

De unitate intellectus, y su discípulo Santo Tomás continuó la lucha.

Santo Tomás escogió como punto de partida la distinción aristotélica entre la inteligencia pasiva y activa. El alma es una tabla rasa y las imágenes recogidas por la sensibilidad y la imaginación (dos facultades que forman la inteligencia pasiva) son especies sutiles, que se convierten en inteligibles mediante la inteligencia activa. La sensación suministra la materia, pero no basta para crear el conocimiento, para lo cual se hace precisa la acción de la inteligencia. *Intellectiva cognitio fit a sensibili non sicut a materia cause. La inteligencia activa facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia*, y así en los objetos particulares percibe lo universal. *Necesse est ad hoc quod intellectus actus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.* Nosotros no tenemos, pues, sino ideas particulares, y por la abstracción, la generalización y la inducción, nos elevamos de lo particular á lo universal. Santo Tomás no niega lo universal, antes bien une las especies y los géneros á su principio supremo, haciendo de ellos conceptos de la inteligencia divina, arquetipos de la creación, y afirma claramente que la luz inteligible contenida en el entendimiento agente es una emisión de la sustancia divina. De este modo Santo Tomás resulta platónico sin saberlo. Admite la prueba de la existencia de Dios por el principio del movimiento; pero, corrigiendo á Aristóteles, añade que Dios no puede permanecer extraño al Universo, porque no se conocería plenamente á sí mismo, si no conociera totalmente la extensión de su poder y de su voluntad, una de las cuales es la razón de los posibles y la otra la de los seres. Resuelve el problema de la individualización por un triple principio. Para los objetos sensibles la materia determinada por la forma; para los espíritus puros la simplicidad de su esencia; para el alma humana la tendencia á unirse á un cuerpo determinado. Hubiera sido mucho más sencillo recurrir al acto creador.

Alejandro de Hales funda la escuela franciscana. Fué uno de los primeros en utilizar las traducciones árabes de Aristóteles, dejando comentarios sobre las Sentencias de Pedro Lombardo

que, después de la aprobación de diez doctores, fueron recomendados por Inocencio IV á todas las escuelas de la Cristiandad.

San Buenaventura es el filósofo más eminente de esta escuela. Formula el más profundo razonamiento sobre la idea de Dios, haciendo de ella el fundamento de la certeza, puesto que el Verbo de Dios no sólo nos da el conocimiento de las verdades primitivas, sino también el de las deducidas, enlazadas con las primeras.

Scot hace proceder á los individuos de la unión de la materia y de la forma. Pero pone la causa determinante de esta unión en una entidad particular que sus discípulos llamaron *hæccitas*, que es el principio de individualización. Lo universal no está contenido sólo en potencia (*posse*) sino en realidad (*actu*) en los objetos; no es una creación de la inteligencia, sino la realidad misma. Sostiene el principio de indiferencia, y considera las verdades morales, como también la creación, dependientes únicamente de la voluntad de Dios.

Pueden considerarse como una reacción contra el realismo exagerado de este filósofo las tentativas de Roger Bacon y de Raimundo Lulio. El primero cultivó con preferencia las ciencias naturales y matemáticas y tuvo un presentimiento de los principales adelantos de los tiempos modernos. Proclamó el principio de que el arte debe imitar á la naturaleza, y se dedicó al descubrimiento del método experimental. Raimundo Lulio trataba de encontrar fórmulas que condujeran á la ciencia universal en su *Ars Magna*, que es una especie de alfabeto de ideas abstractas, de sujetos y atributos lógicos que, repartidos en algunos círculos, unidos ó divididos por ciertas líneas, debían suministrar términos medios á todos los razonamientos.

La lucha abierta entre la religión y la filosofía comenzó con Occam quien resucitó el Nominalismo. Los géneros, dice, sólo pueden existir en las cosas ó en Dios. En las cosas serían el todo ó la parte; en el primer caso no habría individuos y en el segundo la parte sería género. En Dios no serían una esencia independiente, sino un simple objeto de conocimiento. Después de los universales atacó otra célebre teoría, la de las especies sensibles ó inteligibles que la filosofía de su época creía

intermediarias de las ideas. Occam no reconoció otro intermedio que la palabra. En cuanto al alma sólo la reconoce por sus atributos y no se determina á sostener si es material ó inmaterial.

Entre los más célebres nominalistas citaremos á Buridan y á Pedro d'Ailly; después de ellos sobreviene una indiferencia por la filosofía, que se podría tomar por escepticismo, hasta que con Gerson y con Kempis cayó en el más completo misticismo.

Dirigiendo una ojeada general á la escolástica encontramos en ella los caracteres del progreso y de la barbarie. Es progresiva en cuanto acude indirectamente á los antiguos sistemas tratando de conciliarlos con el Cristianismo. Es bárbara en cuanto busca la certidumbre en las formas exteriores del raciocinio; pudiendo muy bien decirse que la forma ahoga el fondo y que la razón está oprimida por el silogismo. Por ejemplo, la cuestión de los universales se había presentado á los filósofos de la antigüedad y había sido resuelta diversamente según las escuelas, sin que á ninguno se le ocurriera el problema del individualismo. La Edad Media no sólo distinguió lo particular de lo general, sino que, siguiendo á Aristóteles, se dedicó extensamente á distinguir en lo particular la forma de la materia. Se quiso así indagar, en virtud de qué principio lo particular se separaba de lo general y si traía su origen de la forma ó de la materia. De aquí las hipótesis, como hemos visto en Santo Tomás, en vez de recurrir sencillamente al acto creador. Otras escuelas negaron los universales, diciendo que eran palabras vanas ó meros conceptos de nuestra mente, desconociendo así el orden inmutable que manifiestan los seres particulares y que se refleja en la naturaleza bajo la doble forma de clases y de leyes, y en nuestra mente con las ideas generales, cuyo tipo eterno existe en la inteligencia divina. Pero los principios de razón, las ideas filosóficas de la antigüedad debían romper el duro y espeso velo que las envolvía; y este trabajo estuvo reservado al Renacimiento (1).

(1) Véase Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*; Roussetot, *Etudes sur la philosophie du moyen âge*; Cousin, *Fragments de philosophie scolastique*; Jourdain, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, y otros.—(N. DEL A.)

§ 5.º

El siglo XVI es un siglo revolucionario y sólo se diferencia del XVIII en que no tuvo conciencia de ello. El concilio de Florencia para la reconciliación de las Iglesias griega y latina motivó la venida á Italia de una multitud de griegos que hablaban de los tesoros de la antigüedad que poseían intactos. La toma de Constantinopla aumentó el número de griegos que se establecieron en la península, llevando consigo preciosos manuscritos; pero tales circunstancias, puramente materiales, no bastan para explicar el gran movimiento de las ideas que fué ayudado, pero no creado por la inmigración de los Griegos.

La causa de este movimiento fué la inquietud del espíritu que quería á toda costa romper los lazos que lo tenían encadenado. Se declaró guerra á la escolástica, como á muchas tradiciones de lo pasado, y so color de antigüedad se expusieron las más peregrinas ideas. Las principales fuentes del saber fueron las dos grandes escuelas de Grecia, la de Aristóteles y la de Platón; mostrándose estos dos autores bajo un nuevo aspecto. Hemos dicho ya que durante mucho tiempo la Edad Media sólo conoció el *Organon* de Aristóteles, teniendo de sus otras obras un conocimiento indirecto por medio de los árabes, quienes principalmente las habían tomado de la escuela de Alejandría, la cual trataba de atenuar las diferencias que existían entre Aristóteles y Platón. Pero apenas se pudieron leer todos aquellos escritos originales y los comentarios de Simplicio y Alejandro de Afrodisia, se tuvo una idea más exacta del filósofo de Estagira. Ningún sistema suscitó tantas controversias como el de Aristóteles, que, aun en nuestros días, es considerado por unos como materialista y como idealista por otros. De una parte se muestra de qué manera une el pensamiento al cuerpo y cree que el digerir y el pensar procedían de una misma causa, de donde se deduce que el hombre, al perder la vida orgánica, perdía la memoria y la conciencia, siendo por tanto incapaz de la inmortalidad. Añádase que él sostiene que la materia es coeterna con Dios, quien no habiendo creado el mundo, es absolutamente extraño á él. Por

otra parte se objeta que Aristóteles reconoció perfectamente un principio invisible, simple y uno, que es el pensamiento, el cual gobierna al cuerpo; y que la idea principal de su filosofía y de su teodicea es la de causa final, que le muestra en la naturaleza una escala ascendente de seres. Sobre el hombre y la naturaleza coloca un ser que debe su movimiento á su propia fuerza, inteligencia absoluta é inmaterial, motor inmóvil del Universo; todo lo cual es contrario al materialismo. Pero así como en la Edad Media había predominado la segunda interpretación, en el Renacimiento prevaleció la primera. Las dos grandes escuelas peripatéticas que nacieron en la Universidad de Padua, centro del movimiento, ya la que seguía al comentador Alejandro de Afrodisia, compuesta de Pomponazzi, Cremonini, Zabarella y Vanini, como la que seguía á Averroes, compuesta de Achillini, Cesalpino y Zimara, tuvieron á Aristóteles por enemigo de la ortodoxia.

Platón, al contrario, había sido bien interpretado por los primeros padres de la Iglesia, por San Agustín y San Anselmo. Ahora resucita completamente transformado por la escuela de Alejandría y por esto enemigo del Cristianismo. Sería erróneo confundir al Dios de la dialéctica de Platón con la unidad absoluta, sin determinaciones y por consecuencia sin pensamiento, sin acción y sin vida. Esta es la dialéctica de la escuela de Elea, resucitada más tarde por los Alejandrinos con el método de Platón. La dialéctica platónica no es un simple proceso lógico, sino un método experimental y racional, que parte de la realidad viviente y sobre las alas de la reminiscencia conduce á las ideas, esto es, á los tipos absolutos de la existencia y al principio de todas las ideas, al bien. Ciertamente Platón no ha definido bien las relaciones del hombre con Dios, porque ignoraba el principio de creación, aportado por el Cristianismo á la filosofía, por lo cual hemos visto la doctrina platónica de las ideas mejorada por San Agustín y la veremos completada por Gioberti. Así pues, el Renacimiento resucita un falso Platón, y por esto Gemisto Pleton confunde á Platón con Zoroastro; el fundador de la academia platónica de Florencia, Marsilio Ficino, duda entre Platón y Plotino, y cree de buena fe llegar á conciliarlos; Pico de la Mirandola aplica á la cosmogonía de Moisés teorías

místicas; Patrizzi, bajo el nombre de Platón y Hermes acumula mil extravagancias; Bessarión y el Cardenal de Cusa, queriendo defender á Platón, confundieron sus doctrinas con las de Aristóteles y Plotino. Se encuentran sin embargo en el Cardenal de Cusa los gérmenes de la teoría infinitesimal, y hay mucho de ingenioso y notable en sus doctrinas.

El autor más original de este período es Giordano Bruno. Opone á la lógica de Aristóteles una nueva lógica siguiendo las huellas de Raimundo Lulio; á la astronomía de Ptolomeo la de Copérnico y la de Pitágoras; á la física de Aristóteles, al mundo finito, al cielo incorruptible, la idea de un mundo infinito, sometido á una evolución eterna; á la religión Cristiana, religión de la gracia y del espíritu, una religión de naturaleza sin culto, sin altares y sin Dios. Bruno no ha creado un sistema bien conexo; pero ha legado á Descartes la duda metódica y la evidencia como criterio de la verdad; á Spinoza la idea de un Dios inmanente; á Leibnitz el germen de la teoría de las mónadas y del optimismo; á Schelling la famosa expresión de *natura naturante* y *natura naturata*; á Hegel, en fin, la teoría de que una lógica secreta preside el orden del Universo, que quien alcanza á comprender los primeros elementos del pensamiento y las leyes necesarias de las varias combinaciones de ideas se hace dueño de todo, y que Dios es la absoluta coincidencia, la armonía suprema de los contrarios, *indifferentia oppositorum*. Si agregamos á esto que en las ciencias matemáticas y físicas ha entrevisto el centro de gravedad de los planetas, las órbitas de los cometas, y la falta de esfericidad de la tierra, teniendo tal vez la primera idea de los vórtices, se convendrá en que merecía bien el título que se daba á sí mismo de *Excubitor*.

Otros dos italianos fueron los precursores de la época moderna. Bernardino Telesio imprime la obra *De natura iuxta propria principia*, en la que proclama que es necesario partir de entes reales y no abstractos, *entia realia non abstracta*, y combate la física de Aristóteles. Campanella traslada á la psicología el axioma que Telesio había aplicado á la física, formando un sistema que se parece al sensualismo de Condillac. Afirma que el saber humano comienza naturalmente por las cosas reales y por esto

sentir es saber. No debe suponerse nada como cierto y conocido, y debe dudarse de todo, hasta de la propia existencia; por lo cual con razón dice Cousin: *Quand on lit la vie et les ouvrages de Telesio et de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loins* (1).

El Renacimiento ha tenido sus escépticos y sus místicos como los demás períodos de la historia de la filosofía. Entre los primeros citaremos á Sánchez, Montaigne y Charron. Entre los segundos ocupa el primer lugar el Cardenal de Cusa, que si bien era neoplatónico en toda la extensión de la palabra, se cuenta sin embargo entre los místicos por su libro *De docta ignorantia*, cuyo argumento principal es que el ser finito no puede abarcar lo infinito. Siguen Reuchlin que confunde las ideas platónicas, pitagóricas y cabalísticas; Agrippa que enseña abiertamente la magia; Paracelso y Cardano que se ocupan de alquimia y de astronomía para escribir una filosofía oculta; Van Helmont que reproduce á Paracelso, y Fludd que trata de conciliarlo con el Génesis interpretado alegóricamente. Por último Boehme en 1612 publicó la *Aurora* en donde demuestra la imposibilidad de llegar á la verdad sin una inspiración celeste, la identidad del alma humana con Dios, que difieren solamente en la forma, y da una exposición simbólica del Cristianismo.

Así la filosofía del Renacimiento bajo la imitación aparente de los sistemas de la antigüedad, hace presentir la nueva vida (2).

§ 6.º

La filosofía moderna se dice que comienza en Bacon y Descartes, porque el método de estos dos filósofos facilitó nuevas investigaciones. Pero, en justicia, es necesario admitir que ellos no hicieron sino formular lo que había presentido

(1) Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie, leçon onzième*, 12 édition. Paris, 1834.

(2) Véase Buhle, *Histoire de la philosophie moderne jusqu'à Kant*. Paris, 1861. Burckhardt, *Die cultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart, 1878.

la filosofía del Renacimiento. En efecto, si su mérito principal consiste en haber derribado la autoridad de Aristóteles y en haber separado completamente la filosofía de la religión, ¿cómo puede olvidarse lo que había realizado el Renacimiento? En general podemos decir que el siglo XVI inventa, el XVII coordina, el XVIII destruye y el XIX intenta edificar.

Bacon llevó á Inglaterra el espíritu de reforma despertado en Italia por Telesio y Campanella y aplicado por Galileo. El método de Bacon es la observación, ó, por mejor decir, la experiencia, puesto que quiere disecar y analizar la naturaleza.

La intuición es el proceso lógico por el cual de lo particular se va á lo general, de los fenómenos á sus leyes, y Bacon lo recomienda calurosamente. Para demostrar que Bacon, si bien prefiere la experiencia, no trata de excluir á la razón, citaremos las siguientes palabras de la *Instauratio magna*: «Creo haber unido en matrimonio al método empírico y al racional, cuyo divorcio es fatal á la humanidad y á la ciencia.»

A la escuela de Bacon se unen Hobbes, Gassendi y Locke, pudiendo afirmarse que estos tres escritores transportaron el espíritu del primero á las varias partes de la filosofía: Hobbes, á la política, Gassendi á la erudición, Locke á la metafísica. Los principios filosóficos de Hobbes son sencillísimos, porque no admite más que los cuerpos: *subjectum philosophiæ est corpus omne*. Los fenómenos de la inteligencia son corporales y producidos por las impresiones de los cuerpos. La sensación nos presenta los objetos, el hombre agrega ó sustrae mediante el razonamiento, pero no tiene certeza alguna de lo que le presentan los sentidos. La libertad no es otra cosa que la determinación del apetito, y el estado natural es el de guerra, siendo el hombre enemigo del hombre, y las leyes y la justicia una creación del contrato social.

Gassendi es un erudito, según el gusto del siglo precedente, que se pasa la vida defendiendo la filosofía de Epicuro y combatiendo á Descartes.

Locke comenzó á ocuparse de filosofía con motivo de una cuestión que quedó sin resolver en una conversación privada.

Pensó que la causa de esto era servirse de ideas mal definidas; y extendiendo más esta observacion, dijo que como en filosofía hacemos uso de la razón, es necesario estudiarla. Señala á los conocimientos humanos dos orígenes: la sensación y la reflexión. Esta se aplica á las operaciones de la mente, haciéndonoslas conocer como son, esto es, como nos las presenta la sensación. Locke cierra el siglo XVII, pero antes de ocuparnos de sus sucesores retrocedamos algo para examinar la doctrina de Descartes.

El método de Descartes se compone de cuatro reglas: 1.^a No fiarse más que de la evidencia; 2.^a Dividir los objetos todo cuanto sea posible (á lo que Bacon llamaba disecar y anatomizar la naturaleza); 3.^a Hacer muchas enumeraciones, lo más extensas y lo más variadas que se pueda; 4.^a Reconstruir un sistema con las partes ya divididas y examinadas. Todo se reduce á adoptar el análisis y la síntesis para llegar á la evidencia. Aplicando este método intenta demostrar la existencia mediante el pensamiento con su famoso *cogito ergo sum*, sin considerar que el pensamiento es un fenómeno y que no sale de la esfera de las simples percepciones. ¿Cuál es el carácter del pensamiento? Ser invisible, intangible, imponderable, inextenso, simple. Puesto que se puede deducir del atributo el sujeto, siendo el pensamiento atributo del *yo*, la simplicidad del uno demuestra la simplicidad del otro, así como la espiritualidad del alma. Admite ideas innatas, no en el sentido que les atribuyeron Hobbes y Locke, esto es, que sean ideas presentes á nuestra mente desde el primer día de su existencia, sino como ideas que existen en germen en todas las inteligencias, y que se revelan en determinadas circunstancias. Descartes puede considerarse como padre del sistema que se llamó subjetivismo ó psicologismo.

Reflexionando sobre su propio pensamiento se eleva á la idea de Dios, porque si bien el pensamiento es imperfecto y finito, se percibe en él, sin embargo, la idea de lo perfecto y lo infinito, apropiándose la célebre demostración de San Anselmo. Atribuye á Dios una libertad de indiferencia, diciendo que no se halla sujeto á ninguna ley, ni aún á la del bien. Ningún sér en ningún momento, posee en sí la razón de su existencia, ni tampoco las verdades matemáticas y morales son independientes de Dios,

que puede cambiarlas á cada instante. Siendo imperfecto el mundo tiene su origen en lo perfecto, esto es, ha sido creado por Dios; toda verdad y toda existencia depende por tanto de la voluntad de Dios. El hombre encuentra la naturaleza de la verdad y de la bondad establecida y determinada por Dios. El criterio de la certeza, encontrado, como antes hemos dicho, en la evidencia, sólo puede ser subjetivo. Se necesita otro objetivo que le sirva de base, y lo halla Descartes en la veracidad divina. Según él, la única razón que tenemos para creer que nuestro pensamiento es conforme á las cosas y que la evidencia interna corresponde á la realidad exterior, es la idea de un principio absoluto que produce á un tiempo las leyes del pensamiento y las del ser, y queriendo eternamente la verdad y manifestándola eternamente con la creación, es eternamente verídico.

En la definición de la sustancia, que él dice es *una cosa que existe por sí*, no ha visto más que la sustancia divina, porque ni el alma humana ni la materia existen por sí mismas. Declara atributos fundamentales de la sustancia la extensión y el pensamiento, negando á la materia todo género de fuerza. Niega, pues, la posibilidad de una acción mútua para las dos sustancias, la divina y la creada, á las que ha separado por un abismo. El alma no puede producir en el mecanismo ningún movimiento, y sí sólo modificar uno preexistente. Dios ha dispuesto las cosas que nos rodean de tal suerte que se presenten á nuestros sentidos en un momento dado, y sabe que nuestro libre albedrío se determinará de una manera dada según la ocasión. Hé aquí el germen de las *causas ocasionales* de Malebranche, y de la *armonía prestabilita* de Leibnitz.

Malebranche quiere establecer la armonía entre el pensamiento y la realidad, identificando lo inteligible con lo real, y demostrando que la verdad interna es sólo un reflejo de la verdad absoluta. El dice: la nada no es inteligible ni visible, de donde se deduce que todo cuanto se vé clara, directa é inmediatamente, existe por necesidad. Malebranche, vuelve á las teorías de Platón, sosteniendo que no vemos las cosas en sí mismas, sino en las ideas ó en los tipos eternos de los posibles. De ideas

en ideas, de posibilidades en posibilidades, se llega á un ser que no se puede concebir como simplemente posible, porque no desciende de ningún ser superior. No se puede concebir á Dios, dice, como simplemente posible; nada puede contenerlo ni representarlo, y si el pensamiento lo comprende, es señal de que existe. En otros términos: Dios es posible é inteligible por sí mismo, y las demás cosas no son inteligibles sino por Dios. No percibimos las cosas sino en su inteligibilidad ó en su idea, luego las concebimos en Dios, mientras concebimos á Dios en sí mismo, porque no se encuentra en ninguna idea superior, puesto que El es la idea de las ideas, el ser absolutamente inteligible y real. Cuando pensamos en Dios está presente en nuestro pensamiento sin intermediario, y cuando vemos las cosas, las vemos en Dios como en una luz eterna; y de aquí haberse dado á este sistema el nombre de *visión ideal*. Atribuyéndose la actividad al ser absoluto, los cuerpos no pueden obrar sobre nosotros ni nosotros sobre ellos, que son solamente la ocasión ó *causas ocasionales* de nuestras impresiones, de las cuales sólo Dios es la causa eficiente. Nuestra misma voluntad no es más que una ocasión del movimiento de nuestros órganos, que Dios únicamente mueve; así que nosotros no somos más que máquinas pensantes, y el mismo Dios no es sino un geómetra y un artista eterno; lo cual justifica el dicho de un escritor francés moderno: *Malebranche c'est Spinoza retenu à moitié chemin par le foi, Spinoza inconséquent et inconscient* (1).

Spinoza es hebreo, y como tal, conocía la filosofía de la cábala y la que sus compatriotas habían aprendido de los árabes. Tal filosofía niega los atributos de Dios para evitar el antropomorfismo, mientras hace de nosotros una abstracción y considera al mundo como eterno é infinito. Es fácil reconocer en ella el panteísmo oriental nacido de una falsa interpretación de Aristóteles, que se extendió por las costas del Asia y del Africa, penetró en las escuelas de España, perturbó en el siglo XII la Universidad de París con los escritos de Amaury de Chartres

(1) Foullée, *Études sur l'histoire de la philosophie*. París, 1875.

y de David de Dinant, y la de Padua en el siglo XVI, con los escritos de numerosos peripatéticos. El más ilustre representante de esta filosofía entre los árabes fué Averroes, y entre los hebreos Maimónides, porque Avicbron se libró de la influencia árabe, y representa más tarde la filosofía nacional ortodoxa tintes de neoplatonismo.

Se puede resumir el sistema de Spinoza diciendo: la sustancia es aquello que existe por sí y para sí y no há menester de nada para existir, según la definición de Descartes. De esto deduce que ella es *sui causa*, esto es, que no ha sido producida por ninguna causa, y es eterna é infinita y por tanto única, no pudiendo admitirse dos sustancias infinitas. Esta sustancia única es Dios. Dios sólo es libre, porque existe por la sola necesidad de su propia naturaleza y se determina á obrar por sí mismo. Los atributos de Dios son el espíritu y la materia, de igual modo que Descartes había encontrado, como atributos de la sustancia, el pensamiento y la extensión. Dios, considerado como causa libre y determinante, se llama *natura naturans*, y todo lo que sale de la divina esencia se denomina *natura naturata*, expresiones empleadas ya por Giordano Bruno. El pensamiento, la voluntad y el deseo son modos que pertenecen á la *natura naturata*, porque Dios, propiamente hablando, no tiene pensamiento ni voluntad. No hay causas finales, porque Dios no ha podido producir las cosas de distinto modo que las ha producido, ni proponerse ningún fin. El hombre es un ser que existe solamente en acto; el cuerpo es un modo de la extensión y el alma es la colección de afecciones que emanan del cuerpo y producen las ideas desde las más confusas á la más clara, que es la de Dios.

Leibnitz encontró la filosofía dividida en dos campos: Locke representaba el sensualismo, y el idealismo, fundado por Descartes, terminaba tristemente en Spinoza y Malebranche. Quiso intentar una conciliación. Empezó combatiendo á Locke, y al axioma, *nihil is in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, añadió *nisi intellectus ipse*, libertando así la inteligencia y las ideas necesarias y universales. Atacó después la teoría de Descartes, que designaba la extensión como atributo esencial de la materia,

mientras, según él, es la fuerza la que constituye la esencia de toda sustancia material. Redujo el Universo á un conjunto de fuerzas que llama mónadas. Estas mónadas, jerárquicamente dispuestas y creadas en una sola vez, son emanaciones de la divinidad, colocadas entre la creación, que tuvo lugar por la bondad divina y el aniquilamiento que la bondad de Dios impide. Ellas contienen una multitud infinita de percepciones oscuras que las hacen como el espejo representativo del Universo, y el desarrollo de la inteligencia consiste en hacer claras y distintas esas percepciones. Pero, ¿cómo se mueven estas mónadas, y qué relaciones mantienen entre sí? Dios, la gran mónada, lo ha dispuesto todo con una *armonía prestabilita*. Esta hipótesis destruye todo el sistema, reduciendo al hombre á un autómeta espiritual, casi como lo habían reducido Descartes, Spinoza y Malebranche. De tal modo Dios es el autor de la realidad y del conocimiento del mundo exterior, si bien de una manera mecánica.

Leibnitz creía haberlo salvado todo, y haber armonizado el mundo sensible y el inteligible; mientras él quedaba en el mundo sensible solo, esto es, en el hecho interno, el fenómeno interior de la virtud representativa de la mónada.

En Italia combatió Vico la Filosofía de Descartes y guió los espíritus hacia la ontología, tratando de anudar sus ideas á las de los antiguos filósofos Pitágoras y Zenón el Itálico, á quien confunde con el estóico. Pitágoras vió en los números que se resuelven en la unidad, el principio de las cosas, y Zenón admitió una sustancia incapaz de división que existe del mismo modo en todas las cosas. Vico denomina á esta sustancia punto metafísico, porque, así como el punto matemático, que es una pura abstracción, da origen á un mundo de números y de figuras, así, el punto metafísico (que es la virtud radical de los cuerpos y tiene el poder de la extensión y del movimiento, quedando indiviso bajo todas las grandezas y extensiones), nos explica toda la creación. Este punto es una cualidad inseparable de la extensión, y, si bien inextenso, es capaz de extensión y sirve de intermediario entre los seres y Dios, del cual procede.

Los puntos metafísicos de Vico son, pues, las esencias crea-

das de las cosas, su sustancia, de la cual es propia la *virtus extensionis et motus*, por la cual nacen las cosas singulares; esencias creadas, que son disposiciones de Dios creador y en Él un acto purísimo.

Pasando á la teoría del conocimiento, comienza Vico por distinguir el *intelligere* del *cogitare*. El *intelligere* es *scire per causas*, y es propio de Dios; el *cogitare*, consiste en recoger los elementos de verdad que se encuentran en las cosas y es propio del espíritu humano; añádase que en Dios, lo verdadero *ad intra* es un producto engendrado, y *ad extra* un hecho; lo cual quiere decir, que el origen divino de las ideas viene por generación, y su origen humano por creación. Tres son, dice, los elementos de toda erudición divina y humana: conocer, querer y poder; el único principio de ellos es la mente, cuyo ojo es la razón iluminada por Dios. Dios es el conocer, querer y poder infinitos; el hombre es el conocer, querer y poder finito, que tiende á lo infinito. En el hombre el conocer es necesario; pero el querer y el poder, libre. Comienza por lo *verdadero* y acaba por lo *cierto*, ó sea, primero cree y obra, después reflexiona y juzga. La inteligencia produce la idea, la voluntad el hecho, y como parten de un centro común, debe existir entre ellos una armonía necesaria. De estos principios hizo Vico las más felices aplicaciones á la moral, al derecho y á la historia.

En este siglo, el escepticismo está representado por Huet, Obispo de Avranches, por Hirnham, Granville, Pascal y Bayle. El escepticismo de los dos primeros está muy atenuado; pero Granville examina y refuta el dogmatismo respecto á la idea de causa preparando el camino á Hume. Pascal es escéptico en cuanto á razón, pero se halla atormentado por una gran necesidad de fe. Bayle es el ideal de los eruditos escépticos; todo lo combate con gran abundancia de argumentos, y es el precursor de Voltaire.

El misticismo se manifiesta bajo su forma metafísica y moral con Poiret, que le da como base la impotencia de la razón y la corrupción de la voluntad, de donde viene la necesidad de recibirlo todo de Dios; esto es, la verdad mediante la fe y la revelación, y la virtud mediante la gracia. Galo y Enrique Moro hacen consistir toda la verdad en la revelación. Perdage reproduce á