará á algunos de nuestros lectores que espliquemos algún tanto esta palabra tomada en su tercera significación, según la cual denota propiamente el método de enseñar y de aprender que era común usar en las escuelas superiores en tiempos pasados. Aun en este sentido es la palabra "Escolástica„ objeto del mayor desprecio. La circunstancia de hallarse el método de enseñanza escolástica en íntima relación con la Filosofía natural escolástica, y de necesitar esta Filosofía ser ampliamente ilustrada

mediante ese método, no bastaría para dar ocasión á esos juicios desfavorables. Al punto surge aquí la extraordinaria importancia de su objeto; pues quien considere el múltiple influjo que ejercen en todas las capas sociales las clases cultas ó que deben serlo, no podrá mirar con indiferencia cómo estas clases y la juventud llamada al estudio de las ciencias deben ser conducidas por el único verdadero camino de la verdad. Esta cuestión se nos ofrece en primer término al tratar del método escolastico de enseñanza.

252. Para entender la Escolástica, debemos ante todo considerar su fundamento. En primer lugar, sabemos que existe un orden de verdades fundamentales *objetivas*, que son objeto de la ciencia y de la vida del hombre. Para la Escolástica, la verdad no es solamente producto de la actividad humana, pues cualquiera podría dejar volar á su antojo la navecilla de su razón llevada en alas de la fantasía y dirigida por la voluntad, y ofrecer como verdad conocida la tela urdida de esa suerte; antes busca este sistema el fundamento y la determinación de la verdad *fuera* del espíritu individual, en el orden real de las cosas. Sobre el concepto de la verdad no entra en profundas discusiones: la considera simplemente tal como se muestra á toda persona racional, como la conformidad del entendimiento con la realidad objetiva; esta conformidad es según la Escolástica lo que ha de proponerse el entendimiento humano.

Por otra parte, la Escolástica cree firmemente que la verdad, considerada según su aspecto fundamental, esto es, en cuanto está destinada á dirigir la vida más elevada del hombre, la vida que transciende á la eternidad, no es acá en la tierra una incógnita cuya solución siempre estemos buscando y nunca podamos hallar; sino que debe estar muy cerca de nosotros en sus líneas fundamentales, y que á los hombres de buena voluntad se muestra con tal claridad y fijeza, que es cosa cierta que no puede ser rechazada porque parezca oponérsele el resultado de la investigación progresiva de algún fenómeno particular. Hasta ahora toda Filosofía que se ha apartado de esta presuposición "escolástica„ ha venido á dar en último término en la desesperación pesimista.

Con este concepto está íntimamente unido el concepto escolástico de "ciencia„. Bajo el nombre de ciencia han entendido siempre los antiguos el conocimiento de las cosas en sus razones, esto es, en sus causas internas y externas. A la razón se la considera como á facultad de conocer las cosas tales como son en realidad, y de adquirir la verdad de ellas en cuanto que la razón imprime en sí misma una imagen fiel del objeto. Mas ¿habrá de darse el nombre de conocimiento científico á todo conocimiento adquirido por el entendimiento? De ningún modo: es necesario para esto, en primer lugar, que el conocimiento subjetivo se conforme con la realidad de los objetos, esto es, que se represente el objeto conocido como procediendo de sus causas internas y externas; y en segundo lugar que sea tan claro y distinto, que el entendimiento se vea como encadenado é imposibilitado para pensar de otra manera. Partiendo de este concepto de la ciencia, se concibe el aprecio que los pensadores de la antigua escuela hacían del saber. Sabían muy bien que la sabiduría del Criador ha hecho por justos motivos accesibles á los hombres las verdades fundamentales de la vida moral por otros caminos que el de la investigación científica; pero esta convicción, lejos de ser impedimento, era un estímulo para dedicarse con gran celo al estudio de la sabiduría. Durante toda la historia de la humanidad, nunca se ha visto la ciencia que está al servicio de la verdad, tan honrada y tan cultivada como al lado de la revelación.

Nótase aquí que los antiguos escolásticos no participaban de la opinión según la cual la mejor manera de fomentar la construcción del edificio científico es destruir cada uno lo que los antecesores han edificado para volver de nuevo á principiar la construcción poniendo los cimientos según el capricho de cada uno. Creían que la ciencia es algo más que un juego de niños ya hombres; consideraban en la ciencia un elemento luminoso ordenado por Dios y conservado por la Iglesia católica. Así como en el campo de la creación material se junta la actividad de millares de seres para llevar á cabo obras magníficas, así en la esfera del espíritu se suma y completa la actividad de innumerables seres, los cuales deben apreciar los resultados adquiridos por las generaciones anteriores, y considerarlos como base de ulteriores investigaciones, como preciosos cimientos para construir la obra grandiosa del espíritu, los verdaderos faros que han de servir de guía en la vida de los pueblos y de toda la humanidad.

Además, la Escolástica niega que la firme profesión de aquellas verdades que deben servir de guía en la vida, haya de ser dependiente del conocimiento personal de ellas adquirido científicamente. La vida no espera á la ciencia. *Prius est vivere quam philosophari* quiere decir, que ni en el orden espiritual ni en el material es posible negar los medios de vida hasta tanto que hayan sido examinados científicamente esos medios. La razón, que por su naturaleza se siente impulsada hacia esas verdades, y que, según el curso ordinario de las cosas, las recibe por la tradición, en manera alguna tiene necesidad de hacer *tábula rasa* de todas ellas ni de ponerlas todas en tela de juicio al comenzar el proceso científico; tal principio sería inmoral y necio; antes, por el contrario, debe empezar apropiándose científicamente la posesión ya alcanzada,

ilustrándola y aumentándola, por lo cual debe mirar con cierto respeto las cosas tenidas tradicionalmente por ciertas, según la sentencia del poeta:

Lo que has heredado de tus padres,
adquiérelo para poseerlo.

353. Por esta razón, todo el que quería adquirir elevada cultura intelectual y una posición influyente entre los demás, una vez terminada la escuela, á la que había asistido constantemente, se atenía á las verdades fundamentales del orden objetivo. En primer lugar, debía aprender por medio del estudio y del ejercicio la Lógica, que se deduce de la misma naturaleza humana, perfeccionar la capacidad de subordinarse exclusivamente á la verdad y ponerse á sí mismo los límites que dificultan el apartarse del camino recto. Había de aplicar las leyes del pensamiento para apropiarse científicamente las nociones fundamentales del ser y del llegar á ser, de la vida y del impulso; y después de haberse orientado acerca de la razón, dependencia y fin de todo ser y de todo conocimiento, se consideraba exento de peligro y preparado para entrar en el laberinto de los estudios especiales. A este trabajo del espíritu se llamaba *estudio de la Filosofía*.

Desde que el antiguo espíritu revolucionario en el siglo último pasado se introdujo con grande éxito y conmovió todas las cosas que eran obstáculo al capricho humano, los elementos conservadores de la elevada educación del espíritu, á saber, la Filosofía, hubieron de ser descartados. En los tiempos de la reforma fué calumniada la Filosofía, llamándosela sierva del demonio. Después plugo á la revolución disfrazar con el nombre de Filosofía la rebelión de la razón humana contra la revelación divina, y derribar altar y trono en nombre de la Filosofía. A la sazón la palabra Filosofía significaba lo mismo que lo que en nuestros tiempos significaba la palabra "cultura„, y eran llamados filósofos los que después fueron partidarios del Kulturkampf. En realidad todo aquello á que la Edad Media católica daba el nombre de Filosofía, estaba condenado á desaparecer. Y no podía menos de ser así, por que el liberalismo, según el cual el hombre tiene á su inteligencia como á única fuente de verdad, y que, con el fin de acallar los remordimientos de la conciencia, se muestra á sí mismo como parte de la divinidad, tiene por consecuencia que odiar las verdades objetivas como el más molesto de los frenos. Si antes era ciencia el culto de la verdad, ahora es, según el concepto moderno, el culto de la investigación y de la razón humana. Se ha llegado—cuando no se trata de adquirir riquezas ó de satisfacer las exigencias de la vida cómoda y regalada—á atribuir todo el valor á la

actividad científica considerada en sí misma, mientras que se mira como cosa accesoria el llegar á alcanzar la verdad. Aquel conocido dicho de LESSING, "si Dios tuviera en la mano derecha toda verdad y en la izquierda el dirigirse á la verdad con la condición de caer constantemente en error, y le diera á elegir al hombre, él (Lessing) elegiría humildemente lo que hay en la mano izquierda„ ha prosperado tanto, porque es la expresión de lo que ahora se siente. El pensar, investigar y saber no se aprecia ahora como camino para llegar á la verdad, sino como medio de satisfacer el afán de investigar y de pensar. La ciencia es para el espíritu una cacería, un torneo. Si queremos representarnos tal como es esta miserable dirección del espíritu, recordemos un fenómeno análogo en otra esfera de la vida. Se dan á veces algunas personas, dotadas de la movilidad del azogue, de tan desenfrenada actividad, que el trabajar es en ellos una necesidad, como la de moverse en los niños. ¿Intentan acaso hacer alguna cosa con su trabajo? De ningún modo, pues muchas veces lo emplean en destruir sólo por satisfacer esa actividad. Un afán semejante á éste anima á la vida moderna del espíritu; pero aquí es más frecuente y más intenso, y se ve rodeado de mayores peligros, porque está íntimamente unido con la vanidad y con el orgullo personal.

Se impulsan, se empujan, se oprimen,
se persiguen, se angustian, se muerden.

Y todo ¿para qué? Sólo para lograr alguna reputación científica. No ha sido la verdad, sino el egoísmo quien ha tomado á su servicio el afán y el placer de trabajar del moderno espíritu humano. Así sucede que los "sabios„ forman una casta privilegiada: ellos han adquirido el derecho de decir todo género de disparates en nombre de la ciencia, y nadie puede rectificarles, aunque conmuevan los fundamentos de toda la vida social. Este menosprecio de la verdad da á toda la vida moderna un sello especial, el sello del liberalismo.

Todo lo permite la utilidad, siquiera sea momentánea; todo lo justifica el éxito. El horror á la mentira ha desaparecido. Verdaderamente no se habría llegado hasta este punto, si no se hubiera trabajado con sujeción á un plan preconcebido en el terreno científico, si no se hubiera falsificado el concepto fundamental de la verdad, y si no se hubiera embotado científicamente el sentido que la percibe. Convertida la palabrería en señora de la ciencia, pudo el poder público encadenar tal derecho, y gloriarse de su hazaña. Claro es que el desprecio que existe en el fondo del liberalismo hacia la verdad, influyó en la ciencia, haciéndola cada vez más libre. Esta ciencia no es en su esencia otra cosa que la economía

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

del interés: deificación de la fuerza bruta, ó deificación del yo ó de las talegas. El sentido severo que conoce la verdad, y el honesto esfuerzo para llegar á poseerla han desaparecido aquí; lo que excede de los fenomenos sensibles, es objeto de burla, como si fuera locura, ó sólo es considerado por los llamados sabios como depósito de donde sacan sus caprichosos ensueños. Tal es el espíritu antiescolástico que ha dispensado á la juventud estudiosa del estudio de la Filosofía. Este estudio en la actualidad, por lo común, no existe ya. Lo que recibe semejante nombre, consiste en algunas ruinas de otros tiempos, en largos preludios que á nada conducen, en breves datos de Psicología empírica, ó en algunas exposiciones ininteligibles de la Historia de la Filosofía, lo bastante para producir desprecio y tedio de la Filosofía en los jóvenes que la estudian ó más bien que oyen tales explicaciones [1]. El reconocer alguna verdad objetiva que no pueda menos de aceptarse, se tiene por tiranía del espíritu. Las leyes del pensamiento son obstáculos á la libertad, y, por consiguiente, el estudiarlas y ejercitarse en ellas se ha de rechazar, como ocupación indigna de hombres libres. Un niño mal criado es, en verdad, más libre que un hombre bien educado; y el que ignora las cuestiones fundamentales de toda ciencia, podrá apreciar á su arbitrio los conocimientos de detalle adquiridos en su profesión y formar un concepto de la vida lo más cómodo posible. Este es el sistema antiescolástico. Por lo cual es imposible restaurar la Escolástica mientras estén en manos del liberalismo las riendas de la sociedad.

251. El segundo punto de partida de la Escolástica se refiere á la naturaleza del conocimiento humano; y consiste en presuponer que no es posible al hombre llegar á conocer la verdad objetiva mediante la mera contemplación, sino por medio de un *conocimiento progresivo* (abstracción, inducción, deducción); lo cual está en relación con el modo como la verdad se ha respecto del hombre. Son, pues, inexactas las opiniones platónicas según las cuales cada uno trae consigo la verdad al mundo, necesitándose tan sólo algunas circunstancias externas para que surjan las ideas y conocimientos, que estaban como adormecidos en el espíritu; ó que la verdad una y eterna resplandece como sol en el espíritu. En realidad sucede lo contrario: que una inteligencia eterna ha impreso como verdad sus ideas y sus leyes en las cosas que se perciben con los sentidos, y que el entendimiento humano posee la facultad de sacar la verdad de las cosas singulares, de reunir las verdades así adquiridas y de elevarse al conocimiento de las más sublimes y profundas verdades. Nuestro conocimiento empieza, pues, en el mundo de los sentidos, y con el auxilio del análisis y la inducción llega á elevarse á conceptos generales, á la formación de ideas y á proposiciones fundamentales universales [1].

¿Pero es posible á la inteligencia humana, cuando se le propone una verdad universal aislada por el análisis, conocer clara y distintamente con una mirada las verdades particulares contenidas en ella? La experiencia responde negativamente.

Si el hombre quiere elevar sus conocimientos al grado de perfección á que puede llegar según su naturaleza, tiene que combinar diferentes puntos de vista, tiene que formar en cierto modo una escala para descender por medio de síntesis y deducciones de lo universal á lo particular. De aquí se deduce la importancia del silogismo propiamente dicho, esto es, del silogismo deductivo en sus diferentes formas, el cual constituye la parte esencial de la actividad de nuestro espíritu, y el pensamiento propiamente humano; el error sólo se desliza en nuestra ciencia cuando, á sabiendas ó sin advertirlo, hacemos un silogismo defectuoso.

Amigos y adversarios reconocen que la Escolástica atribuyó suma importancia á la formación y aplicación del silogismo. ¿Hizo por ventura mal en esto?

La ciencia moderna muestra marcada antipatía á todo discurso racional y concluyente; tiene en mucho la inspiración de la inteligencia y por nada del mundo quisiera que esta inspiración padeciera menoscabo. La razón de esta preferencia no es difícil de adivinar. La inteligencia en el hombre es limitada é imperfecta, obra en cierto modo entre sombras; sólo se tornan claras y distintas sus concepciones mediante las imágenes de la fantasía, con la cual está la inteligencia unida íntimamente. Aquí apenas se advierte huella de la férrea dirección que imponen las leyes del pen-

[1] «La Filosofía es la Historia de la Filosofía», dice dogmáticamente la ciencia moderna. Es indudable que la Escolástica miraba con grande aprecio á la Historia. «Necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint... Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adjutorium nostrum. Secundo quia illud quod male sensitatum est, cavebimus» (S. THOMAS, l. 1, *De anim.*, lect. 2.) Pero no se dejaba á la Filosofía penetrar en el terreno de la Historia. «Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum» (S. THOMAS, l. 1, *De coelo*, lect. 22.)

[1] Respecto al concepto que se da en muchos según el cual la Filosofía escolástico-aristotélica es una ciencia á *priori*, nunca se demostrará bastante lo erróneo de semejante aserción, pues sucede precisamente lo contrario. A este propósito recordamos las siguientes palabras de ALBERTO MAGNO: «Haec omnia causa fuit inter Platonem et Aristotelem controversiae, quod ille ratione universalium usqui voluit, et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei». (In l. 2. dist., d. 1, a. 4.) SANTO TOMÁS considera aquí lo que es característico de la Filosofía aristotélica: «Quidam ad inquirendum veritatem de natura rerum processerunt ex rationibus intelligibilibus; et hoc fuit propriam Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus; et hoc fuit propriam philosophiae Aristotelis.» (*Quaest. disput.*, q. de spirit creat., a. 3.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

samiento, del asentimiento obtenido por medio de la verdadera ciencia. Por el contrario, tiene á su disposición á la fantasía, almacén donde hay vestiduras para todas las representaciones que puedan darse. Con lo cual la inteligencia está dispuesta para servir como fiel sierva á todo lo que la voluntad ó la mudable inclinación de los afectos ó los deseos ocultos del corazón ponen ante sus ojos.

Mas no por esto hemos de desconocer el valor de la inteligencia intuitiva. Es indudable que así en el arte como en la ciencia juegan un papel muy importante las miradas luminosas, los grandes pensamientos, las inspiraciones, las ideas felices y, como quiera que se llamen, los dones de la inteligencia. ¡Cuántas veces surge repentinamente en la inteligencia un juicio decisivo, como surge en la obscura noche un meteoro luminoso, sin que se sepa cómo! "Cuando estoy de vena, ya sea viajando en carruaje, ya sea después de comer, ó paseando, ó por la noche cuando no puedo dormir, se me vienen á torrentes las mejores ideas„ (Mozart). Entonces se muestra de repente en el alma un concepto afortunado que poseíamos sin saberlo, una idea que en vano habíamos buscado largo tiempo; cáese la venda de nuestros ojos y vemos una conexión de razones que en vano habíamos buscado en todas partes y ahora se nos ofrece ante los ojos; entonces se nos ocurre una idea feliz á la cual no hubiéramos llegado haciendo silogismos. Este es el terreno propio del genio, donde obran por una parte la luz de la gracia comunicada mediante el divino auxilio, y por otra el demonismo. Un talento profundo ó un alma iluminada de lo alto salta fácilmente por encima de una serie de miembros intermedios y abarca con una mirada el conjunto de las cosas, mientras que un entendimiento vulgar se arrastra de silogismo en silogismo. Pero aun en el discurso ordinario se puede obtener con cierta reflexión sobre sí mismo un conocimiento suficiente de la actividad intelectual así intuitiva como discursiva, de la fácil concepción y del fruto laborioso del entendimiento.

A pesar de esto, la Escolástica tiene mucha razón en mirar con especial solicitud al silogismo y en general á cuanto se refiere al raciocinio. Sería, en efecto, cosa fatal el contar en el trabajo del espíritu con ocurrencias felices y pensamientos luminosos, hijos caprichosos del momento, que van y vienen sin que se pueda calcular cuándo ni cómo. Por otra parte, ordinariamente esas centellas de pensamientos profundos sólo se producen en aquellos espíritus cuyas fuerzas se forman ejercitándolas ordenadamente; de otro modo suelen ser con frecuencia fuegos fatuos. Así como ordinariamente no puede gloriarse de haber tenido alguna inspiración musical de importancia duradera el que no ha recibido

educación musical, así el entendimiento no cultivado no debe contar con el valor objetivo de las ocurrencias de su propio genio. Además, las miradas de la inteligencia son como puntos luminosos que deben ser conducidos y relacionados por el sólido tejido del pensamiento racional. Finalmente, las representaciones que nos ofrece la inteligencia, son absolutamente inseguras y sólo alcanzan el grado de propiedad verdaderamente nuestra cuando son demostradas como verdaderamente sólidas mediante la reflexión silogística. Sin esta revisión, así pueden conducir á la verdad como al error.

155. En tercer lugar es de notar que la Escolástica ha tenido en cuenta en su método algo en que el hombre, y mayormente el hombre moderno, fija con disgusto su atención. Este algo es la limitación, la deficiencia, el desorden y torpeza, y la casi mendicidad del conocimiento humano. ¿Pero de qué sirven espasmos y lamentos? Es un hecho innegable que la verdad en el orden suprasensible no llega á ser poseída del espíritu de tal manera que, sin necesidad de previo conocimiento de lo individual, se eleve nuestro espíritu á las verdades más elevadas y universales yendo después por medio de una cadena inquebrantable de silogismos de una proposición á otra, como sucede en las matemáticas. El espíritu humano está en el grado ínfimo de la escala de los seres espirituales. Si se halla en natural dependencia de la experiencia sensible y de la fantasía, es ciertamente para su bien; pero aun lo mejor en la naturaleza muestra una parte sombría, y esto sucede mediante la íntima relación que existe entre el entendimiento y la actividad de los sentidos. El mundo de los sentidos es inmenso; la percepción sensible obra dividiendo y confundiendo; muchas cosas que carecen de valor, y que hasta son perjudiciales, que el hombre ve y oye, le atraen aun contra su voluntad é influyen desfavorablemente sobre él; además, la fantasía que le lisonjea, se opone con frecuencia á la razón y puede apartarle del verdadero camino. El retener las verdades conocidas va siempre unido con la parte sensitiva de la memoria; y ordinariamente sólo conserva ésta aquellas cosas que ha logrado fijar en sí con cierto esfuerzo. En muchos casos el entendimiento se halla como rodeado de nieblas, y sólo puede hallar la verdadera esencia de las cosas investigando y ordenando todo lo que de alguna manera puede ayudarle, y resolviendo las dificultades que por doquiera surgen contra la verdad; si se satisficiera con los conocimientos que puede adquirir directamente, todo vacilaría en el momento en que se le presentara la primer dificultad. A menudo le faltan motivos en que fundar la demostración directa de la verdad, y el entendimiento se ve en la necesidad de limitarse á ver que es prudente y racional

aceptar ó rechazar con decisión una proposición, fundándose en razones indirectas. Finalmente, la voluntad y el capricho ejercen poderoso influjo en la actividad cognoscitiva; no raras veces se ve lo que se quiere ver, mayormente tratándose de cuestiones de importancia práctica.

Fácilmente se comprenderá, considerando todo esto, que para construir el edificio científico se requiere una táctica especial, como quiera que el que estudia, debe procurar adquirir un dominio sólido, fundado en el campo inseguro de la verdad. Veámos ahora cuál es la táctica que ha empleado el sistema escolástico.

Era costumbre entre los dialécticos griegos empezar las investigaciones científicas teniendo en cuenta los conocimientos adquiridos por los demás, por que lo que todos ó por lo menos los hombres de experiencia aceptan, merece respeto, pues bien puede presumirse que se funda en un conocimiento positivo. De este modo se llega á reunir los diferentes puntos de vista que se contradicen según la opinión de cada uno, y á compararlos entre sí. De aquí la costumbre en Aristóteles de remitir á las "aporías, las cuestiones de algún interés, considerando el objeto bajo sus diferentes puntos de vista, examinando las determinaciones que de aquí se deducen unas con relación á otras, y con relación á lo que ya estaba demostrado, mostrando las dificultades mediante este examen, y llegando, por la solución de estas dificultades, á la posesión de la representación científica [1].

Los escolásticos, según Alberto Magno (en su *Summa theologica*), aceptaron por completo los estudios aristotélicos y los perfeccionaron, formando de esta suerte un método magistral de investigación filosófica. Involuntariamente recordamos aquí la gran *Suma* de Santo Tomás de Aquino, el gran maestro de la escolástica. Aun respecto de su fondo teológico está escrita para los principiantes. La forma, siempre semejante, del conjunto de los artículos de esta grande obra, indica, así á los maestros como á los discípulos, el método que han de seguir para dominar la materia. Empieza de manera que se proponga con toda claridad la materia que debe llegar á ser patrimonio científico; después, el que aprende, debe formar juicio exacto de las dificultades que hay en el fondo de la misma cuestión, y hacer, si no todas, al menos las consideraciones que están esencialmente ligadas con la materia de que trata, para saber con certeza el punto de partida de la prueba que ha de seguir. Aristóteles [2], y después Santo Tomás, comparan

[1] Zeller, *Phil. der Gr.*, II, 2, pág. 244.
[2] L. 3 *metaph.*, c. 1, 995, a. 27.

al que estudia, con un juez que ha de dictar sentencia en una causa litigiosa, el cual debe conocer de antemano las razones en pro y en contra de la resolución que ha de tomar [1]. Aquí del esencial servicio que presta el conocimiento de la Historia. No son menos de notar las varias opiniones de los contemporáneos respecto de la materia puesta en tela de juicio, pues según el punto de vista escolástico, el que estudia no estudia con un fin especulativo, sino con relación á la vida. Propuesta como tesis una proposición tenida por cierta, debe ser demostrada en forma silogística como conclusión que se deduce con necesidad lógica de las premisas. Así como una piedra preciosa hallada al acaso se contempla y se mira por todas partes, así la verdad ante los ojos del espíritu debe ser contemplada bajo todos sus aspectos, y debe ser confirmada con razones diferentes. Pero aún no está terminado el trabajo del espíritu; se debe investigar para resolver, partiendo ya del conocimiento de la verdad, las objeciones propuestas, y ver si aún se pueden proponer otras. Aplicando el silogismo se descubrirá en qué consiste el error favorable al punto de vista que se aparta de la verdad conocida. Ahora preguntamos: ¿no es éste el método que debe seguirse para alcanzar un conocimiento cierto y claro, una ciencia que no se conmueva á impulso de cualquier viento de doctrina?

Todavía mencionaremos aquí otro rasgo característico del sistema de educación científica de la Escolástica. No se procuraba acumular doctrinas diferentes que no podían ser bien poseídas por los jóvenes, sino sólo las que eran proporcionadas á su capacidad; se creía que un joven bien formado en pocas cosas puede en la edad madura extender sus conocimientos procediendo del *multum ad multa*, con más facilidad y con mayor confianza y provecho que otro que, abandonado á sí mismo, hubiera estudiado muchas materias diferentes.

¿Parecerá todavía extraño que una época dominada por el liberalismo no pueda soportar los vínculos que impone la verdad clara y ciertamente conocida? Semejante ciencia es demasiado severa y no se presta á ser motivo de fastidio, ni instrumento de charlatanes, ni esclava de las pasiones; antes es como una rueda de hierro que obliga á no salirse del camino recto al corazón del hombre impulsado por el ardiente deseo de la felicidad. Hoy día

[1] Precisamente en el mismo lugar citado se compara el problema científico con un nodo que ha de deshacerse. «Sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligaturæ, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas.» Y más adelante dice: «Illi qui quærunt, nisi prius dubitent (aquí no se trata de una duda real) similes illis sunt qui quonam ire oporteat, ignorant, et sic neque cognoscere possunt utrum invenerint, quod quæritur, necne.»

se aprecia la ciencia, pero sólo en cuanto puede servir á los intereses temporales; se quiere su posesión de tal manera que las doctrinas puedan acomodarse á la satisfacción de las necesidades modernas. A esto se llama *libertad de pensamiento*. El progreso demanda libres pensadores, esto es, pensadores que puedan mudar á cada paso sus convicciones científicas. El Estado moderno necesita de libres pensadores, de pensadores que piensen lo que el Estado quiera imponerles. Libres pensadores quieren las logias, hombres que así estén prontos á justificar científicamente, en un momento dado, la destrucción de los tronos y el asesinato de los reyes, como á poner servilmente su ciencia á disposición del Estado en favor del Culturkampf contra la Iglesia católica. Libres pensadores exige la ciencia misma, sabios cuya ciencia no prohiba mostrar el odio que tienen al Cristianismo positivo en las doctrinas acerca del origen y fin del mundo, acerca de Dios y de la inmortalidad del alma. El que aborrece tal libertad, no es hombre de la época, es un "escolástico,. El tener convicciones firmes, inconmovibles, acerca de las cuestiones más elevadas de la vida, es, á los ojos de nuestra cultura moderna, criminal locura. Los estudios según el sistema escolástico son casi imposibles ahora, porque no se aprecia la educación filosófica del espíritu; por el contrario, en los estudios profesionales se ha formado una masa que no puede dominarse. Así los jóvenes se ven obligados á instruirse en ellos, á pasar por ellos con la velocidad de un tren, á reunir algunas pajitas con que cubrir en la práctica su ignorancia científica, á construirse un columpio en que balancearse temerosos en los días de exámenes á través de las muchas asignaturas que tienen que probar.

756. Dirigiendo una mirada retrospectiva á cuanto acerca de este punto hemos manifestado, veremos que el plan de la Escolástica es instruir y conducir al hombre que aspira al más alto grado de educación en todas las cuestiones profundas, para que tenga un concepto cierto del valor objetivo de estas cuestiones; y que para conseguirlo toma muy en cuenta, por una parte la naturaleza del entendimiento humano, y por otra su flaqueza é imperfección. Quiere que se posea el conocimiento de la verdad mediante el trabajo y esfuerzo propio del que desea llegar á poseerla. Aquí llegamos en cuarto lugar al punto que, más que los anteriores, nos muestra el carácter propio de la Escolástica, y que le ha dado nombre. Considerábase de suma importancia que el que aprendiera fuese dirigido por un *maestro*, y por esta razón se cuidó con suma solicitud de la *Escuela*.

¿Qué hay aquí de singular? Podrá respondérsenos: también en los tiempos modernos se aprecia mucho la escuela. Contra esta objeción no podemos menos de protestar. Escuelas propiamente tales no las hay hoy día: cuando en nuestros tiempos se habla de escuelas superiores, se violenta la significación de esta palabra. Figúrese el lector un lugar donde hay cierto número de sabios pagados por el Estado, que enseñan á su antojo, y á donde concurren cierto número de jóvenes que apenas estudian: á esto se llama hoy día escuela superior. No mencionaremos aquí los vicios, reconocidos por todos, de que adolecen las escuelas superiores de educación, ni diremos nada de los profesores cuya actividad está sostenida por consideraciones pecuniarias ó de otro género, ninguna de ellas científica. ¿Pues no creen aún nuestros buenos profesores que basta para cumplir su misión hablar del desarrollo de la ciencia y mostrar á sus oyentes como lo mejor el resultado de sus estudios favoritos ó las páginas de algún libro suyo? Lo más que podrá conseguir el profesor, será hallar fe infantil en los discípulos y moverlos (lo cual ciertamente tiene su mérito) á que estudien luego privadamente. Discípulos ya no hay, sino oyentes; los profesores son lectores que dejan al acaso que germine ó no el grano de semilla, y que no se acuerdan fuera de la hora de lección de los progresos de sus discípulos en general. ¡A esto se llama escuelas científicas!

La Escolástica tiene por oficio esencial del maestro venir en auxilio de la actividad que ha excitado en sus discípulos; el maestro debía descender hasta el lugar del discípulo, guiar sus pasos y acompañarle en su camino [1]. El guiar y dirigir al discípulo y excitar su actividad es la nota propia de la enseñanza escolástica. Este método no es, á la verdad, invención de la Edad Media; en su parte principal se halla en ARISTÓTELES, en el cual aun bajo este aspecto recibe su esencial conclusión el desarrollo de la Filosofía anterior al Cristianismo. Desde el fin del siglo VI, y por consiguiente, desde que se introdujo en ellas el Cristianismo, se enseñó en las escuelas cristianas de Occidente según el método aristotélico; y así se desarrolló el sistema escolástico de enseñar y de aprender que dominó en todas las escuelas cristianas hasta el principio del período moderno de la revolución.

757. Consideremos aún más detenidamente el método de enseñar y aprender del sistema escolástico. Cuán conveniente sea dirigir los primeros pasos de los que se dedican á los estudios superiores, es cosa que nadie se atreve á negar en teoría. El individuo no está aquí aislado, sino forma parte de un todo; sólo con el

[1] «Docere est adminiculari exterius inventionem discipulorum propriam», decía el axioma escolástico.

auxilio ajeno puede apropiarse el caudal de conocimientos filosóficos de que dispone el género humano.

¿En qué consiste el auxilio eficaz y sistemático que, según el sistema escolástico, debe prestar el maestro al discípulo? Para el fin que nos proponemos, basta notar los puntos principales.

Ante todo, entre el conjunto de los conocimientos, debe obligarse á los jóvenes á que se fijen en aquellos puntos que son importantes de suyo, y convenientes según el grado de instrucción de cada uno. Como un océano se extiende ante el espíritu del hombre el sistema de los conocimientos científicos; todo lo que aun el más grande ingenio puede abarcar, es sólo una pequeñísima parte de este océano; es pues de suma importancia para los que empiezan, el ser orientados en esta inmensidad enteramente desconocida de ellos. Una vez propuesta con toda claridad la cuestión que ha de ser resuelta, debe el maestro fijar la atención en el conjunto cuando convenga el esclarecimiento del *status quaestionis*.

¡Cuán fácilmente puede caer aquí en error el joven abandonado á sí mismo! ¡Cuán fácilmente puede confundirse y desfallecer en medio del cúmulo de dificultades que se le ofrecen! ¡Cuán fácil es que se dedique á estudios históricos agradables y deje lo principal por lo accesorio! ¡Cuán fácil que, no fijándose en la esencia de las cosas, se inhabilite para entenderlas rectamente en lo sucesivo! Entonces debe el que aprende, sacar del extenso campo de la realidad sólo aquello que puede convenir á sus estudios actuales, y no más ni menos. En la mayor parte de los casos, se relaciona esto con las diferentes ramas de las ciencias naturales. Locura sería pedir que cada uno se cerciorase por medio de observaciones propias de la verdad de todos los fenómenos. Lo que racionalmente puede pedirse, es lo que pide la Escolástica. Este sistema exige que el maestro esté familiarizado con las más importantes conclusiones científicas en el concepto de las ciencias naturales, y que enseñe al discípulo aquello que corresponda á sus progresos científicos. Exige, además, que el que se dedica al estudio de la Filosofía, emplee una tercera parte del tiempo en el estudio de las Matemáticas y de las ciencias naturales.

Respecto á los progresos sucesivos, al análisis, á la formación de conceptos claros y su división, ó de definiciones precisas y de ideas fundamentales, basta haber intentado este trabajo del espíritu para saber cuán necesario es el auxilio del maestro y el aprovecharse de los resultados obtenidos por otros pensadores que le hayan precedido en el estudio. Todo esto debe ponerse ante los ojos del discípulo, proponiéndoselo de manera que él pueda adquirir ideas propias. Claro es que el que concurre á las escuelas superiores, no debe ser enseñado en forma catequística, como los alumnos de las escuelas elementales, sino debe emplearse en la parte esencial un método acromático. Aquí debe el maestro inculcar lo más importante en el ánimo de los discípulos, poniéndolo de relieve repetidas veces, enseñando lo abstracto por medio de lo concreto, lo universal con ejemplos particulares, acomodándose á la inteligencia de los oyentes; no debe desanimarse porque sea necesario repetir una misma cosa de diez diferentes maneras para que sea comprendida por diez inteligencias diferentes. La prueba de una tesis por los conceptos generales propuestos de antemano, de ningún modo es un camino que tan fácil y seguramente haya de hacerse en alas del espíritu. Es necesario que un maestro experimentado acompañe al que aprende, y le sirva de auxiliar cuando el discípulo no puede hallar el término medio; que le diga el lugar donde ha de fijar al pie para no salirse del camino recto, y que le detenga cuando el espíritu, de suyo inquieto é impaciente, quiera pasar á lo singular. Finalmente, para que la verdad conocida llegue á ser poseída enteramente por el que estudia, debe repetirse en polémicas, en conversaciones; debe oponérsele objeciones y hacer que el discípulo las resuelva. "Para aprender á conocer rectamente una verdad—dice Novalis, es necesario que sea objeto de polémica.„ Así cumple la Escolástica la exigencia con que Görres termina su *Prodromus galeatus* á la mística cristiana: "La afirmación debe ser lo primero que se proponga en forma de tesis, porque la investigación tenga fundamento; pero después debe oponérsele en cada una de sus partes la objeción para que se afirme el fundamento adquirido; porque sería muy cobarde la verdad que no supiera defenderse ante una proposición contraria, la cual, si fuese cierta, impediría que lo fuera la que se le opone.„ Aquí se le ofrece ocasión al maestro de observar la extensión de los conocimientos del discípulo en la materia de que se trata; puede llenar las lagunas é ilustrar los puntos obscuros que note; y el discípulo por su parte halla ocasión de desplegar en todos sentidos las facultades de su espíritu, de ilustrar más y más la doctrina aprendida, y llegar á saber expresar ordenadamente sus pensamientos por medio de la palabra.

738. Este sería en su parte esencial el sistema escolástico de enseñar y de aprender. Así como muchos hombres experimentan en ciertas épocas variaciones en su manera de ser, así es innegable que las ha experimentado varias veces la Escolástica. En siglos anteriores se fió demasiado de los materiales, indudablemente muy ricos, allegados por Aristóteles, desdeñando excesivamente la observación propia en la importantísima aplicación de los fenómenos naturales; por desgracia pocos imitaron el ejemplo de Alberto Magno, investigando por sí mismos la naturaleza. En

el siglo pasado, merced á la influencia de la Filosofía de Descartes y de Wolf, no se vió libre la Escolástica de cierto desprecio positivo de los fenómenos naturales, de la Historia y en general de todas las ciencias positivas. Las tesis filosóficas fueron propuestas y demostradas como proposiciones matemáticas. Los grandes maestros de la Escolástica sólo emplean el silogismo allí donde verdaderamente tiene conveniente aplicación; pero en esta nueva Escolástica el silogismo recabó para sí el señorío universal. *Atqui* y *ergo* eran como dos zancos con los cuales se osaba conquistar sin especial trabajo todo el campo de la ciencia; desde ellos se miraba con desprecio todo esfuerzo científico. Dios sabe qué mágica virtud era la que se atribuía al silogismo. Llámese como se quiera á esta pseudo-escolástica de Wolf, pero Escolástica no es. Por este camino claro es que se llegó á la pedantería y tenacidad de juicio, después de haberse contribuído al descrédito de la Filosofía, y en particular de la Escolástica. Así, cuando se expresa el deseo de que se restablezca la Escolástica, no debe entenderse de la Escolástica degenerada, como lo estuvo en algunos períodos.

En la Escolástica de los tiempos pasados hay por otra parte mucho de accidental, que como tal debe ser considerado. Los antiguos escolásticos trabajaban y escribían *para su tiempo*, tenían en aprecio lo que en su tiempo se sabía, y procuraban ser útiles á los hombres de la época en que vivían. Nosotros vivimos en *otros tiempos*, y por consiguiente, rechazamos toda *imitación mecánica*. Lo que importa es lo esencial, lo que hemos manifestado acerca de este sistema. Lo que caracteriza á la educación escolástica, es dar al estudiante un maestro sólidamente instruído, que considere como obligación el tratar íntimamente con el discípulo para ponerle en posesión de la verdad objetiva, siguiendo un método conforme con la naturaleza del conocimiento humano y adecuado á la capacidad del discípulo. La Escolástica, podría decírsenos, en este caso no es otra cosa que una exigencia de la recta razón. A esto no podríamos contestar de otro modo que asintiendo por completo. Por esta razón nuestro deseo de que se restablezca el sistema escolástico, solo significa que se forme á los jóvenes rectamente, conforme á lo que dicta la razón. No decimos que la desdichada educación superficial que reciben, se deba *en primer lugar* á haber abandonado el método escolástico. El *mal principal* consiste, á nuestro juicio, en haber sido suprimido en la educación el elemento religioso. Por esta razón se falsea la verdad desde el principio, se incurre para con los jóvenes en una mentira ignominiosa, y se priva á las inclinaciones de su corazón de un auxilio con que luchar contra las pasiones y contra los errores que van

hermanados con ellas en el camino de la sabiduría. En cierto lugar, dice Sailer con mucha razón: "Las ideas se me representan en el hombre como las agujas de un reloj, que marcan horas diferentes, y las inclinaciones como el resorte que las mueve: quien intenta formar sólo é inmediatamente las ideas, se asemeja al que quiere componer un reloj poniendo en hora la muestra con la mano, sin tratar de arreglar la máquina."

Según esto, la religión es el fundamento necesario de la formación de la juventud. Pero en segundo lugar hay una ciencia real y verdadera y provechosa, que falta á nuestra época, pobre en verdades, pero rodeada de un negro manto de falsedades científicas. *Hombres* necesitamos, no niños que corran en pos de brillantes pompas de jabón, no cañas que se inclinen al más leve soplo de cualquier viento; lo que necesitamos son *caracteres*. "La falta de carácter y la versatilidad en la ciencia, suponen falta de carácter en el orden moral, así como el impulso ordenado en orden á la ciencia lleva consigo ó tiene por consecuencia tranquilidad y fijeza en el orden moral." (Schelling.) Necesitamos hombres educados fundamentalmente, no hombres que sepan superficialmente muchas cosas, "que estudian más bien con el fin de adquirir fama de sabios, que para fortalecer y engrandecer su espíritu; que convierten á su cerebro en un almacén, donde amontonan sin orden ni concierto lo que tiene aspecto de científico, ó más bien, lo que es raro y desacostumbrado y puede excitar la admiración de los hombres." (Malebranche.)

Pero sobre todo necesitamos hombres *humildes*, que no se busquen á sí mismos, sino que busquen la verdad y estén prontos á reconocer en su corazón los límites de la ciencia humana, á subordinar siempre las verdades conocidas y á inclinar la cabeza ante Dios y ante la Autoridad puesta por Dios. Mientras haya hombres que pretendan dirigir por sí mismos la educación moral é intelectual de las almas; que abusen con frívola superficialidad de todo linaje de argucias para lanzar enjambres de semisabios contra los fundamentos del orden social y moral y para excitar las pasiones de gobernantes egoístas, el mundo moral se encamina á funesto término. Una época en que tal espíritu domina, sólo puede escribir en sus banderas la más completa independencia de maestros y discípulos, y abominar naturalmente, como del caso más horrible, de una educación fundamental, cual es la que ilumina la Escolástica; la instrucción real y positiva cortaría el vuelo á nuestros libre-pensadores.

FIN

ÍNDICE

MÁS DETERMINADO DEL VOLUMEN SEGUNDO

PARTE QUINTA

La concepción monística de la moderna filosofía de la naturaleza. Pág. 3-300.

N. 469. Importancia del monismo. El monismo cósmico derivado de la especulación, y el monismo hylístico en el orden de la investigación natural.

SECCIÓN PRIMERA

El monismo cósmico. Pág. 8-121.

CAPÍTULO PRIMERO.—El monismo panteístico. Pág. 8-43.

§ I.—*Panteísmo de la antigüedad.* Pág. 8.

N. 470. Eleatas.—471. Estoicos.—472. Neoplatónicos.—473. Espinosa.

§ II.—*Panteísmo de los tiempos modernos.* Pág. 11.

N. 474. El monismo en la filosofía alemana.—475. Fichte.—476. Doctrina de Schelling.—477. Crítica del monismo de Schelling: supuesta identidad entre ser y pensar.—478. Las ponderadas tendencias de la razón humana á la unidad.—479. El idealismo transcendental como apoyo del monismo.—480. Doctrina de Hegel.—481. Crítica del hegelismo. La «evolución».—482. Lo que en sí mismo es nada saliendo de la nada.—483. Las otras contradicciones del hegelismo.—484. Los epígonos.

§ III.—*Falsedad del panteísmo.*

N. 485. Exposición del punto de vista metafísico. Dios y el mundo no pueden constituir un todo.—486. El panteísmo y el principio fundamental de la razón.—487. Exposición del punto de vista físico.—488. La limitación é imperfección del mundo. Límites en el tiempo.—489. Límites en el espacio.—490. Límites en el ser del mundo.

CAP. II.—El monismo pesimista. Pág. 44-90.

N. 492. Parte histórica.—493. La voluntad cósmica pesimística.—494. Crítica de la doctrina de Schopenhauer acerca de la formación del mundo.—495. Antropología de Schopenhauer.—496. Crítica de la misma.—497. Ética de Schopenhauer.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ II.—*El monismo de Eduardo de Hartmann.* Pág. 57.

N. 498. Relación entre Hartmann y Schopenhauer.—499. Doctrina del origen del mundo.—500. Proceso del mundo.—501. La conciencia.—502. El todo uno.—503. Los estadios de la ilusión. Primer estadio.—504. Los otros estadios de la ilusión.—505. Mirada retrospectiva.—506. Crítica. Concepto erróneo de la primera cosa.—507. Errores acerca del mundo.—508. Vana razón de la identidad.—509. El gran aparato científico de esta doctrina no explica el favor que se le ha dispensado. Esta doctrina dispone á los hombres vanos á tenerse por dioses.—510. Se aviene con el profundo descontento de los hombres gastados y desengañados de la vida.—511. Favorece los deleites.

CAP. III.—El monismo natural. Pág. 91-109.

§ I.—*La mónada natural y la razón de la misma.*—Pág. 91.

N. 512. Relación de este monismo moderado al absoluto.—513. Parte histórica. Tales, Heráclito.—514. Platón.—515. Cudworth, A. Günther.—516. El monismo natural que se basa en la ciencia natural.—517. El fundamento en que lo asienta Th. Techner.—518. Fundamento de Oersted.

§ II.—*Refutación de tales fundamentos.* Pág. 103.

N. 519. La verdad que hay en el fondo del monismo científico natural relativamente al concepto de la «naturaleza».—520. Relativamente á la unidad.—521. Argumentos del monismo en pro de la unidad substancial de la naturaleza. Unidad del ser, de la materia, de las fuerzas y de la ley.—522. Unidad del plan. La naturaleza no es ninguna máquina; posee cierta unidad orgánica, cierta analogía con los seres vivientes.—523. Pero de aquí no se infiere que sea una substancia indivisa.—524. Concepto más exacto de la unidad.

CAP. IV.—Refutación del monismo en general. Pág. 111-121.

N. 525. La índole de nuestra argumentación.—526. Argumento fundado en la pluralidad de los individuos de nuestra especie.—527. Objeciones contra este argumento.—528. En la pluralidad de sujetos cognoscitivos.—529. En la pluralidad de los organismos.—530. En la consideración de la acción de la naturaleza.—531. En la pluralidad de los fines intrínsecos.—532. No existe ahora ninguna del mundo.—533. Mirada retrospectiva.

SECCIÓN SEGUNDA

El monismo hylístico. Pág. 122-300.

CAPÍTULO PRIMERO.—El monismo hylístico (ó mecánico) en general. Pág. 122-137.

§ I.—*Valor y pretensiones de este monismo.* Pág. 122.

N. 534. El monismo como filosofía del materialismo.—535. Ernesto Haeckel: su doctrina.—536. Actitud del monismo respecto del teísmo y del Cristianismo.—537. Arrogancia dogmatizadora del monismo.

§ II.—*El monismo de que se trata, no es monismo.* Pág. 131.

N. 538. El monismo y teorías equivalentes.—539. Átomos de una misma especie movidos no hacen unidad.—540. No se hable del desarrollo de una mónada.—541. Pretensión de Haeckel.

§ III.—*El mecanismo de la naturaleza implica causalidad final.* Páginas 135-137.

N. 542. Recapitulación de lo anteriormente dicho. La concepción mecánica del mundo es un contrasentido.

CAPÍTULO II.—El monismo hylístico y el origen del mundo. Páginas 139-228.

§ I.—*Los elementos del mundo puestos en movimiento.* Pág. 139.

N. 543. El curso del mundo sin principio.—544. Exposición admitida de la idea contraria.

I.—¿De dónde la dirección del movimiento? Pág. 142.

N. 545. Estado de la cuestión.—546. Respuesta monística y refutación de la misma.

II.—¿De dónde el movimiento? Pág. 146.

N. 547. La experiencia de lo presente no ofrece en este punto ninguna conclusión.—548. El movimiento debe tener algún principio inmóvil.—549. Debe tener principio en el tiempo.—550. No sirve de nada juntar el mecanismo con especies dinamísticas. ¿Es el movimiento esencial á la materia?

III.—¿De dónde vienen los elementos? Pág. 152.

N. 551. Esta cuestión no pertenece á la filosofía natural, sino á la Metafísica.—552. Respuesta de la Metafísica.

§ II.—*La evolución es progresiva.*—Pág. 154.

N. 553. La mutación meramente mecánica sostenida por el monismo, no es evolución.—554. Lo que hay de verdad en lo que dice el monismo no es nuevo; entiéndase esto del principio de causalidad, y de la ley de la continuidad.—555. En el orden cósmico se da cierta manera de evolución.—556. Y en los individuos ó seres naturales. La ley «biogenética» de los peripatéticos.

§ III.—*Orígenes de los primeros organismos.* Pág. 158.

N. 557. La *generatio æquivoca* como postulado de la concepción del mundo monístico-mecánica.—558. La *generatio æquivoca* es imposible.—559. Tentativas para librarse del «milagro», á que tanto se teme.—560. El origen supramecánico de los organismos no es milagro.—561. El origen de los organismos según SAN AGUSTÍN y SANTO TOMÁS DE AQUINO.

§ IV.—*Origen de lo psíquico.* Pág. 170.

N. 562. El problema desfigurado por Haeckel.—563. Lo psíquico es esencialmente diverso de lo físico.—564. Ojeada retrospectiva á las explicaciones de los adversarios.—565. Lo psíquico procede sólo del Criador del Universo.

CAPÍTULO III.—El origen del hombre. Pág. 182-228.

N. 566. Importancia de esta cuestión.—567. La naturaleza específica del hombre.

§ I.—*Los partidarios de la descendencia animal y sus argumentos.* Página 183.

N. 568. Ojeada retrospectiva.—569. Huxley, Woss, etc., etc.—570. La descendencia animal no tiene fundamento ninguno en la observación de los hechos.—571. Estos hechos son: el estado salvaje tenido por primitivo, los huesos fósiles de hombres, el atavismo y los rudimentos; pero principalmente.—572. El desarrollo embrional del hombre.—573. El árbol genealógico del hombre según Haeckel.—574. Darwin, Strauss.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ II.—*Pruébase ser imposible que el hombre descienda de ningún animal.* Página 194.

N. 575. Los términos de la cuestión.

I.—Diferencia psicológica entre el hombre y los animales. Pág. 194.

N. 576. En el hombre hay algo animal, pero no todo lo que hay en el hombre es animal.—577. Ojeada á la naturaleza supra-animal en el hombre.—578. El monismo ignora el objeto específico de la voluntad humana.—579. El monismo falsifica los conceptos de libertad, voluntad, pensamiento.—580. La esencial diferencia entre el hombre y los animales es verdad inconmovible. Pretensión de Geiger fundada en el origen que atribuye al lenguaje.—581. Por tanto los ensayos monísticos para reducir la vida toda á movimiento mecánico deben tenerse por fracasados.

II. La diferencia orgánica del hombre á los animales. Pág. 205.

N. 582. El valor de esta demostración es sólo indirecto y secundario.—583. Las propiedades orgánicas en el hombre.—584. La vida sensitiva en el animal es cosa acabada, más en el hombre ha menester de complemento.

III. El cuerpo humano y el cuerpo animal. Pág. 209.

N. 585. Idea de la escuela contraria acerca del desarrollo embrional.—586. La procedencia del hombre del mono debe rechazarse *a limine*.—587. De hecho el cuerpo humano no se ha originado de ningún estado puramente animal.—588. Demás de esto es imposible que así fuera impuesta la manera del monismo mecánico, es decir, ateleológicamente. ¿Hubiera acaso podido ser de otro modo?—589. En todo caso, habría tenido que ser de un modo menos conveniente bajo cierto respecto á la naturaleza del hombre.

§ III.—*Refutación de los argumentos alegados por los contrarios.* Página 213.

N. 590. El origen del hombre del mono no es conclusión de ningún raciocinio.—591. El estado del hombre prehistórico, al parecer semejante al animal, es pura ficción.—592. Salvajistas y degradacionistas.—593. En sus primeras etapas los hombres manifiestan tanta inteligencia como ahora.—594. Los huesos que se han hallado, deponen contra la descendencia animal.—595. De huesos que se puedan hallar, nada puede esperarse.—596. Microcefalia. Los rudimentos no prueban nada.—597. El árbol de la descendencia de Haeckel estriba en hechos falsos.—598. En el desarrollo embrional del hombre se da semejanza con las formas animales inferiores, pero esto nada dice en favor de la ley biogenética adoptada por Haeckel.—599. La semejanza es muy superficial y secundaria.—600. No indica de ningún modo desarrollo alguno filogénico precedente.—601. A la concepción de Haeckel no se le debe reconocer valor ninguno heurístico.—602. La ciencia natural nada puede, por consiguiente, alegar para establecer ni comprobar la descendencia animal del hombre. ¿Se podrá acaso probar esta descendencia filosóficamente?

CAPÍTULO IV.—Descendencia; transmutación; transmutación exclusivamente mecánica. Pág. 229-267.

§ I.—*Estabilidad ó descendencia.* Pág. 229.

N. 603. La cuestión es ésta: ¿de dónde las relaciones de afinidad ó semejanza en la naturaleza?

I.—Teorías de la estabilidad. Pág. 230.

N. 604. Parte histórica.—605. Diferentes concepciones.—606. Los maestros de filosofía cristiana tratan de explicarlo todo naturalmente en lo que toca al origen de

las cosas. Transformación sobre la base de la estabilidad.—607. Transformación por efecto de impulso externo.—608. Transformación por efecto de principio interno.

II.—Teorías de la descendencia. Pág. 236.

N. 609. Ojeada histórica al tiempo anterior á Kant.—610. Goete, Herder.—611. Lamarck, Saint Hilaire, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbert Spencer, Carlos Darwin.—612. La lucha por la existencia.—613. Propagación del darwinismo.—614. Teorías varias de la descendencia.—La descendencia por salto y la descendencia hacia atrás por generación heterogénea.—615. La descendencia por medio de una transmutación continuada.—616. Esta transmutación no es necesariamente mecánica.—617. Transmutación por medio de influjo meramente mecánico (darwinismo).

§ II.—*La descendencia no es postulado alguno científico.* Pág. 249.

N. 618. Curso del siguiente argumento.—619. Primer grupo de pruebas: el progreso de lo inferior á lo superior.—620. Los distritos geográficos de propagación.—621. El principio: *omne vivum ex ovo*.—622. Segundo grupo de pruebas.—623. Las semejanzas morfológicas y fisiológicas.—624. Resultado de la selección. Rudimentos, retropulsión. Dimorfismo y cambio de generación.—625. Prueba en contrario: las relaciones entrelazadas formando como una red de las semejanzas orgánicas.—626. Aun desde el punto de vista filosófico es insostenible la teoría de la descendencia.—627. Conclusión: transformación sobre la base de la estabilidad de las especies, pero de ningún modo descendencia.

§ III.—*La descendencia mediante transmutación se opone á los hechos naturales.* Pág. 263.

N. 628. Aunque se admitiera la descendencia, habría no obstante que rechazar la mutación sucesiva. Al presente no hay en la naturaleza variación ninguna que pueda ser invocada en favor de esa mutación.—629. Aun respecto de lo pasado no hay indicios de semejante cosa.—630. Por el contrario, los hechos atestiguan que jamás se ha verificado ninguna transformación de especies por vía de transmutación.—631. El concepto de especie posee valor objetivo. La fecundidad reproductiva como criterio de la especie.—632. Sentido positivo de la transmutación en la naturaleza.

§ IV.—*Es imposible la descendencia mediante transmutación exclusivamente mecánica.* Pág. 272.

N. 633. Aunque la transmutación fuera un hecho positivo, no se la debería concebir por modo puramente mecánico. Gran importancia del influjo mecánico en apoyo de la naturaleza.—634. La teleología es cosa de que no se puede prescindir en el desarrollo de las especies ni en el de los individuos.—635. Los mismos darwinistas lo reconocen en su manera de expresarse.

§ V.—*La adaptación darwiniana no dispensa de la teleología.* Pág. 276.

N. 636. Idea de la teoría darwiniana.—637. Cierta lucha por la existencia tiene en algún modo lugar.—638. Presupuestos del darwinismo: variabilidad ilimitada, transmisión hereditaria, concurrencia entre los individuos de la misma especie respecto de las condiciones de la existencia; principio de divergencia; ley de permanencia.—639. El darwinismo en la práctica. Primero: al origen de las formas orgánicas lo deja sin explicación. Toda desviación del carácter específico resultaría inconveniente. Lo más imperfecto es en su manera tan acabado como lo más perfecto.—640. Muchos caracteres morfológicos carecen de utilidad mecánica; las variaciones dejan real-

mente intactos todos los caracteres morfológicos.—641. Las desviaciones carecerían enteramente de sentido. La lucha por la existencia podría causar á lo más la mayor simplificación, pero de ningún modo la mayor complicación. Porque los protistas en general han permanecido tranquilos en medio del progreso universal.—642. Segundo: Todos los conceptos con que opera el darwinismo, están poseídos de teleología.—643. Tercero: La llamada ley de correlación del crecimiento es carácter puramente teleológico.—644. Cuarto: Queda sin explicación el sistema natural con su harmonía, etc.—645. El camino andado hasta aquí.

CAP. V.—El monismo mecánico y su importancia respecto de la ciencia y la vida práctica. Pág. 288-300.

§ I.—*El monismo mecánico como hipótesis científica.* Pág. 288.

N. 646. Como teoría el monismo mecánico es nulo; ¿tiene algún valor como hipótesis?—647. La reserva exigida por Virchow.—648. Esta reserva es damnable.—649. Los verdaderos límites en el uso de las hipótesis.—650. Los que consideran al mundo sólo científicamente deben renunciar á presentar hipótesis con que explicarlo.—651. Aun prescindiendo de la falsedad, dicha hipótesis sería además anticientífica.

§ II.—*El monismo mecánico en sus consecuencias en la vida práctica.* Pág. 294.

N. 652. Muerte de la Ética.—653. Ruina de todo lo que está ligado con ella.—654. La Ética aparente del monismo.

SEXTA PARTE

El dualismo de la concepción aristotélica del mundo. Pág. 301.

CAPÍTULO PRIMERO.—Dios y su relación con el mundo. Página 301-487.

N. 655. El concepto de Dios.

§ I.—*Dios como principio primero del mundo.* Pág. 305.

N. 656. La prueba cosmológica de la existencia de Dios. Objeciones de Strauss: *a*) La causa suprema no es preciso que sea ningún ser inteligente.—657. *b*) La ciencia no necesita transcender más allá del mundo.—658. Reflexiones de Kant: el principio de causalidad carece de valor objetivo.—659. Kuno Fischer: de lo que es condicionado no se puede inferir lo absoluto.—660. Schopenhauer: la ley de la causalidad no puede conducirá una causa primera.—661. John Stuart Mill: en todas las causas naturales entra un elemento que no ha tenido principio.—662. Reflexiones de Herbert Spencer: la mente no se puede representar ningún ser que exista por sí mismo.—663. El concepto de creación está lleno de contradicciones.—664. Lo absoluto es preciso que tenga, y sin embargo no puede tener conciencia.—665. Argucias de otra procedencia.—666. Solidez del argumento cosmológico.

§ II.—*Dios como razón primordial del orden cósmico.* Pág. 325.

N. 666. La prueba teleológica.—667. Propónese rectamente esta prueba.—668. Objeciones contrarias.—669. La doctrina sería nueva.—670. El sistema ptolomaico.—671. Doctrina aristotélica acerca de Dios.—672. Copérnico.—673. Keplero.—674. ¿Es ateístico investigar la causa mecánica del orden del universo?—675. Galileo y otros.—676. Newton.—677. Confiesa á Dios.—678. Leibnitz.—679. La inquisición progresiva.—680. Kant.

§ III.—*Dios y su relación con la formación de mundo según la teoría de Kant-Laplace.* Pág. 348.

N. 681. Kant antes de la crítica da testimonio á la verdad.—682. Kant confiesa á Dios.—683. La doctrina acerca del poder supremo de Dios en las cosas naturales.—684. Enseña con razón, que la formación del mundo es natural á las cosas.—685. El orden universal del mundo depende de Dios.—686. Laplace.—687. Varias objeciones contra que se recurra á Dios como á razón de la formación del mundo.—688. *a*) La niebla primitiva sería un residuo de un mundo destruido.—688. *b*) El principio del mundo se puede explicar por medio del movimiento.—689. *c*) En todo caso bastan las fuerzas inmanentes en la materia.—690. En ningún caso se ha de inferir una inteligencia.—691. En caso de necesidad podríase concebir el mundo como espíritu.—692. Vemos que el espíritu del universo en los hombres induce á producir magníficas flores.—693. Relación de la concepción aristotélica del mundo con las nuevas teorías del mundo y de la tierra.—694. El fin del mundo.

§ IV.—*Dios y su relación con el mundo ya hecho.* Pág. 382.

N. 698. La conservación del mundo.—698. El concurso divino en la acción de las cosas naturales.—699. Dependencia de las cosas naturales del primer motor.—699. Dios como último fin del universo.—700. Dios por su pura bondad ha hecho al mundo para bien de sus criaturas.—701. El destino del mundo (fin de la creación), y el intento de Dios (fin del Criador).—702. La Providencia.—703. El mal en el mundo.—704. El mal moral.—705. El milagro. La naturaleza ¿es absolutamente inmutable?—706. ¿Es al menos relativamente inmutable?—707. La oración es oída.—708. La excepción ante las ciencias naturales.—709. El trastorno del mundo (la parada del sol).—710. ¿Puede Dios tener razones para torcer el curso de la naturaleza?—711. Eficacia de la oración.

§ V.—*Dios, fin de la vida racional.* Pág. 444.

N. 712. El hombre como fin del universo.—713. El destino del hombre.—714. La moral.—715. La tendencia á la felicidad.—716. La vida de ultratumba.—717. La naturaleza y lo sobrenatural.—718. Dios y el hombre.

CAPÍTULO II.—El hombre en su relación con Dios. Pág. 488.

N. 719. La relación con Dios es la religión.

§ I.—*Religión del empirismo (realismo moderno).* Pág. 491.

N. 720. La preocupación empírico-exceptica tenida por religiosidad. John Tyndall.—721. H. Spencer. W. Bleek. C. Darwin.—722. Max. Müller.—723. El respeto religioso á la humanidad. J. St. Mill. Demócratas socialistas Augusto Comte. Alemanes fantasmagóricos.

724. El cuidado de los intereses terreno-sociales de la humanidad considerado como religiosidad.—E. Laas.

§ II.—*Religión del cristianismo.*—Pág. 509.

N. 725. Religión considerada como poesía ideal y como necesaria expansión del sentimiento. Federico A. Lange. Fritz Schulze.—726. Concepto de la religión de Kant.

§ III.—*Religión del Panteísmo.* Pág. 515.

N. 727. La religión como conocimiento intuitivo. Espinosa. Lessing. Fichte. Hegel. Goethe.—728. Schleiermacher.—729. El nuevo protestantismo especulativo.

W. Valke. A. E. Biedermann.—R. A. Lipsius. O. Pfleiderer. S. Frohschammer. S. Stuger. G. Spicker.

N. 730. La izquierda del hegelianismo. L. Feuerbach. K. Ch. Planck. M. Stirner.

§ VI.—*Religión del materialismo.* Pág. 526.

N. 731. La tolerancia materialística del concepto de Dios. Demócratas sociales. F. Ueberweg. G. Jaeger. F. V. Hellwald. E. Haeckel. Carneri.—732. El mecanismo del mundo como objeto de culto religioso. D. F. Strauss. L. Büchner. O. Schmitt.

§ V.—*Religión del deísmo.* Pág. 534.

N. 733. La religión del masonismo. Enrique Lang. A. Spir.—734. La religión estética del liberalismo.

§ VI.—*Religión del pesimismo.* Pág. 536.

N. 735. Schopenhauer.—736. E. V. Hartmann.

§ VII.—*Religión del moderno teísmo fundamental.* Pág. 543.

N. 737. El pietismo. Kirkegaard.—738. S. F. Srbart. M. Drobisch. F. H. Jacobi. I. H. Fichte. H. Ulrici. R. Wagner.—739. Pierson. Van Hameln. De Bussy. W. Herrmann.

N. 740. Recapitulación de todos los grupos precedentes.

§ VIII.—*La recta verdadera relación del hombre con Dios.* Pág. 555.

741. Fuente y raíz de la religión es el conocimiento real, y su asiento está en la voluntad.—742. El conocimiento de Dios es natural al hombre.—743. En este conocimiento radica la religión.—744. La religión consiste en la sumisión á Dios de la voluntad.—745. Un elemento más amplio de la religión consiste en la observancia del orden querido por Dios y en darse asimismo con plena confianza á Dios.—746. Importancia del sentimiento en orden á la religión.—747. La religión como deber social.—748. El verdadero concepto de religión en contraposición á la religión de la civilización moderna.

Ojeada retrospectiva. Pág. 572.

749. Verdad y error en el monismo, empirismo; en la teoría mecánica y dinámica de la naturaleza; en el ateísmo.—750. Significación de la filosofía peripatético-escolástica.—751. Importancia de la moderna ciencia de la naturaleza.

CONCLUSIÓN-APÉNDICE

Sobre el método escolástico. Pág. 757.

N. 752. La palabra «Escolásticas».—753. Primera razón de este método: Cognoscibilidad y claridad de la verdad.—754. En otro tiempo y ahora.—755. Segunda presuposición: conocemos la verdad progresivamente. Silogismo é inteligencia intuitiva.—756. Tercera presuposición: la imperfección del conocimiento humano.—757. Táctica empleada por la escolástica.—758. Cuarto momento: Dirección del maestro. La «escuela».—758. Cómo se ha de entender el auxilio del maestro.—759. Punto de vista estrecho de algunos escolásticos. Necesidad de volver á los principios de la escolástica.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS