

Boehme, y Swenderbourg desenvuelve el misticismo bajo todos aspectos metafísico, moral, naturalista y alegórico.

§ 7.º

Henos en el siglo XVIII, que ha dejado tan gran recuerdo en la historia como demoleedor de lo pasado. Lutero había creído restringir el libre examen, ó sea el criterio individual en los asuntos religiosos; Descartes lo aplicó á la filosofía, pero cuidando de alejar toda sospecha de ingerencia en el orden político de los Estados. «Estos grandes cuerpos, decía, son demasiado difíciles de levantar cuando están abatidos, y su caída sería ruinosísima.... Y por esto yo no daría mi aprobación á los espíritus inquietos que meditan eternas reformas.... Jamás mi intención ha ido más allá de la reforma de mi propio pensamiento, no queriendo edificar sino en campo de mi exclusiva propiedad.» El siglo XVIII, al contrario, quería derribarlo todo para reconstruirlo todo, religión, sociedad, gobierno.

El empirismo no podía detenerse en las hipótesis de Leibnitz. En Inglaterra Collins, discípulo de Locke, niega la libertad del hombre; Dodwel demuestra la materialidad del alma, apoyándose en una observación de Locke, de que no es imposible á la materia el pensar; Maddeville, encontrando en Locke la teoría de lo útil como única base de la virtud, concluye que no hay diferencia esencial entre la virtud y el vicio. Hartley, Erasmo Darwin unen el hombre intelectual al físico, identificando la materia y el espíritu. Godwin y Bentham son los escritores políticos de esta escuela.

Condillac es en Francia el padre del sensualismo. En su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* sigue los pasos de Locke, distinguiendo dos series de ideas en el hombre: las que proceden de las sensaciones y las que tienen su origen en las propias operaciones del alma; y les reconoce así una parte de actividad que luego en su *Tratado de las sensaciones* les niega. El alma es en su origen una tabla rasa, todas las ideas proceden de la experiencia, siendo este un principio común á Locke y á Condillac. Pero en la formación de las ideas que llegan á

imprimirse en esta tabla, el uno hace intervenir la actividad y el otro la suprime. Condillac supone una estatua organizada interiormente como nosotros, que no ha recibido ninguna idea, y abre sucesivamente á las distintas impresiones de que son susceptibles, cada uno de los sentidos de su estatua. Comienza por el olfato, que es el menos extenso de los sentidos y el que tiene menor parte en los conocimientos del espíritu. Repite idéntica prueba con los demás sentidos uno tras otro, y después de examinar las ideas suministradas por cada uno de ellos, analiza las que resultan de la acción colectiva de los sentidos, y así, partiendo de una simple sensación de olfato, eleva gradualmente su estatua al estado de ser inteligente y racional, puesto que no sólo describe las facultades y las ideas que se derivan de ello, sino que explica también su generación por el análisis de las sensaciones. Distingue dos especies de facultades: las intelectuales que reduce al entendimiento, y las afectivas que reduce á la voluntad. Hé aquí sus conclusiones: Locke atribuye dos orígenes á nuestras ideas, los sentidos y la reflexión; pero sería más exacto señalarles una sola, puesto que la reflexión no es en su principio otra cosa que la sensación misma ó el conducto por el cual nos llegan las ideas de los sentidos.

Después de Condillac quedó imperante el sensualismo en Francia con Diderot, D'Alembert y otros escritores de la *Enciclopedia*; cayó en un puro materialismo con Elvezio, D'Holbach y La Metrie. Cabanis hizo en Francia lo que Hartley y Darwin en Inglaterra. Debemos anotar como excepciones á Voltaire, que por la razón, y Rousseau por el sentimiento, se elevaron á una causa primera, y á Saint Martín que reprodujo las teorías místicas de Boehme.

En Italia, Genovesi conserva algo del siglo anterior y de Leibnitz; pero Locke y después Condillac, acabaron por prevalecer en la península, á pesar de las honrosas excepciones de Segismundo Gerdil y Hermenegildo Pini en la alta Italia, de Tomás Rossi en Nápoles, y de Vicente Miceli en Sicilia.

En Alemania, representan á la escuela sensualista Feder, Tittel, Basedow y Tiedeman, naciendo, antes de terminar el siglo, la gran filosofía de Kant.

La reacción principia en Inglaterra, donde Hume, partiendo de las teorías de Locke y de Berkeley llega á un escepticismo absoluto. Locke redujo las nociones de causa y de sustancia á simples relaciones individuales de las cosas entre sí, á simples asociaciones de ideas. Berkeley sostuvo que nosotros sólo percibimos ideas, esto es, imágenes que se suceden sin relación alguna con los objetos exteriores. Hume dedujo de esto que las causas y los efectos están en conjunción, no en conexión entre sí, destruyendo de este modo toda creencia legítima en el mundo exterior y en el interior.

Reid se declaró contra la hipótesis de las ideas imágenes y defendió la percepción inmediata objetiva. Él y Dugald Stewart quisieron fundar la filosofía en la observación y admitieron las verdades *a priori*, como leyes fundamentales de la inteligencia humana. Estos filósofos de la escuela escocesa, avanzaron mucho contra el sensualismo y el estoicismo. Reid, sin embargo, había admitido la percepción inmediata, una idea objetiva y afirmativa de lo concreto corpóreo; pero no reconoció del mismo modo la percepción de lo genérico y de lo concreto absoluto y la objetividad del juicio que acompaña á la percepción de estos diversos elementos y los une entre sí. En vez de establecer, como debió haber hecho, que el juicio pertenece al objeto percibido y que quien verdadera y primeramente juzga es el objeto mismo (la idea absoluta) que se manifiesta con todas sus partes ante el sujeto, atribuyó á éste el acto del juicio, quitando por esta hipótesis todo valor á la percepción. En efecto, ¿cómo puede ser la percepción inmediata y la idea verdaderamente objetiva, si el que percibe no recibe el juicio del cual dependen la realidad y el organismo del objeto ideal, y si el juicio pertenece al objeto que percibe y no á la cosa percibida? Kant vió claramente que de una parte no podía concebirse lo concreto contingente sin lo genérico, y que, por otra parte, no era posible conciliar la subjetividad del juicio con la objetividad de la idea y la naturaleza inmediata de la percepción. Pero en vez de agregar lo genérico y lo absoluto concreto á la percepción y objetivar el juicio, subjetivó la idea, negó á la percepción el poder abarcar lo concreto contingente, y redujo todo el conocimiento á sólo

el elemento genérico, que eliminado lo concreto, no podía tener sino un valor subjetivo.

Kant se apartó del escepticismo de Hume, y para combatirlo no se contentó admitiendo con Reid verdades *a priori*. Hizo un análisis más profundo de la inteligencia humana y encontró dos especies de conocimientos: los primeros racionales, sintéticos, *a priori*, generales y necesarios, y los otros, analíticos, *a posteriori* y contingentes. Los primeros constituyen las leyes fundamentales de nuestra inteligencia, que los posee con anterioridad á toda experiencia. Efectivamente, los juicios sintéticos son los que aumentan nuestros conocimientos, enseñándonos algo que no está contenido en el sujeto, mientras que los juicios analíticos no hacen más que mostrarnos mejor la concordancia del predicado con el sujeto. Kant distingue en el conocimiento la materia y la forma; llama materia á los fenómenos, y forma á lo que une la diversidad de los fenómenos bajo ciertos aspectos: en otros términos, la materia es la diversidad, y la forma la unidad en el conocimiento. Distingue las formas de la sensibilidad (que son el tiempo y el espacio), las categorías de la inteligencia (de cantidad, calidad, relaciones y modalidad), y las ideas de la razón (las del *yo*, del mundo y de Dios), que están por encima de la experiencia.

Veamos, pues, cómo se forma el conocimiento. La experiencia nos suministra intuiciones ó representaciones de los objetos. ¿A quién se deben estas intuiciones? A nuestra capacidad de recibir las impresiones, á nuestra *receptividad*; pero es preciso coordinar tales intuiciones, esto es, reducirlas á la unidad. ¿Quién puede hacer esto? La actividad debe ser pensante con la espontaneidad que le es propia y que constituye la inteligencia. Las intuiciones son, pues, la materia del conocimiento. Ellas se han hecho homogéneas por un lazo común, espacio y tiempo, sin lo cual no serían posibles. Para que una síntesis sea concluyente es preciso que adquiera el carácter de necesidad, que sólo puede darle la inteligencia mediante las categorías. La razón se esfuerza en traspasar los límites del espacio y del tiempo, porque es propio de su naturaleza buscar en la síntesis de los conocimientos la totalidad ó la unidad absoluta para llegar á un prin-

cipio absoluto. No encontrándola en los objetos sensibles, se lanza á las especulaciones metafísicas, y apenas abandona el campo de la experiencia, cede á las ilusiones y cae en contradicciones continuas, de donde Kant deduce sus antinomias, esto es, demuestra el pro y el contra en las ideas que forman el dominio de la razón. Dice que la razón es *reguladora*, no *constituyente*, esto es, que admite necesariamente las ideas metafísicas sólo para descubrir la unidad sistemática del mundo sensible, siéndonos imposible conocer las cosas en sí, ó sea los *noumenos*, y debiéndonos detener en los simples *fenómenos*.

Puesto que no conocemos sino lo que es producto de nuestro pensamiento, dice Fichte, no existe más que el *yo*, el cual debe concebirse como absoluto y que, en virtud de su energía ilimitada, comienza á determinarse á sí mismo y fija el *no yo*. Resulta que el mundo externo para Fichte es como la materia para Platón, esto es, un no ser, y no llega á ser real sino á medida que se convierte en idea, es decir, que es pensado por el *yo*. Kant se limitaba á no afirmar ni negar la existencia de las cosas externas; Fichte dice que ellas son la parte del *yo* que éste no ha llegado á realizar, y que si en esta acción perpetua no llega á vencer toda resistencia, esto es debido á que su virtualidad es infinita, puesto que es infinita su actividad ideal como su naturaleza. Dios es para él un ideal de toda inteligencia y realidad, que el *yo* tiende á realizar sin poder conseguirlo nunca (1).

Vemos, pues, que el siglo XVIII comienza por el más estrecho sensualismo y termina en un subjetivismo absoluto.

§ 8.º

Las primeras obras de Schelling llevan la fecha de los últimos años del siglo XVIII, como las últimas obras de Fichte vieron la luz en los primeros años del siglo XIX, dándose así la mano los dos siglos. Como nos importa conocer más que otras

(1) Véase Wilm, *Histoire de la Philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Paris, 1849.

las doctrinas filosóficas de nuestro siglo, consagraremos un párrafo á cada una de las naciones que más se ocupan de filosofía. Empezaremos por Alemania.

Schelling, pensó que el *yo* podía producir la esfera de la vida práctica, pero no la naturaleza física. El *no yo* de Fichte aparecía á Schelling no como una negación ni como una limitación, sino como una afirmación, como una realidad tan positiva como el *yo*. Hé aquí pues, decía, dos realidades positivas, la una interna é ideal, y la otra externa y real; la esfera del alma y la de la naturaleza. ¿No podrían ser relativas y correspondientes las fuerzas que animan y rigen este doble mundo? Los principios de la naturaleza, ¿no podrían encontrarse en el alma humana como leyes de la conciencia y de la razón, y realizarse del mismo modo en el mundo externo bajo la forma de leyes físicas? Una y otra esfera se pierden en un infinito común, y este infinito, que absorbe á las dos, y del cual descienden, es lo absoluto que sirve de fundamento al espíritu y á la naturaleza, cuya primitiva unidad se desenvuelve en dos mundos distintos, en el que se desarrolla con perfecto conocimiento, y en el que se produce sin conciencia de ello. El Universo es la expresión idéntica del pensamiento divino, y la razón humana es la expresión idéntica de la inteligencia divina y, por consecuencia, del Universo. El mundo ideal es, pues, el fin y la causa del mundo sensible; el mundo sensible es su imagen y su manifestación, y la filosofía es su ciencia, su reproducción en el espíritu.

Hegel tomó como punto de partida el sistema de Schelling, que trató de determinar mejor y completar con un método riguroso, haciendo una profunda aplicación de él á todas las ciencias. El idealismo absoluto aspira á la omnisciencia, á la ciencia de Dios, que, según Schelling, poseemos por medio de la intuición intelectual, y según Hegel, por la dialéctica inmanente ó el movimiento del pensamiento. El Universo es el producto de la evolución de la noción ó idea absoluta. Esta idea absoluta de Hegel es la noción eterna (*Der Ewige Begriff*), la idea de las ideas de Schelling, ó sea la idealidad absoluta. El mundo, dice Hegel, es una flor que procede eternamente de un germen único: esta flor es la idea divina, absoluta, producida por el movimiento

del pensamiento. Ella es primeramente idea lógica, ó la totalidad de las categorías del pensamiento; después, por su propia actividad, sin recibir del exterior impulso alguno, ni la más mínima materia, llega á ser naturaleza y espíritu, universo y conocimiento universal, mundo físico y moral. La naturaleza, el hombre y la historia no son más que diversos períodos ó momentos del desarrollo de esta idea. En el primer momento está solamente en potencia, en una unidad absoluta é indeterminada, y tenemos la lógica, esto es, las leyes del pensamiento. En el segundo momento sale fuera de sí misma, se manifiesta en varias existencias particulares. Y tenemos la naturaleza. Y, finalmente, la idea penetra en sí misma y es por sí, esto es, adquiere conciencia en el hombre, y tenemos la filosofía propiamente dicha.

Jacobi se opone al sistema de Kant sosteniendo que el principio de todo conocimiento y de toda actividad es la fe, aquella revelación que se manifiesta en el alma humana bajo la forma de sentimiento y que es la base de toda certeza y de toda ciencia. Jacobi, sin embargo, no se limita á reconocer la parte de la espontaneidad y de la intuición en el conocimiento; sino que concede demasiado á la sensación; y de aquí surge una confusión, especialmente en moral, donde la ley del deber, tan admirablemente descrita por Kant en su *Teoría de la Razón Práctica*, queda reducida á una especie de instinto vago, á un deseo de felicidad.

Fichte, en los últimos años de su vida, trató de modificar sus doctrinas, distinguiendo la ciencia de la fe sin mostrar el vínculo que las une. Su filosofía ejerció una grande influencia especialmente en literatura. La escuela humorística de Gian Paolo, aquella que emplea el principio de la ironía en el arte, Solger y Federico Schlegel se unen en el idealismo subjetivo; mientras que el esfuerzo del *yo* para salir de sí mismo, la aspiración del alma hacia lo infinito y lo absoluto produjeron el misticismo de Novalis.

Schelling sin abandonar jamás el principio de su método, ó sea la intuición intelectual, sustituyó á las deducciones sutiles y con frecuencia enfadosas una contemplación mística, una especie de inspiración fecunda en bellísimos fragmentos.

Entre sus discípulos que concedieron una gran importancia á la naturaleza viviente se cuentan Oken, Stefens, Goerres, Baader.

El sistema de Krausse se aproxima mucho al de Schelling. Divide el Universo en dos esferas que se compenetran: la de la naturaleza y la de la razón, sobre las cuales existe el Ser Supremo. Es una variante del sistema de la identidad, y Krausse, como Schelling, no ha dejado una exposición regular y completa de su filosofía.

La oposición de los dos mundos se encuentra en Herbart, discípulo de Kant, primero, y después de Fichte; él se esfuerza en abrir un nuevo camino aplicando las matemáticas á la filosofía y sujetando al cálculo los fenómenos del orden moral. Partiendo de la hipótesis de que las ideas son fuerzas, reduce la vida intelectual á una especie de dinamismo. No obstante lo cual, desarrolla ingeniosamente sus principios y sus obras abundan en observaciones muy justas.

«Los sucesores de Kant, dice Herbart, imaginaron un *conocimiento absoluto*, por cuya virtud los dogmas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma debían quedar fuera de toda duda; pero que los ha dejado más inciertos que nunca.» Schelling y Hegel, en efecto, pretendieron unir el realismo y el idealismo, probando la identidad del ser y del pensamiento, de las ideas y de las cosas y no pudieron llegar sino al absoluto idealismo.

Herbart considera la experiencia como la primera fuente del conocimiento y limita la extensión del saber real á lo que nos enseña la observación, rectificadas y completadas por el pensamiento.

Cada generación transmite á la que le sigue sus más acertados pensamientos, así como su lenguaje, sus invenciones, sus instituciones y artes. De aquí resultan fenómenos que el mecanismo psíquico individual no podría producir por sí solo. En cada uno de nosotros se halla lleno de vida lo pasado. La razón queda reducida de este modo á un hecho psicológico y la libertad se adquiere como la razón. Un hombre no es razonable sino por la acción de las ideas antiguas sobre las nuevas, no es libre si no se forma un carácter por virtud de la reunión de ideas predo-

minantes, lo cual sucede solamente por casualidad, ó sea por una especie de mecanismo intelectual.

Nos quedan por exponer las vicisitudes de la filosofía alemana después de la muerte de Hegel (1832). Una derecha, un centro y una izquierda surgieron de su escuela al poco tiempo (1840). Michelet fué uno de los discípulos que por mucho tiempo mantuvieron pura la doctrina del maestro en unión de Rosenkranz, Hoto, Gabber y Marheineke. Al poco tiempo Michelet pareció presa de vértigo en su libro sobre la solución del problema social, y en sus conversaciones con Víctor Cousín. Rosenkranz le permaneció fiel y en su *Sistema de la ciencia* y en la *Reforma de la Filosofía de Hegel* trató de demostrar que el ateísmo no existía en la mente del gran filósofo, que creía en la personalidad de Dios: aquel ser primitivo sin conciencia y sin voluntad, aquella sustancia infinita que tiene necesidad de manifestarse en su contrario para llegar á conocerse; aquel germen de Dios que no florecerá ni dará su fruto sino sobre el teatro completo del Universo, son simples figuras para hacer penetrar en la mente del lector las profundas verdades del espiritualismo!!! ¿Quién puede enumerar las excentricidades y los sofismas de la joven escuela hegeliana? Strauss, haciendo una síntesis de todas las negaciones parciales acumuladas por los teólogos alemanes posteriores á Lessing, intentó demostrar que Cristo era obra del pensamiento de todos, y Bruno Baur sostiene que los Evangelios fueron obra del primer evangelista, y, por consiguiente, una impostura. Fauerbach tradujo al lenguaje popular las ideas hegelianas, demostrando que el hombre adora á su sombra, *homo homini Deus*; y Ma Stirner llega á la última consecuencia proclamando el egoísmo, *homo sibi Deus*. En nuestros días el mismo Strauss, en su último libro *La antigua y la nueva fe* (1) se postra ante el Dios Universo, mientras el progreso de las ciencias naturales ha conducido á Moleschotte y Buchner á una especie de materialismo fisiológico, fundado sobre conocimientos positivos, dando origen á una psicología fisio-

(1) Esta obra se halla traducida excelentemente al castellano por mi amigo y compañero el Sr. D. Augusto Manzano.

lógica, la cual estudia las condiciones orgánicas de las facultades mentales en el estado sano, y á una psicología patológica que las estudia en sus enfermedades. Las observaciones de Weber sobre la sensibilidad, las de Fechner sobre la medida de las sensaciones, las de Helmholtz sobre la visión, han sido sintetizadas y enriquecidas con observaciones personales por Wundt.

No toda la filosofía alemana cayó en el materialismo. Hubo un filósofo desconocido por muchos años, Schopenhauer, que en 1819 dió á luz una obra bajo el título *Die Welt als Wille und Vorstellung* (el mundo como voluntad y representación), la cual no encontró mucho eco porque toda la Alemania estaba entregada al sistema de Hegel. A la caída de este sistema, después de 1848, se reimprimió la obra de Schopenhauer quien consiguió gran renombre. En esta obra intenta explicarlo todo por la voluntad, tomada en el sentido general de fuerza. La voluntad es una é idéntica en sí misma, no siendo la pluralidad de fenómenos más que una apariencia producida por la aparición de la inteligencia, facultad secundaria y derivada. La inteligencia hace que la voluntad de inconsciente llegue á ser consciente y pase de la existencia *in se* á la existencia *per se*. Demuestra que la voluntad no es en el fondo más que deseo, esto es, necesidad; y por consecuencia dolor, y no encuentra otro ideal en la vida que negar la vida, libertándose de ella merced á la ciencia y al ascetismo.

El principal discípulo de Schopenhauer es Hartmann, quien explica y completa la doctrina del maestro diciendo, que el primer principio, lo inconsciente, no es sólo voluntad, sino al mismo tiempo es idea-objeto que él considera inseparable de la voluntad, con la cual está coordinado como principio metafísico de igual valor. A la voluntad inconsciente corresponde la idea inconsciente. La voluntad puede manifestarse aun sin el cerebro, bastando con los ganglios ó centros nerviosos como en los animales de organización imperfecta. El instinto procede de una voluntad que obra racionalmente sin tener conciencia de ello.

Está manifiesta la filiación del sistema de Schopenhauer. Kant, después de Descartes, había creído el *yo* origen de todo conocimiento; Fichte lo había elevado á principio absoluto; Hegel,

en fin, admitía toda realidad en la idea, cuya dialéctica inmanente en el mundo y en la historia describe; pero olvidó que la idea sola permanecía absolutamente infecunda, teniendo necesidad de una voluntad para realizarse. Schopenhauer elevó á principio supremo la voluntad inconsciente, sin tener en cuenta que la voluntad necesita de objeto, de fin, de idea. La conciencia, pues, no resulta de la acción de la materia organizada sobre el espíritu inconsciente, sino se revela en esta ocasión.

Veamos cómo resuelve los grandes problemas metafísicos esta filosofía. La materia con relación á la inteligencia, es un no-ser; con relación á la voluntad, es una verdad; esto es, se reduce á la fuerza, según Schopenhauer. Hartmann corrige: la materia es voluntad é idea. Para ambos la individualidad real no reside sino en las fuerzas atomísticas, y nosotros no somos más que coincidencias físicas. Dios es el todo-uno; y como es al mismo tiempo voluntad é idea, reina una sucesión lógica en el Universo; y de aquí que ni el maestro ni el discípulo nieguen las causas finales. Para el hombre la felicidad consiste en el sueño inconsciente. La tierra se halla en el mediodía de su curso planetario y se acerca al crepúsculo de la tarde.

Pero no toda la Alemania fué presa del vértigo. Adolfo Trendelenbourg, por ejemplo, en sus *Investigaciones lógicas*, explica el orden del Universo con la idea de Platón y el acto de Aristóteles, reconoce la finalidad y la quiere realizada por el derecho y por la moral.

§ 9.º

Italia siguió el sensualismo del siglo XVIII. Para Gian Domenico Romagnosi la razón es una especie de sentido superior (sentido lógico), y el ideal de la vida no traspasa la experiencia y la felicidad. Poco diferente es la filosofía de Melchior Gioia. Pero como el pensamiento especulativo italiano comenzó á adquirir su autonomía se volvió contra el sensualismo, el kantismo y el panteísmo. Pascual Galluppi, siguiendo la escuela escocesa, admitió una percepción inmediata de lo concreto. Analizando esta percepción puso en claro la síntesis espontánea

y natural del *yo* con lo *fuera de mí*; así que, en su opinión, en el hecho más vulgar de la conciencia se encuentra el doble sentimiento del sujeto que siente y de la cosa sentida. «He destruido, dice al final del segundo libro del *Ensayo crítico del conocimiento*, con argumentos irrefutables, el sistema de las ideas representativas, y he puesto con Reid nuestro espíritu en relación directa con los objetos; pero esta relación, que es arbitraria en el sistema de Reid, es esencial en el mío. He remediado los defectos de la filosofía de la experiencia sobre este punto importante, he establecido que la relación directa de la percepción sensible supone necesariamente la realidad del objeto, y que la percepción sensible es la intuición del objeto.»

En la teoría del conocimiento no ha estado tan feliz Galluppi, porque considera la idea general fruto de una operación que se llama generalización, y que va precedida de la abstracción y de la atención. Para separarse de la escuela de Locke admite en el espíritu humano la idea de las relaciones de identidad y de diversidad, que llama relaciones ideales, y las de causa y de sustancia que llama relaciones reales. Las relaciones reales tienen su fundamento en el sentimiento directo y en la percepción de la realidad interna y externa, mientras que las relaciones ideales dependen esencialmente de la síntesis ideal que las forman, y de la unidad sintética de nuestros pensamientos. Para devolver toda su independencia al pensamiento Galluppi combate los juicios sintéticos *a priori* de Kant reduciéndolos á juicios analíticos, porque los primeros se presentan como datos misteriosos cuya razón se ignora, en tanto que los segundos son el resultado del análisis del pensamiento.

En la moral, Galluppi ha restablecido las verdaderas relaciones entre la felicidad y la virtud, reconociendo el deber como suprema ley de la vida, y la felicidad como un fin, cuyo cumplimiento está subordinado á la justicia.

Para el filósofo napolitano la razón, si no era una derivación del sentido, era una cosa subjetiva, abstracta, destituida de valor necesario y absoluto. Antonio Rosmini se dedicó á reparar este grave defecto. Con sutil análisis redujo todas las ideas á la del ser posible, á la cual reconoce un valor objetivo y absoluto

y constituyó una forma universal y única de la verdad. Para este fin establece que la experiencia da la materia del conocimiento y el ser da la forma, y distingue dos especies de percepción, la sensible y la intelectual. La primera es la sensación con su relación á un término sensible. La segunda comprende: 1.º la percepción sensitiva; 2.º la afirmación de la existencia actual; 3.º la idea del ser. Al cuerpo le llama co-sujeto del alma y afirma que las relaciones entre el ser y sus modos no pueden manifestarse sino por el sentimiento, llegando hasta sostener que nosotros no podemos conocer, sino negativamente, la realidad divina, puesto que para conocerla positivamente sería preciso sentirla y percibirla. Pero ni la sensación, ni el sentimiento ni la reflexión (según la entiende Locke) contienen la idea del ser. Nuestro espíritu tiene la conciencia de verla y no de producirla, como la vista contempla las estrellas del firmamento sin creerse creadora de ellas. La idea del ser es inteligible por sí misma y hace inteligibles todas las demás. Ella se manifiesta bajo las tres formas de identidad, de realidad y de moralidad, ó sea de lo ideal, de lo real y de sus relaciones. No es, sin embargo, más que una mera posibilidad lógica y universal que contiene todas las ideas con las series interminables de los géneros, de las especies y de sus tipos perfectos, y adquiere realidad exterior por la aproximación que en la percepción intelectual se verifica entre la sensación y la verdad inteligible. Este ser ideal es también el inicial, esto es, algo de Dios; es objetivo é inteligible, eterno, necesario, pero no es lo absoluto; es infinito como idea, pero no es todo lo infinito.

¿Cuál es para Rosmini el tránsito de lo ideal á lo real? Todas las esencias reunidas componen el modelo ó tipo del mundo, pero no son el Verbo de Dios, no pueden identificarse con la percepción absoluta del ser, cuya unidad y simplicidad no sufren división ni limitación. La creación es la obra de la libertad creadora de Dios, el cual amando al ser, se siente compelido por el amor á crearlo, aunque relativo y finito. La creación se realiza por una especie de abstracción divina, esto es de aquella operación por la cual la inteligencia de Dios determina en sí misma la idea relativamente primordial, de donde proceden to-

dos los objetos de nuestro conocimiento y los tipos de las cosas. La existencia de Dios está probada por una especie de integración del sér, primero indeterminado y después completo bajo la forma real y moral, puesto que nosotros, razonando sobre lo infinito, que se nos aparece bajo la forma ideal, comprendemos muy pronto que no puede existir más que un solo infinito, aquel que reúne la realidad á la idealidad y alcanza, por tanto, la perfección.

Fácil ha sido á Rosmini el tránsito á la moral estableciendo que la idea de una esencia perfecta es un bien, puesto que contiene cuanto puede atribuirse á un ser de una clase dada según su naturaleza, esto es, según el fin de su movimiento y de sus tendencias; así que, cuando un ser se aproxima á la plenitud de su esencia y de su perfección, obedece al mismo tiempo á una necesidad ideal, y llega á ser lo que debe ser, conformándose á su propio bien y al bien en general (1).

El *ente posible* es la relación de la realidad absoluta entre nuestro conocimiento y las cosas creadas. Ahora bien: no puede conocerse ninguna relación sin sus términos. Rosmini no quiso admitir que la realidad absoluta fuera conocida inmediatamente. Para él lo ideal permanecía separado de lo real. De modo que el ente posible quedaba completamente al descubierto y ofrecía el flanco á todos los ataques. Los partidarios de la filosofía experimental le acusaban de haber introducido en el conocimiento primitivo de lo real lo abstracto, y lo posible en aquella operación del espíritu que llama percepción intelectual, mientras que Reid había demostrado que la realidad de las cosas percibidas era sentida y conocida inmediatamente, por ser á la vez sensible é inteligible, y que el juicio y la afirmación son actos subsiguientes destinados al análisis de lo contenido confusamente en la primera percepción.

Vicente Gioberti ha demostrado con posterioridad que el conocimiento racional no puede depender de la intuición de un ente posible, sino más bien de la relación de la inteligencia á

(1) Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle*. Paris, 1869.