



3 1761 09544630 8





FRANCISCO GINER DE LOS RIOS
OBRAS COMPLETAS DE DON

Estas obras completas com-
prenderán cuatro secciones:
1.º Filosofía, Sociología y De-
recho.
2.º Educación y Enseñanza.
3.º **OBRAS COMPLETAS**

DE

D. FRANCISCO GINER DE LOS RIOS

VI

Administración:

LA LECTURA

GINER

Paseo de Recoletos, 25, Madrid.

OBRAS COMPLETAS DE DON FRANCISCO GINER DE LOS RIOS

ESTAS OBRAS COMPLETAS COMPRENDERÁN CUATRO SECCIONES: 1.^a FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA Y DERECHO.

2.^a EDUCACIÓN Y ENSEÑANZA.

3.^a LITERATURA, ARTE Y NATURALEZA.

4.^a EPISTOLARIO.

LA PUBLICACIÓN SE HARÁ POR VOLUMENES ALTERNADOS DE CADA UNA DE LAS SERIES. ESTOS VOLÚMENES EN 8.^o, CONSTARÁN DE 300 A 350 PÁGINAS. PRECIO DE CADA VOLUMEN: 5 PESETAS EN RÚSTICA; 7 PESETAS, ENCUADERNADO EN TELA. *(La alteración de precios de estos volúmenes obedece al aumento de coste que han experimentado en tipografía y encuadernación los materiales y la mano de obra.)*

Administración:

LA LECTURA

Paseo de Recoletos, 25, Madrid.

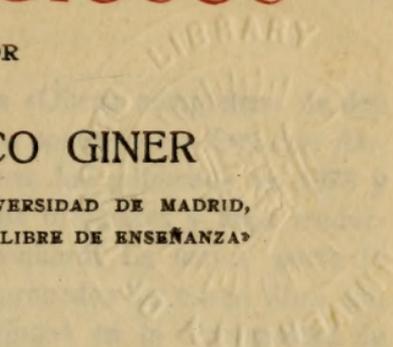
25
G4926est

ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y RELIGIOSOS

POR

FRANCISCO GINER

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID,
Y EN LA «INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA»



203677
11. 6. 26

MADRID
1922

MADRID. Imprenta de los Corrales, Torre 2.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS
Y RELIGIOSOS

LIBRARY

Box

FRANCISCO GINER

PROCESADO EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID
Y EN LA COMISIÓN LEY DE PROTECCIÓN

ES PROPIEDAD

MADRID

MADRID.—Imprenta de Julio Cosano, Torija, 5.

Este volumen VI de las «Obras completas» de don Francisco Giner de los Ríos contiene los *Estudios filosóficos y religiosos*. El tomo fué publicado en 1876 y comprendía varios artículos originales y unas traducciones de Krause y de Leonhardi. La mayor parte de los «Estudios» originales proceden del curso libre que Giner profesaba los domingos en la Universidad de Madrid. El curso versó sobre «Elementos de doctrina de la ciencia» y duró de 1871 a 1875. En esos trabajos percíbese la poderosa influencia de D. Julián Sanz del Río, a quien conoció Giner en 1863 en Madrid y cuya memoria conservó incólume y venerada hasta el último día de su vida. Para formar el tomo, les agregó Giner las traducciones de Krause y Leonhardi. Había sido separado de su cátedra por el ministro Orovio; es conocida la historia dramática de aquellos hombres íntegros y sinceros que prefirieron la persecución y el infortunio a la vil renuncia e hipócrita sumisión. Necesitaba, pues, Giner allegar recursos. Entonces, con trabajos varios, inéditos unos y publicados otros, formó tres volúmenes: los *Estudios de literatura y arte* (1), los *Estudios jurídicos y políticos* (2) y estos *Estudios filosóficos y religiosos*. Por el presente volumen recibió en pago una tan mísera suma, que no nos atrevemos a decirla. Sin

(1) Tomo IV de las «Obras completas».
 (2) Tomo V de las «Obras completas».

embargo, bastábale para ir saliendo adelante en sus apremios, dada su modestia.

No son estos «Estudios» los únicos que Giner ha publicado sobre filosofía y religión. Compuestos entre los años 1866 y 1875, nos dan una idea —aproximada— de una parte de la labor espiritual e intensa aplicación juvenil a que Giner dedicó diez años de su mocedad. Pero durante su larga vida —en la cual no descansaba de una tarea sino acometiendo otra— la preocupación por los problemas religiosos y filosóficos no cesó un momento de ser uno de los ejes de su personalidad tan compleja. En la presente serie de «Obras completas» irán posteriores volúmenes dedicados a recoger a lo largo de esa vida ejemplar muchas otras notas, artículos, estudios sobre filosofía y religión. Todos quedarán piadosamente ordenados para que las generaciones futuras puedan conocer una faceta—al menos—de las infinitas que destellaba su persona incomparable.

Porque, en efecto, la producción de Giner en filosofía no es sino un pálido reflejo de su continua meditación. Y aun puede decirse que su producción literaria toda, en todos los órdenes, no es sino un aspecto parcial de la vida de su espíritu. Para Giner era el supremo valor la vida; y la filosofía era, para él, el consejero y guía de la vida, al par que índice y signo de las más profundas ansias vitales. Por eso prefirió actuar mejor que adoctrinar; fué maestro más que profesor, y confiando poco en el influjo del simple intelecto, hundió su bisturí en los órganos más hondos de la vitalidad. Habló mucho más que escribió. Y sobre todo supo vivir y convivir y tuvo el arte supremo de exaltar y hallar, en quienes le rodeaban, el rincón del alma más íntimo

y sensible, para robustecer allí las raíces de profundos y graves y humanos intereses. Sus escritos de filosofía son como momentos inmovilizados, fragmentos arrancados violentamente de la continua, ininterrumpida fluencia y hervidero de su pensar filosófico y religioso; que, para Giner, la religión, como más próxima a la intimidad vital que ninguna otra modulación del espíritu, exigía no tan sólo la máxima reverencia y respeto, sino las atenciones y cuidados máximos. No fué para él la religión ni un objeto de curiosidad etnológica, ni una ficción utilitaria, ni una aberración del ánimo oscurecido; fué algo primario, algo radicalmente humano, una actitud hondamente espiritual de la vida, y bien puede decirse que su alma fué — en esta tierra — de las que mejor y más íntimamente han sentido el estremecimiento de lo divino (1).

M. G. M.

(1) He intentado definir su personalidad filosófica en un trabajo sobre «Vida y obra de Don Francisco Giner», que obtuvo en el Ateneo de Madrid, el premio Charro-Hidalgo. Este trabajo, hecho en colaboración con el profesor de la Universidad de Granada, D. Fernando de los Ríos Urruti, está próximo a publicarse.

ÍNDICE

	<u>Páginas.</u>
PRÓLOGO	V
DEDICATORIA	1
Advertencia del autor.....	3
Condiciones del espíritu científico.....	7
Psicología comparada: el alma de los animales.	31
Fragmento sobre clasificación de las ciencias .	61
Apuntes para un programa de Elementos de Doctrina de la Ciencia.....	87
Sobre el concepto y división de la Matemática.	139
La ciencia de la forma	173
Religión y Ciencia.....	211
La Iglesia Española.....	287
Los católicos viejos y el espíritu contempo- ráneo.....	329

A LA MEMORIA
DE MI AMADO HERMANO
JOSÉ LUÍS

Error tradicional, hoy todavía no arrancado de cuajo, aun en círculos de elevada cultura, es el de atribuir cualidad y carácter de ciencia a toda consideración enlazada, sobre cualquier problema de los que incitan perdurablemente el pensamiento. Tan luego como éste se recoge de la común negligencia y versatilidad, para concentrarse en la contemplación, ora ideal, ora sensible, de su objeto; no bien produce exteriormente, de palabra o por escrito, el fruto de esa contemplación, suelen otorgarse al producto y a su actividad generadora dictados ambiciosos, sin parar mientes en el valor que su propio contenido alcance.

Por fortuna, comienza a abrirse paso un nuevo y superior concepto de la Ciencia, según el cual, ésta no difiere del conocer vulgar de la vida diaria por la extensión de su objeto, ni por la intensión del pensamiento que a él consagra, ni por lo profundo o lo ingenioso de la doctrina, ni por la riqueza de pormenores que acumula; mas sólo por mostrar la verdad como tal verdad: *probarla*, que decimos. Cuanto de aquí se aparta, sea cualquiera su mérito en otras relaciones, cae fuera de la Ciencia.

No es esto negar el valor que la hipótesis, la conjetura, la inducción, el presentimiento, la

necesidad racional, la fe y demás modos imperfectos de conocer las cosas representan en la formación de la Ciencia por el hombre, ínterin no ha llegado en un determinado objeto a la plena y absoluta certeza de sus afirmaciones, y muy singularmente en aquellas esferas, donde, como en la Historia y la observación experimental de la Naturaleza, es forzoso suplir nuestra limitación, confiando en la autoridad del testimonio ajeno. Mas sin dilucidar aquí este problema, que halla en la Lógica y en la Matesiología fácil solución, nada se opone a que dejemos consignado que, mientras no nos consta la verdad de nuestras aserciones, ni, por tanto, podemos manifestarla *como tal* ante los demás, no es nuestro conocimiento «científico» en aquel punto, aunque lo sea en otros. Sin esa condición, la experiencia más delicada, la más grandiosa teoría, pretenderán siempre en vano un carácter que no se alcanza por que un vivo y sincero interés nos anime, ni por una aplicación laboriosa; sino merced a lo severo del método y a la concienzuda escrupulosidad en las indagaciones.

Tiene, de cierto, gravísimas consecuencias el olvido, todavía frecuente, de esta distinción; por cuanto (prescindiendo de otros) la duda y suspensión de juicio, que asalta a los unos ante hechos y teorías no debidamente comprobados, se extiende sin razón hasta la Ciencia misma,

en que arbitrariamente se les incluye, y de la cual no creen aquéllos poder esperar mayor firmeza; mientras que otros espíritus, no más libres, circunspectos y razonables, pero sí más dóciles y sumisos, aceptan sin discusión como verdad todo linaje de aseveraciones dogmáticas, doblando al yugo de la servidumbre el pensamiento.

Por corta que sea la exigencia con que el lector haya de recorrer las páginas siguientes, advertirá desde luego que no pueden pretender valor científico alguno. Antes, por el contrario, muestran un carácter puramente teórico; y su contenido, o no ha podido ser aún rigurosamente investigado, o aparece tan sólo en sus últimas conclusiones. No profanan por esto el sagrado de la verdad y el deber de indagarla: como quiera que, lejos de representar puntos de vista meramente subjetivos, elegidos y desarrollados con caprichosa veleidad y sin razón alguna interna, ofrecen el bien intencionado fruto que el pensamiento del autor—en su estado actual y utilizando concienzudamente sus medios, en punto a problemas, cuya absoluta posición y solución no alcanza todavía—puede ofrendar, con todo, por honrado tributo al progreso, no de la Ciencia, mas sí de la cultura intelectual de su patria.

Madrid, 24 de junio de 1876.

CONDICIONES DEL ESPÍRITU CIENTÍFICO

Examinar concienzudamente el propósito que guía a toda empresa y obra humana, interior o exterior, máxima o mínima, y que no es sino la idea del fin mismo, abrazada en la voluntad, alcanza tan capital interés, como que de este examen depende en primer término el carácter de nuestra actividad y el valor de sus resultados. De un propósito vago, oscuro, o torcido e inadecuado al fin, ora por la imperfección con que éste nos es conocido, ora por la flojedad o la perversión con que lo formamos, mal puede proceder una obra firme, clara, ordenada, conforme a su idea y género, acabada rectamente: buena, en suma. Por esto, ninguna esfera hay en nuestra actividad, donde la génesis y depuración del propósito no constituya un capital problema para todo hombre sensato que, penetrado de la dignidad de su objeto y de la de sí propio, aspira a caminar con plan reflexivo, sin abandonarse un punto a la incertidumbre y a las fluctuaciones del acaso.

Es, de común consentimiento, la obra de la Ciencia, primera en la vida; no porque exceda en mérito y valor a las restantes que solicitan la consagración de nuestras fuerzas; sino porque el conocimiento establece el antecedente lógico de cuanto nosotros mismos, con propia conciencia, como

seres racionales, hacemos. Sin idea de Dios, no hay religión posible; como no hay arte sin previo concepto del fin, ni orden jurídico sin el de la justicia. De aquí, que el cultivo y purificación del conocimiento sea cada vez más estimado como base indispensable de la vida toda, imposible sin él, y miserable y torpe cuando apenas alumbra con inciertos reflejos al sujeto inculto. Ahora bien, todo el progreso del conocimiento, a que con creciente y generoso afán vienen cooperando desde siempre los individuos y las sociedades, se verifica a partir de aquel fundamental centro, donde, considerado en la integridad de su naturaleza y fin, va formándose gradual, sustantiva y ordenadamente, con severa atención concentrada en su principio, para irradiar luego de esfera en esfera hasta las más amplias y distantes, embeberse en el espíritu social, purificar su sentido común y con él la vida toda en su intimidad, antes; después, en sus hechos exteriores y en sus instituciones. Y toda vez que el conocimiento en su absoluta plenitud constituye la Ciencia, y su obra reflexiva y sistemática la indagación científica, es ésta, como inextinguible foco de donde proviene la luz central de la vida, el primer bien a que nos debemos y el primer factor en la historia de la humanidad. Todo hombre lleva, sin duda, en su espíritu el germen de la Ciencia; mas los frutos que de este germen nacen cuando se promueve su normal y sano desarrollo, muéstralos el progreso que a su influjo bienhechor se cumple en todos los ámbitos sociales.

Cuánto importa una acertada disciplina, así en

la investigación (*heurística*), como en la exposición y enseñanza (*didáctica*) de la Ciencia, no necesita mayor razonamiento. Pero si nos ceñimos a la primera y, en razón, precedente, de estas dos funciones cardinales, considérese la trascendencia que para toda aquella obra por precisión alcanza el sentido con que el indagador la concibe y realiza; y cuán capital interés tiene en prevenir a toda costa en su espíritu la raíz, al principio secreta e imperceptible, de errores y preocupaciones sin cuento, que pueden desnaturalizarla, amenguar sus frutos, y con ellos su confianza para en adelante, debilitar su ánimo y concluir por desesperarlo quizá de la verdad y apartarlo desalentado de su primera y calorosa vocación.

I

Para esto, es necesario ante todo comenzar por formarnos claro concepto de la Ciencia en sí misma y como fin de nuestra actividad; sin lo que mal pudiéramos reconocer y cumplir las exigencias que de su naturaleza se derivan. Respecto de cuya cuestión, nunca se insistirá demasiado en la idea de que el conocimiento científico no difiere del usual y común en su objeto, sino en la pura cualidad con que éste es por nosotros conocido. La idea que el hombre inculto, por ejemplo, tiene de la sucesión de los días y las noches no se distingue de la del astrónomo en el asunto, sino *en el fundamento de sus afirmaciones*: éste puede determinar con

todo rigor el principio y la ley de un fenómeno, que aquél halla ante el sentido sin acertar a mostrarlo realmente siquiera, cuanto menos a explicarlo ni a señalar su causa.

Síguese de aquí que tampoco se halla la superioridad del científico en la *cantidad* de lo que sabe «El saber de lo poco—ha dicho un filósofo—es tan saber como el de lo mucho, si tiene carácter y valor de tal»: y la Ciencia no deja de serlo porque verse en ocasiones sobre un pormenor secundario y a los ojos del vulgo quizá insignificante. Sólo es geómetra quien puede demostrar los teoremas relativos al espacio, aunque no sean sino los primeros y más elementales; no quien, habituado a la observación sensible de muchos y muy variados objetos, conoce mayor número de líneas y figuras, que no puede reducir a conceptos precisos, ni referir entre sí en proceso ordenado bajo principios superiores. El más eminente botánico cede por extremo al último labrador en el conocimiento de las castas y variedades de plantas que éste usualmente cultiva; y tienen una idea harto errónea de la Ciencia natural, sea dicho de paso, los que confunden con ella (hecho todavía, por desgracia, harto frecuente) la capacidad *práctica*, que dicen, para distinguir al punto gran número de objetos; capacidad que sin Ciencia alguna se adquiere por sólo la familiaridad empírica con éstos; y que sin el poder de razonar gradual y ordenadamente el lugar de cada uno en el sistema entero de sus tipos y determinar su valor, sus afinidades y demás relaciones orgánicas, vale tanto para el verdadero naturalista como la

del segador para el agrónomo, o la del curandero para el médico.

Aun en otra esfera superior, el hombre de más varia y prodigiosa lectura, cuya memoria retiene inmenso cúmulo de pormenores relativos a infinitas ramas del saber, y cuyo entendimiento, flexiblemente aguzado por este constante ejercicio y ayudado por una fantasía viva y pintoresca, maneja con delicado tacto el abundante material de sus recuerdos, será un hombre instruído, erudito, ilustrado; no ni nunca científico: a menos de poder *mostrar* sistemáticamente la verdad de algunos de sus conocimientos, en los cuales, y no más que hasta donde la muestre, merecerá tal nombre. Por último, en los más elevados confines del pensamiento, en el mundo de las ideas, el desarrollo de algunas de éstas y su composición en relaciones determinadas pueden bien formar una teoría; pero jamás Ciencia, mientras esa teoría no dé razón de sí, evidenciando su base y solidez internas.

Es, pues, lo característico de la Ciencia la cualidad que en ella alcanza el conocimiento. Esencial es, sin duda, para dicha cualidad la verdad de éste, ya que sin verdad no hay Ciencia; pero no basta. Tanta verdad puede tener el conocimiento común como el científico, según de ello da ejemplo a cada instante la vida ordinaria; y no deja por esto de ser tal conocimiento común. La diferencia estriba, repetimos, en que la verdad de éste no se patentiza como tal, no se prueba. Su afirmación es siempre gratuita: pues aun en los casos en que parece mejor sabida, hallamos definitivamente apo-

yada su certidumbre en supuestos más o menos distantes, pero imposibles ya de probar a su vez (los pretendidos axiomas del sentido común), a menos de apelar a otra esfera más alta. Así, por ejemplo, la verdad de un hecho exterior que hemos observado, se prueba inmediatamente por nuestra propia observación, en cuyo testimonio confiamos usualmente. Pero qué valor tenga esa misma observación, ya en general, como fuente de conocimiento, ya en particular, aplicada al caso de que se trata y a nuestro estado y condición de observadores, sólo el científico se halla en aptitud de responderlo. Y, sin embargo, cuán graves cuestiones aquí se encierran; sobre qué abismos apenas mal cubiertos camina la ciega irreflexión, díganlo la historia del idealismo y las repetidas ilusiones de la experiencia diaria.

Contiene la Ciencia, por tanto, verdad; pero verdad probada, segura, cierta, que como tal auténticamente nos consta, pudiendo dar de ella testimonio continuo y sistemático, es decir, que va confirmando de grado en grado sin interrupción hasta el principio de toda prueba, en el cual queda por siempre firme y valedero. Ahora, si esto es posible, aquí toca sólo exigirlo; a otras partes de la Ciencia, indagarlo.

¡Cómo, a la tenue luz de esta somera ojeada, sentimos ya despertar en nosotros un más vivo, recto y animador sentido para el cultivo de la razón científica! Al vano empeño por apurar el último pormenor de toda cosa, tras el cual siempre hallamos nuevos e inagotables horizontes, sucede el

espíritu de sobriedad, que quiere sólo caminar en firme, desdeñando la soñada ilusión de salvar a cualquier precio inconmensurables distancias; al desaliento y aun desesperación—que hasta aquí llega—por la infinita riqueza de la realidad, la serena confianza del que sabe bien que toda ella la tiene puesta en Dios y por Dios ante sus ojos, que *toda* es cognoscible; al prurito teórico de llegar a conclusiones doctrinales, que por esta senda tan sólo son fórmulas cerradas e hipótesis gratuitas, la paciente espera del que ha podido penetrar el hilo divino que enlaza indefectiblemente el resultado y el esfuerzo; a la soberbia que reniega de su finitud, la humildad de quien reconoce a la par los límites y la dignidad de su naturaleza.

Nace de aquí el único anhelo del científico: hallar verdad probada que abrazar en pensamiento y vida, y que comunicar a otros, para que, a su vez, también la conozcan y abracen. Compañera inseparable es de este anhelo la discreción prudente y circunspecta, que discierne en la obra intelectual lo realmente sabido con propia vista de su verdad en la conciencia (conocimiento científico) y lo meramente ideado, o inducido, o aprendido de otros, que quizá no pueden responder de sus afirmaciones (conocimiento común, precientífico); con la reserva para guardar siempre este límite entre ambas esferas del conocimiento, sin mezclarla ni tomar una por otra; así como para no temer, ora por presunción dogmática, ora por falta de convicción racional, la revisión continua, no ya de cuanto pensamos, sino aun de cuanto realmente sabemos, bien

para rectificar puntos subordinados que no invalidan la verdad fundamental de lo sabido, bien para determinar y profundizar sus infinitos pormenores, bien para saberlo mejor, hallando en nuevos aspectos motivos también nuevos para confirmarnos en ello más y más cada vez.

Quien está atento sólo a recibir del indagador los teoremas que sus investigaciones dan por fruto, sin curarse de pedir y discutir los fundamentos de su verdad, hasta formar de ello por sí propio concienzudo juicio, podrá opinar, presentir, suponer; podrá, a lo sumo, si sus afirmaciones descansan siquiera en pruebas generales más o menos remotas, adquirir *fe* racional en ellas, nunca propia y auténtica *convicción*. Será un órgano esencial para la comunicación de la Ciencia en sus últimos y más concretos resultados a la cultura y vida de todas las clases sociales; un propagador, nunca un científico; un bienhechor del sentido común, a cuya educación progresiva sirve; no de la inquisición y construcción de la verdad sistemática.

Pero si erramos al tomar con fácil precipitación por Ciencia cualquiera serie enlazada de pensamiento, ora ideal, ora empírica, confundiendo ligeramente las dos funciones que acabamos de distinguir, no sería más disculpable el prejuicio de desestimar el papel que en la difusión y como absorción de aquélla en el sentido y vida social ejercen tales órganos. La infinitud de la Ciencia hace imposible al sér infinito reconocerla toda; de aquí que el científico más experimentado lo es en sólo una esfera

particular de aquélla, más o menos amplia, y varia, según su genio, su esfuerzo y su cultura, viviendo en las restantes al amparo del conocimiento vulgar. Y si cabe presentir que en su día ningún hombre se verá, cual hoy tantos, desheredado de toda propia racional convicción; y que el germen del pensamiento libre, desenvuelto con mayor facilidad en grados superiores de la vida, merced al progreso de la doctrina, de los métodos, y aun de la misma civilización general, habrá de florecer en todo espíritu, poniéndolo en estado de orientarse por sí en aquellos primeros principios siquiera, que presiden a todas las esferas teóricas y prácticas, jamás dejará por eso de ser la obra de la Ciencia objeto de peculiar vocación, al par de las restantes a que se consagra nuestra actividad; ni de hallar siempre el sujeto límites a su alrededor por todas partes, si bien no afectan a la cualidad y valor, sino a la cantidad de lo por él sabido; límites que ha de suplir entregándose cada vez con más discreción, y con más confianza juntamente, al sano sentido común, como expresión irreflexiva, pero espontánea, al cabo, de la conciencia, y aun al sentido histórico de su tiempo, en cuanto no prevarica, reflejo del grado de cultura que la humanidad a la sazón alcanza.

II

Pero la Ciencia, como el todo de la verdad probada, es orden, organismo, sistema: donde cada parte, sólo en su debido lugar, en el todo y en sus

graduales relaciones con los demás, tiene su propia luz y puede ser convenientemente estudiada y conocida. Aun aquellas esferas, al parecer más distantes, como que pertenecen a objetos fundamentales diversos, la Psicología y la Historia Natural, la Política y la Mecánica, por ejemplo, mantienen entre sí tales relaciones, que, al contemplarlas, deja de causar maravilla la fácil confusión de unas con otras, en que, ora a sabiendas, ora sin darse cuenta de ello, suele todavía incurrir la frecuente parcialidad y precipitación de los especialistas científicos. Merced a este parentesco real de las ciencias todas entre sí, parentesco de cuya raíz originaria pretende renegar a las veces el mismo que en sus hechos lo afirma, se necesitan y ayudan mutuamente, hasta el punto de servir, v. gr., a menudo el estudio de un objeto para proyectar por analogía los lineamentos y cuestiones capitales del plan de otro, por demás heterogéneo.

Sólo quien cierra los ojos de todo propósito a la luz puede abrigar la torpe ilusión de construir una rama cualquiera de la Ciencia sin cuidarse de indagar su lugar de razón y sus relaciones esenciales en el todo. Y, sin embargo, y, a pesar, no digo de la estrechez de miras, sino de la radical esterilidad e impotencia que en sus frutos se advierte, ¡cuán favorecido y encomiado y seguido se ve todavía el prurito especialista! ¡Cuán frecuente es hallar indagadores meritísimos, que sueñan con formar la ciencia a que tan generosa devoción consagran con sólo amontonar datos aislados pertenecientes a su peculiar contenido, clasificándolos, a lo sumo, sin

base alguna racional y por analogías superficiales, sobre las que más tarde levantan hipótesis lucidas e ingeniosas, que brindan ciencia barata al primer advenedizo! Dejan éstos sueltos o cortados los hilos que en la trama de la realidad enlazan tales datos con otros inmediatamente afines e indispensables para su cabal inteligencia, y desdeñan al par la cuestión de su valor absoluto, que únicamente, con principios superiores a todo lo particular, cabe decidir; igualando de aquí lo máximo y lo mínimo, y atribuyendo desmedida importancia a lo que sólo en relación con otros términos pudiera quizás ofrecerla. ¿Qué más? La naturaleza de la Ciencia, y de toda ciencia, por tanto, sus cualidades y elementos, su plan, las condiciones que su formación exige en cuanto a su punto de partida, a su método, a los factores de su construcción..., ¿son por ventura para todo jurista, literato, filólogo, naturalista, economista, historiador, teólogo, matemático, otras tantas cuestiones imprescindibles, en las cuales ha de orientarse previamente con rigurosa exactitud, así, en general, como en aplicación a la especial esfera que cultiva?

Sea el que fuere el sentido que sobre la solución de estas cuestiones se profese, mal merece nombre de científico quien no se ha preparado severa y concienzudamente en su estudio, y ha descansado antes de darles satisfacción cumplida. El extraño fenómeno que suele alegarse de hombres eminentes en tal o cual ciencia, e incultos e ignorantes en las demás, se desvanece al punto, si de cerca lo miramos, mostrándonos que tales prodigios existen sólo para

la fantasía de quien toma por científico al hombre infatigable, que ha aprendido el contenido de muchos libros sin haber llegado a deletrear en el de su propio pensamiento, o que ha amontonado en su agobiada memoria hechos, imágenes, nombres, pormenores, cuyo catálogo mal hilado llenaría quizá toda una biblioteca. Diga la historia intelectual del mundo si es a espíritus de esta clase a quienes debe sus mejores y más fundamentales progresos.

Quien, poseído de una vocación leal y sincera hacia tan noble fin, y respetando las severas exigencias que su adecuada realización trae consigo, aspira a llenarlo hasta donde sus fuerzas alcancen, comienza, sin duda, por reconocer su limitación ante el horizonte infinito de lo cognoscible, y condensar su actividad en aquellas regiones a cuya exploración le solicitan sus íntimas tendencias: sabiendo que, aun de esta suerte, jamás agotará el contenido de la verdad más subordinada. Pero esa misma consideración de su finitud, no menos que el impulso irresistible del espíritu racional, lo llevan de consuno a discutir en primer término el problema entero del conocimiento (*Lógica y Doctrina general de la Ciencia*), cuyo eterno ideal ha de presidir constantemente sus ulteriores investigaciones; obligarlo después a indagar el supremo principio de la realidad, donde toda ella se funde y explica (*Metafísica*), y, por tanto, el que ha de ser peculiar asunto de su estudio; a recorrer, por último, el organismo en que esa misma realidad despliega ordenada y gradualmente su ilimitada variedad interior (*Enciclopedia*), y sin el cual le es imposible determinar

el concepto, la filiación, el lugar, el valor y las más imprescindibles relaciones de su objeto. Y sólo acompañado siempre de este sentido universal, que impide el apocamiento y creciente estrechez del espíritu, se estima capacitado para consagrarse a la esfera que en particular le interesa, y de la cual, ante todo, como de su carácter, plan, método y demás condiciones preliminares, procura formar claro y riguroso concepto.

Así entendida la especialidad, es sana y es fecunda, como que nace de tres elementos fundamentales: la infinitud de lo cognoscible, la finitud de nuestro sér y obrar, y la diversa vocación individual de los científicos. Sin esto, el especialismo será siempre, como es hoy, una enfermedad intelectual primero, total después, que corrompe el sentido de la Ciencia y con él la raíz de toda recta y firme convicción en la vida. Que un obrero, falto de principios, desheredado de toda cultura racional en su arte, y sin otra guía que su natural ingenio y ese tacto empírico que a fuerza de tanteos, errores y fracasos sin número da en todas las cosas el hábito, aspire, no ya a imitar por sí rutinariamente alguno de los artefactos a cuya construcción ha servido, sino a igualar en sus obras al más inteligente y ejercitado ingeniero, y aun a sobrepujarlo, con dificultad lo justificará ningún científico de nuestros días. ¡Y cuántos de ellos, no obstante, se aplican durante largos años a investigaciones experimentales, por ejemplo, fiados en ese mismo instinto rutinario, sin curarse de averiguar qué valor tenga la experiencia, ni cuáles sean siquiera

sus reglas principales! ¿Es acaso la Ciencia a sus ojos cosa tan baladí, que en ella pueda autorizarse lo que en las restantes obras humanas parece reprobado atrevimiento? El abogado que, al cabo de manejar muchos autos, nunca ha podido llegar a formarse idea del derecho; el curioso, que aprende muchos nombres, sucesos y fechas, sin preocuparse lo más mínimo de su trascendencia y utilidad, ni de las severas exigencias de la Historia; el empírico, que desprecia en su *práctica* toda investigación en la Patología y la Terapéutica; el colector de animales, o piedras, o plantas, cuyos nombres y caracteres retiene en la memoria e hilvana en un catálogo; el hombre pensador, que anota cuidadosamente sus reflexiones aisladas sobre cuanto observa en torno suyo, podrán en buen hora pasar plaza de jurisconsulto, de historiador, de médico, de naturalista, de filósofo: diga su propia conciencia si son o no dignos de tales nombres. Todos ellos no traen sino datos, materiales para la Ciencia; y aun éstos, recogidos las más veces sin discernimiento, por falta de criterio para estimarlos y elegirlos.

III

No habrá de seguro espíritu sincero a quien satisfaga en su interior, por más que de hecho lo practique, este olvido de las exigencias generales del conocimiento científico, cuando se trata de formar una parte cualquiera de él; ni menos el de las relativas al objeto, carácter, fuentes y demás ele-

mentos de esta misma parte; ni, en fin, el de la necesidad de acompañarse en toda especial indagación de la clara y ordenada presencia de cuantas esferas cardinales se dan en la realidad, y, por tanto, de la de su unidad esencial en el principio y fundamento. Tocante a cuyo último punto, permítase-nos advertir—siquiera sea incidentalmente—cómo los fáciles prejuicios en que a veces incurren los científicos particulares en cuanto al valor e importancia de la Metafísica, como ciencia primera, por muchos de ellos relegada a la condición de estéril ensueño, reconocen por causa la punible incuria con que descuidan inquirir su objeto y posibilidad, y, de consiguiente, su relación con los demás objetos de conocimiento y con la vida. A dónde lleva este descuido, si no le ataja el paso el miedo a lo desconocido, o a caer en contradicción con tales o cuales creencias religiosas, principalmente, o políticas, ante las que el sujeto hace enmudecer a la lógica, lo dicen, por ejemplo, el ateísmo y el materialismo contemporáneos, que a nadie aterran, sino a tales espíritus acobardados y medrosos; mientras que el sano de razón sabe que de ésta, y no del terror ni de la inconsecuencia, ha de esperar los únicos principios capaces de rectificarlos.

Si en vez de traer soluciones preconcebidas, cuya solidez jamás se ocupan de discutir concienzudamente (v. gr., la proscripción de cuanto no es fenomenal y sensible, ni puede, por consiguiente, ser reconocido por el sublimado método experimental), tuvieran los adversarios de la Metafísica mayor respeto por lo menos al dictamen del sentido

común, ¡cuán otras serían sus conclusiones! Pues ¿qué hombre sensato es capaz de contradecir que todo particular objeto, de cualquier género y grado que sea, es primeramente *objeto, cosa, algo*, con toda generalidad, en cuyo respecto no se distingue lo más mínimo de otro alguno, antes al contrario, tiene de común con todos ciertas cualidades, sin las que nada hay ni puede ser pensado? Así, por ejemplo, lo mismo de un sér natural que de un número, o de un fenómeno psíquico, o de un hecho social, cabe decir que *son algo real*, de una cierta *esencia* o naturaleza, que tienen *unidad, modo, relaciones, principios*, etc.: sin que exista término al cual podamos negar una sola de estas notas primordiales, que en cada esfera y clase de objetos se aplican de una manera peculiar, sin duda, pero siempre con un mismo sentido fundamental sobre esa diferente aplicación. El modo de ser de las plantas, como tales plantas, es otro que el del pensamiento, y sólo en su ciencia respectiva puede ser conocido; mas el puro modo de ser *en sí mismo*, absolutamente considerado, ¿qué dice? Las causas físicas obran de muy otra manera que las psicológicas, y son muy diversas la vida, la enfermedad, los remedios, el bien y el mal, las fuerzas, los productos en ambos órdenes; mas prescindiendo de esta diversidad, ¿qué conceptos totales debemos formarnos de dichos términos generalísimos?

Ahora bien: difícilmente podrá nadie desconocer cómo a ninguna ciencia de objeto particular es dado responder a estas cuestiones, que sólo en determinación y aplicación a dicho objeto estudia; y,

sin embargo, ¿quién pretenderá en sana lógica que sin formar esos conceptos, sin saber qué significa, por ejemplo, el de *causa*, en toda su plenitud, cabe entenderlo en sus aplicaciones a la Física, a la Economía, a la Patología, a la Historia de la humanidad? Ni se obscurecerá a hombre alguno que tales problemas preceden a todos en razón, como los primeros y fundamentales, no hallando en los demás, sean cuales fueren, sino puras combinaciones de aquéllos, de cuyo sentido penden siempre en definitiva instancia. No dudará, por último, que entre estos problemas existe un cierto orden y prioridad intrínseca, conforme a lo cual los más elementales son supuestos y exigidos para otros más complejos, y así sucesivamente.

Y si, según el uso recibido, llamamos a esos elementos *categorías*, ¿habrá ya alguien tan desatentado que ponga en duda la importancia de la Metafísica como *ciencia de las categorías*? No es ésta, en verdad, toda su cuestión; pero sí una de las más capitales que a ella pertenecen, y por cuyo medio puede fácilmente llegarse al cabal reconocimiento de su esfera. En lo cual, sólo al escéptico que niega la posibilidad de indagar con éxito el objeto y sentido de las categorías, y, por tanto, el de toda ciencia particular, imposible sin dicha indagación, de cuyo valor depende (ya que su contenido se resuelve por entero en un sistema de aplicaciones categóricas a su peculiar asunto), será lícita obstinación semejante.

De la idea misma de la Ciencia, como el todo del conocimiento cierto, nacen, pues, las exigencias

esenciales que someramente acabamos de indicar, y a las que debe sujetarse el propósito sano del investigador. Por prescindir tan a menudo de ellas, poniendo en la cantidad, y no en la cualidad del conocimiento la mira; descuidando hacerse cargo con toda precisión del ideal científico y sus leyes, como del concepto, lugar, relaciones, límites de la propia ciencia particular que cultivan, y ni aun siquiera del plan de sus cuestiones ni de los medios para resolverlas; cerrando, en suma, los ojos para no ver sino un objeto y esfera determinados, sin darse cuenta de la imposibilidad de entender parte alguna, así arrancada y divorciada del todo a que pertenece, son harto inferiores a lo que de su celo y genio debiera esperarse, los frutos de los especialistas, y tan poco halagüeño aún el estado de sus ciencias, que con no ser satisfactorio el de la Metafísica, se halla harto más en camino de acierto y sobre más sólidas bases cimentado.

IV

Pero la obra y función del conocimiento en la vida, con ser primera, no es única. De aquí no basta que nos hallemos bien preparados y orientados en la idea de la Ciencia y de las condiciones que su cultivo implica; necesitamos determinar nuestro ánimo y voluntad en toda conformidad con esta idea, dirigiéndonos a aquel fin con propio decidido impulso. Si esta voluntad pura de la Ciencia nos falta, si nuestra intención práctica como indagado-

res no corresponde a lo que de ella pensamos y sabemos, nuestra obra, torcida desde un principio, traducirá el vicio que padece, al cual, sin duda, no a su tipo ideal, igualarán sus frutos. Quien pone en la Ciencia sus ojos por hacerse amiga la prosperidad, o por ganar lisonjero renombre, o por entretener descreído sus ocios, o por sobrepujar a sus contrarios, o por servir a instituciones, escuelas y partidos, o por satisfacer una infantil curiosidad, o por consolarse de la adversa fortuna, o por recrear la fantasía en planes y construcciones arbitrarias, obtendrá, si a ello con decisión y arte se aplica, eso mismo que anhela: nunca verdad segura y firme, que no estaba en su intento, ni ha buscado. Todo el ansia febril del político, que se afana día y noche por improvisar principios y teorías con que se justifiquen soluciones preconcebidas o hechos consumados, poniendo en juego la rica intuición de su genio, que se complace ante la fantasmagoría disolvente de mil y mil mundos ideales, trazados sin el compás de la razón, será impotente para lograr el sazonado fruto que a cualquier espíritu sencillo, ajeno de dotes brillantes, pero paciente, severo, circunspecto, libre y dueño de sí, promete la verdad.

Es ésta objeto del pensamiento y condición primera de la vida; y en ambos respectos, absoluto y relativo, de valor esencial para el cumplimiento del destino humano. Quien así la considera y cultiva, *por ella misma*, como un deber a que le llaman estrechamente, ora en general su propia naturaleza, ora a la par y de una manera más especial y señalada su individual vocación, ése obedece en esta

esfera la ley moral de toda actividad y fin: la pureza, la abnegación, el desinterés; ése es capaz de aquel espíritu de sacrificio, sin el cual, ni la Ciencia, ni cosa alguna grande cabe que fructifique en el mundo. Pues si el bien, en sí mismo y con relación a nuestro sér, sólo bienes puede dar, no, ni bajo ningún aspecto, mal ni desgracia, la recia condición de los tiempos o el hábito del sujeto pervertido son parte muchas veces a poner su puntual cumplimiento en medio del dolor que la contrariedad engendra, y a costa, no ya de la vida, sino de cuanto puede hacérmola grata y aun tolerable. Luchar con tantos elementos como la ceguera o la maldad oponen a toda noble empresa, soportar la enemiga, el insulto, la calumnia, la ingratitud, la persecución en todas sus formas, estrellarse contra la terquedad que cierra los ojos a la nueva luz, y se ofende de ella, aun discretamente templada, es harto menos grave todavía que sentir desesperados cómo resbalan uno a uno en la indiferencia de las petrificadas muchedumbres nuestros más vigorosos y bien calculados esfuerzos: muchedumbres, por cierto, en que se apiñan a la par con las clases menos educadas, y quizá con mayor inercia que ellas, las que de cultas blasonan y llevan en mal hora el gobierno de la sociedad. Pero cuando al eco que esta contienda entre nuestro deber y nuestras ventajas exteriores levanta en la fantasía, responde el de otra que en lo más íntimo de nuestro sér libramos con nosotros mismos, con nuestra pereza, nuestros sentimientos, nuestros hábitos tradicionales, nuestras preocupaciones y hasta nuestras

creencias, cuyo angustioso holocausto puede bien, y con firme derecho, pedirnos la verdad, el ánimo enflaquecido se inclina a doblarse y rendirse y desoír la vocación que lo lleva a lo alto, blasfemando de Dios y de su conciencia y clamando que le libren de sí mismo y que su destino se le cumpla de balde, sin límites, libertad ni trabajo.

Para vencerlo todo, cuenta el sano de espíritu con fuerzas suficientes en lo arraigado de su convicción, en la serenidad y conformidad de sus sentimientos, en la pureza de los móviles y, sobre todo, en la asistencia divina, que con religiosa confianza espera, y de la que procura hacerse digno por la creciente edificación de sus obras. Cediendo a una exigencia de todo su sér, no intelectual tan sólo; interior y constante, no ocasional y externa; hija de su naturaleza esencial, no de las circunstancias; libre en la razón, no ligada al flujo y reflujo de los hechos; tomada, en suma, de por vida, no para pocos ni aun para muchos años, sabe oponer doquiera el bien al mal y guardar entero el valor que necesita para su santa y oscura empresa — quizá más santa cuanto más oscura.

Ver de hallar paz en medio de esta lucha, cierto que es cosa grave para el científico; pero que sólo pide firmeza en el ánimo y bondad en el propósito y en las obras. Harto más difícil es hallarla desertando de su puesto y ahogando en un refinado epicureísmo el secreto afán de la conciencia, que no puede ser indiferente a las aflicciones de la humanidad. Dos hombres lleva cada cual en sí mismo: el ideal y eterno, que con toda individual determina-

ción en él se ofrece, y al cual debe servir sin descanso; y el efectivo, mudable, histórico, doble producto de nuestra propia acción y de la del medio externo en que nos desarrollamos. Entre ambos necesita poner concordia quien al servicio de la Ciencia severamente se consagra.

Y esta concordia, para ser real y duradera, sólo modelando al segundo de esos dos hombres por el primero, sacrificando cuanto en aquél desdice de las absolutas exigencias que éste formula, sofocando todos los impulsos egoístas, rompiendo todos los vínculos impuros con que nos retienen los intereses subalternos de la vida, o los intereses primarios convertidos en subalternos por su perversión, puede constituirse y dominar la sorda lucha que en otro caso turba y divide la unidad de la conciencia. Este es el profundo sentido original del misticismo y el ascetismo religiosos, sentido viciado y estragado hoy siempre en la historia por la incultura de las sociedades, pero esencial para todas las grandes empresas humanas: que todas, en efecto, la religión como el arte estético, los fines económicos como los del Estado, han menester ese espíritu austero y de obligada devoción al bien, en que acabamos de poner la primera condición para la Ciencia.

Merced al carácter orgánico de la vida y a la consiguiente acción y reacción entre todos sus elementos, halla en ésta la recta indagación de la verdad su auxiliar más firme o su mayor enemigo. El hombre frívolo y disipado a quien seducen como al salvaje los irisados tornasoles con que pugna en

vano por embellecer su existencia, carcomida por el remordimiento y el hastío, ¿cómo podrá entregarse a la verdad, que ha de pedirle estrecha cuenta de todas sus magníficas vanidades? El culto a los ídolos que aun reverencia nuestro tiempo, ¿cómo ha de compadecerse con el suyo? El libertinaje del pensamiento, que desprecia el rigor y severidad de la indagación para no seguir otra norma que su veleidosa fantasía, ¿es, si no el hijo en un respecto, el padre en otro, del que reina en la vida exterior y en sus más delicadas relaciones?

Nunca más que hoy, en medio de la turbulenta fiebre que aqueja a nuestra sociedad, necesita el científico de este espíritu sano, sin el que ni le será dado hallar el reposo que el cultivo de su fin imperiosamente exige, ni podrá autorizar con su ejemplo la doctrina que aspira a infundir a su alrededor para que todo se mejore y prospere. La libertad racional de su pensamiento, la serenidad e igualdad de su ánimo, la pureza y austeridad de sus costumbres, la recta medida de su conducta en todas relaciones, arranquen de cuajo ese supuesto axioma del divorcio entre la teoría y la práctica, con que pretenden legitimar su corrupción los hombres y los tiempos descreídos.

1871.

PSICOLOGÍA COMPARADA

EL ALMA DE LOS ANIMALES

I

Desde los tiempos en que se discutía seriamente si la mujer o los individuos de otras razas que la nuestra eran seres racionales, hasta los presentes, en los cuales, filósofos y naturalistas, confirmando de común acuerdo los poéticos presentimientos de la fantasía de los pueblos antiguos, parecen inclinarse más y más cada día a reconocer la existencia de un alma, no ya en los animales superiores, sino hasta en los últimos grupos de la serie zoológica, y aun en las plantas (1), y en los astros y en el mun-

(1) Sobre la vida psíquica de los vegetales, pueden verse dos interesantes artículos de A. Boscowitz (*L'âme des plantes*) publicados en la *Revue germanique*, t. XII y XIII.—En ellos se da cuenta de fenómenos sumamente extraños de la vida de los vegetales, así como de los trabajos de Martins, Fechner, Unger, Percibal, Reichenbach, etc., etc. Ya antes Rudigero, Campanella, Redi, Koenig, etc., se habían preocupado de este asunto, que ha dado lugar al interesante libro de Darwin: *Las plantas carnívoras* (1873). V. el artículo (*Nuevas investigaciones sobre las plantas carnívoras*) del distinguido naturalista D. Salvador Calderón en la *Revista de la Sociedad de Profesores de Ciencias* (1876), donde se da cuenta de los trabajos de Hooker, Darwin y otros a este respecto.

do todo (1), admitiendo una penetración universal y recíproca del espíritu y la Naturaleza: ¡cuántas investigaciones, cuántos experimentos, cuántos progresos, cuántas hipótesis se han sucedido en la historia de la Humanidad! Desechada la presuntuosa teoría que, suponiendo patrimonio exclusivo del hombre la inteligencia, la sensibilidad y la propia impulsión para dirigirse en la vida, jamás acertó a explicar los más elementales fenómenos que se nos ofrecen diariamente en esta esfera, comienza a comprenderse el verdadero lugar, y, por tanto, el verdadero destino del sér que, resumiendo en sí como mundo abreviado (*micocosmos*) el orden psíquico y el físico, en sus respectivos grados superiores (el espíritu racional y el organismo corporal humano), mantiene, no obstante, y por esto mismo, un parentesco inmediato en ambos respectos con todos los tipos de la creación, como lo mantiene también con el Sér fundamental y absoluto, a cuya semejanza debe—valga la palabra—, cual providencia finita, promover y conservar en todas las esferas lo bueno y lo bello, lo útil y lo justo.

Al descender el hombre del trono soberbio, desde el que sólo hallaba en el mundo un grato espectáculo para la contemplación de su fantasía, un teatro para su actividad, o a lo más una suma de medios para satisfacer sus necesidades y hasta sus arbitrariedades y caprichos, no oyendo en las divinas

(1) Muchas veces, sin embargo, se toma el *alma* en estos casos en el sentido de los griegos, como el principio de la vida natural o física, no de la psíquica.

armonías de la Naturaleza sino un coro destinado a glorificar su imperio y soberanía; al comenzar de esta suerte a entrar en sí y en la conciencia de su dignidad, dejando de ver en ella un privilegio de la ciega fortuna, debían lógicamente crecer en importancia y desarrollarse con superior sentido, y al par de la Anatomía y la Fisiología comparadas, las indagaciones dirigidas a reconocer en su esencia y caracteres fundamentales el principio de la vida psíquica en el reino zoológico, y aun, en general, en todos los del universo.

Mas, a pesar de los trabajos especialmente acometidos con este fin desde el siglo XVIII, sobre todo en Francia y Alemania, la *Psicología comparada* dista harto de constituir todavía una verdadera ciencia. Para esto se requiere algo más que datos acumulados las más veces por la paciencia de los observadores y por la genial intuición de los poetas; datos que, si en algunos puntos ya abundan, en otros (v. gr., en lo relativo a los animales inferiores) son por demás escasos, y en ninguno de ellos, por su carácter fragmentario, y más bien anecdótico y curioso, pueden servir de base sólida a principios capaces de guiar su interpretación sistemática. No es otro el estado de los conocimientos actuales en esta esfera, por lo que respecta a su elemento analítico experimental, indispensable ciertamente allí donde sólo por la observación exterior-sensible nos es dado formar concepto de las actividades íntimas que revelan los fenómenos psíquicos, entendiendo éstos acertadamente, ordenándolos y clasificándolos por sus notas peculiares, descubriendo,

mediante la generalización, sus caracteres comunes, e induciendo, por último, las causas de donde provienen y los principios y leyes que los regulan.

A esta imperfección del elemento experimental en la Psicología comparada, se une la del otro elemento de que necesita para su completa formación, y que, guiando a aquél en sus investigaciones, las corrige y suple en sus extravíos, y les da base eterna y racional. El conocimiento deductivo y sintético, que impropriamente suele monopolizar el dictado de *filosófico*, bajo la preocupación de que la experiencia es ajena a la Filosofía y sólo de aplicación en las ciencias históricas y estadísticas, no se muestra en verdad muy desarrollado en la Psicología. Pues si la Filosofía novísima ha llegado a deducir la necesaria existencia de otros grados de vida espiritual que el de los seres racionales, no ha acertado aún a determinar su número ni los caracteres peculiares de cada uno, cuanto más su fundamento absoluto; antes bien, partiendo de la Psicología humana y apoyándose casi exclusivamente en ella, carece hasta del claro concepto del espíritu en sí mismo, confundiéndolo las más veces con el nuestro y atribuyéndole, por una generalización verdaderamente atrevida, no ya las facultades capitales de éste, sino aun las formas, leyes y límites de su manifestación. ¡Qué mucho, por otra parte, que así acontezca, cuando todavía no ha sido posible distinguir en la íntima constitución del sér racional lo que es en él esencial e inmutable, cualquiera que sea el medio cósmico donde realice su vida, y lo que pertenece tan sólo a la manera especial como

se produce subjetivamente en nuestro planeta, conforme a las condiciones, por ejemplo, del cuerpo humano-terreno! Y si no se quiere llegar a tanto, ¿qué se ha conseguido aún saber propiamente y con verdad sobre el alma de los niños (a pesar de los trabajos, en opuestas direcciones, de Fröebel, Kussmaul, Lœbisch y otros), y qué, sino un misterio, son todavía en la vida del espíritu la generación, el sueño, la locura, la embriaguez, el arrebato, la muerte?

Para llenar estos vacíos, confesados por todas las escuelas y por todos los hombres sinceros, y constituir una verdadera *Psicología general*, o como también se ha dicho, una *Pneumatología*, donde en primer término se establezca sobre bases seguras el concepto y esencia del espíritu, fundamental para todo espíritu particular de cualquier género y grado, determinando luego estos diversos órdenes en sus caracteres reales y distintivos, restan por hacer grandes esfuerzos todavía en ambas esferas, analítica y sintética, de esta ciencia, y grandes progresos en otras auxiliares, cuyo estado no permite aún utilizarlas hasta donde sería de desear.

No se destruyen de esta suerte, antes por demás aumentan, los merecimientos de aquellos escritores cuyos trabajos han ido despertando poco a poco la cuestión y ayudando a reconocer sus términos y exigencias. Precisamente por estas dificultades sorprende la delicada sagacidad con que Aristóteles excedió en sus observaciones respecto del alma de los animales a otros filósofos muy posteriores,

v. gr., a Descartes, que en su teoría de los animales-máquinas (antes expuesta por nuestro Gómez Pereira y combatida más tarde por Feijóo) llegó hasta afirmar «que no es menos absurdo suponer intención alguna a los actos del animal que a la caída de la piedra»; teoría acentuada hasta la crueldad (permitásenos esta palabra) por el ilustre Fichte (1) y que tan funesto influjo ha ejercido en la Psicología comparada. Con tales precedentes, no es extraño que el P. Bonjean formulase (2) la peregrina conclusión de que los fenómenos psíquicos que en los animales aparecen deben ser atribuídos al espíritu maligno (3), ni que viniese a reducirse cada vez más este estudio a relaciones meramente anecdóticas, propias sólo para entretener la curiosidad de los ociosos; sentido ajeno a todo verdadero carácter científico, y en el cual se hallan concebidos, no ya los trabajos de casi todos los predecesores de Buffon (4), sino aun en cierto modo los de este mismo elegante naturalista (5) y de sus sucesores,

(1) En su *Derecho natural* (alemán), compara los gemidos del animal al ruido de una puerta que gira sobre sus goznes.

(2) En sus *Amusements philosophiques par le langage des bêtes*, 1750.

(3) Imposible parece que tan grave y docto escritor como el padre Ceferino González, obispo de Córdoba, haya adoptado igual solución para el espiritismo, en su *Filosofía elemental*.

(4) Los más notables de estos trabajos son quizá los de Leibnitz en sus *Nouveaux essais*, reunidos por Bullier bajo el título de *Essai phil. sur l'âme des bêtes*, 1727; el trabajo de Condillac (*Traité des animaux*, 1755) es muy inferior a éste.

(5) *Discours sur la nature des animaux*, 1757, y toda su *Historia natural*, en que sigue la teoría cartesiana.

hasta tiempos muy recientes (1). Toca a este siglo, principalmente con Federico Cuvier y Flourens en Francia (2), con Scheitling, Benno Matthes, Fuchs, Gleisberg, y últimamente, y quizá más que todos, Carus, haber puesto la cuestión en sus verdaderos términos, trayéndola a la esfera propiamente científica.

(1) Por ejemplo: Reimarus, *Consideraciones sobre los instintos de los animales* (alemán), 1760; Bingley, *Biografía animal, o anécdotas de la vida, costumbres y economía de la creación animal* (inglés), 1780, etc.—V. el notable tratado sobre la *Racionalidad de los brutos*, del P. Feijóo. Excusado es citar sino como curiosidad el *Ente dilucidado*, del célebre P. Fuente de la Peña (1667), cuyas patrañas dan idea del estado de una cultura que podía sufrir tales dislates.

(2) Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux; résumé des observations de E. Cuvier*, 1841 (sobre el cual publicó (anónimo) L. Peisse un artículo crítico en la *Gazette médicale* en 1842) y *Psychologie comparée*, 1865; Scheitling, *Ensayo de una Psicología animal completa* (al.), 1840; Bory de Saint Vincent, *Sobre el instinto y las costumbres de los animales*; Benno Matthes, *Consideraciones sobre los animales vertebrados y su vida psíquica en relación con la del hombre* (al.), 1861; Fusch, *Vida intelectual de los animales* (al.), 1854; Gleisberg, *Instinto y voluntad libre, o vida psíquica de los animales y del hombre* (al.), 1861; Autenrieth, *El instinto y su fundamento*, etc. (al.), 1736; Rendu, *L'intelligence des bêtes*; Huber, *Sobre las abejas y las hormigas*; Reaumur, *Memorias para la historia de los insectos*; Fée, *Études phil. sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 1853; Carus, *Psicología comparada o Historia del alma en la serie zoológica* (al.), 1866; Wundt, *Lecciones sobre el alma del hombre y del animal* (al.), 1863; *Datos para la filosofía del alma* (al.); I. Herman Fichte, *Antropología* (al.); Debrou, *La vie*; Reclam, *El espíritu y el cuerpo en sus mutuas relaciones* (al.); J. Reynaud, *Terre et ciel*; Tissot, *Anthropologie*; Franklin, *Vida de los animales* (ingl.); Mégnault, *L'intelligence des animaux*; Comte, *Syst. de phil. positive*; Prisco, *Elementos de Fil. especulativa* (tr. esp.); P. Ceferino González, *Estudios sobre la Fil. de Santo Tomás*; Figuié, *Le lendemain de la mort*; Brehm, *Vie des animaux illustrée*; Virey, *Vie et*

Exponer más bien los resultados principales y mejor comprobados de estas indagaciones que los del propio pensamiento, es el fin de las siguientes líneas.

II

Tocante a la primera cuestión que al considerar en general el alma de los animales se ofrece desde luego, a saber: la de lo que pudiera llamarse su *característica*, a distinción de las restantes esferas del mundo espiritual, y ante todo de la humana, pueden señalarse algunos puntos de acuerdo entre las diversas escuelas psicológicas. Aun las más opuestas entre sí, convienen en que falta al animal *la razón*, entendiendo por tal la facultad de las ideas y siendo común sentir que no se eleva a concebir los principios superiores de la realidad y de la vida.

moeurs des animaux (tr. esp.); Lemoine, *L'habitude et l'instinct*; Joly, *L'instinct*; Houzeau, *Études sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme*; Schultze, *Psicol. animal* (al.); Javisch, *El alma animal* (al.); Laugel, *Science et philosophie*; Oken, *Tratado de Fil. de la Naturaleza* (al.); Büchner, *Ciencia y Naturaleza* (tr. fr.), y *Fuerza y Materia* (tr. esp.); Carus, *Naturaleza e Idea* (al.), y *Psyche, hist. del desarrollo del alma* (al.); Krause, *Biología* (al.), y *Antropología* (al.); Ahrens, *Cours de philosophie* (tr. esp.); Vogt, *Cuadros de la vida animal* (tr. fr.); T. E. Martin, *Phil. spiritualiste de la Nature*; Darwin, *Expresión de las emociones* (ing.); Heinrichs, *La vida en la Naturaleza* (al.); Toussenel, *Ornithologie passionnelle*; Michelet, *L'oiseau y L'insecte* (tr. esp. de ambas), etc., etc.—Véanse también los interesantes datos que en su artículo *Los brutos como engendadores del hombre* (*Revista de España*, 10 de marzo de 1872) ofrece el Sr. Huelin.

Büchner mismo confiesa (1), siguiendo en esto a Gleisberg, que si bien debe protestar contra la aserción de que todo hombre es racional, «buscaríamos seguramente en vano en el animal semejante sobre-elevación de las facultades intelectuales»; aserto que en este punto satisfaría, no ya los escrúpulos de Laugel o de Carus, sino los de Fichte (hijo) o los de Enrique Martin. Todos los datos, pues, que sirven de material al conocimiento filosófico pasan inadvertidos para la conciencia del animal: las propiedades de su misma naturaleza le son tan desconocidas como las de los restantes seres del mundo; los conceptos matemáticos, como los principios biológicos; la constitución esencial del universo físico, como la idea de Dios. Ningún sér ni cualidad percibe en lo que tienen de inmutable y permanente, sino tan sólo en aquellos estados individuales y sensibles, mediante cuya repetida observación llega a adquirir nociones empíricas, más o menos completas, pero suficientes para gobernarse en la vida según sus necesidades (2). El animal, dice

(1) *Ciencia y Naturaleza* (tr. fr.), t. II, 239. — En igual sentido se expresan Mayer, *Materialismo y espiritualismo* (al.), 1861, que une el materialismo con el punto de vista de Schopenhauer; Hegel (*Fil. de la Nat.*, tr. y comentario de Vera), etc., etc.

(2) Apenas se concibe cómo Fichte, hijo, pueda negar al animal (*Antropología* (al.), libro III, c. 3) tanto la *intencionalidad*, cuanto la *experiencia*. Respecto de la primera, sostiene que el animal obra con *finalidad inconscia*, volviendo a la poco razonable afirmación de Descartes y comparando su conducta con la acción de las fuerzas meramente naturales, que ignoran el fin que cumplen. El error de Fichte parece nacido de la confusión entre la finalidad *absoluta*, sólo propia del sér racional, y la individual relativa y sensible, sin la cual no obra, más o menos

Ahrens (1), no ve más que lo individual, lo particular en las cosas, lo que cae bajo los sentidos: él es quien realiza el verdadero ideal del sensualista. El alcance de aquéllos da la medida de sus conocimientos, como la satisfacción de sus apetitos es el único fin de su vida. Conoce y estima todos los *bienes* relativos que sirven a sus deseos, sin conocer el *bien* mismo; el que mejor sabe distinguir, por ejemplo, tal o cual planta ignora lo que es un vegetal, y el perro más fiel a su amo no tiene del hombre sino el concepto esencialmente variable y siempre interino en que abstrae y generaliza su entendimiento las notas comunes, tan sólo, a los determinados individuos que ha observado.

Tal es la esfera de la vida psíquica en todo el reino zoológico (2). Por consecuencia de esto, no falta al animal la conciencia de su individualidad y de sus relaciones inmediatas, conciencia que aun los más rudimentarios organismos muestran en la sensibilidad que despierta en ellos cualquiera excitación exterior y en la reacción que a ésta sigue: todo lo cual, si Carus lo compara (3) con los fenómenos de plantas como la *sensitiva* y la *dionea muscípua*

obscuramente, sér alguno espiritual.—Respecto de la experiencia, a la cual sustituye en el animal una mera y mecánica asociación de representaciones, en vano opone a los frecuentísimos hechos que todos conocemos (v. gr., la domesticación y la educación) el extraño reparo de que son *anécdotas sin críticas*.

(1) *Curso de Fil.*, lección segunda.

(2) Véase sobre esto a Krause, *Biología o Filosofía de la Historia* (al., parte II, segunda sección, segunda subdiv., c. II), y a Burdach, *Fisiología* (tr. fr.), V, parte cuarta, capítulo I.

(3) *Psicol. comp.*, IV, 2.

la (1), asimilándolos cuando más a los movimientos llamados *reflejos*, que aun en las organizaciones superiores se verifican sin intervención (así, al menos, en general se cree) del espíritu, sirve a otros para inducciones completamente contrarias, a saber: para admitir en el mundo vegetal un como instinto, un principio psíquico, un germen, por decirlo así, de vida interior.

Pero de lo que sí carece el animal, es de la conciencia que se ha llamado *absoluta*; esto es, del sentido con que el sér racional se recibe y abraza a sí propio y a la realidad toda y sus varias esferas, no en la individualidad de sus manifestaciones sensibles, sino en lo esencial, eterno e inmutable que las constituye. Así, no sólo le faltan, en lo respectivo al conocimiento, esas ideas, principios de razón o categorías, a que antes aludíamos (por ejemplo, Dios, la Naturaleza, el bien, la vida, la verdad, etcétera, etc.), sino que en su sensibilidad no hallan eco los llamados sentimientos ideales, inspirados por esta clase de objetos y que trascienden del limitado horizonte de sus necesidades relativas, transitorias, históricas; y su voluntad, en *cierta medida* libre, y, por tanto, responsable, como lo ha creído la humanidad en todos tiempos, se mueve, sin embargo, en la pura elección entre actos determinados y concretos, en virtud del estímulo predominante de sus relaciones inmediatas, y por la excitación del placer y el dolor sensibles. Así, el premio y el castigo, enteramente inaplicables a seres

(1) V. el interesante artículo del Sr. Calderón, antes citado.

incapaces de toda determinación propia, son los dos grandes resortes, quizás los únicos, de la educación de los animales por el hombre, y no ya de los superiores y menos distantes de nuestro reino, sino hasta de grupos tan inferiores como el de los insectos (1).

Pero, a fin de prevenir y rectificar algunos errores, procuramos fijar con mayor exactitud el sentido de las consideraciones precedentes, y para ello, basta que examinemos más de cerca la inteligencia del animal (su pensamiento y conocimiento), cuyo carácter puede fácilmente luego comprobar cualquiera en las restantes esferas de la vida psíquica de aquél.

Si la Lógica y la Psicología, y aun la más somera observación, muestran hasta la saciedad que no cabe formar experiencia, esto es, un todo enlazado de conocimientos individuales, ni siquiera una sola y aislada percepción de esta clase, por el único dato de la sensación; si es cosa, por fortuna, hoy completamente indiscutible (2) la imposibilidad de llegar a entender nuestras sensaciones y de construir sobre ellas algún conocimiento, cuando a la impresión material, producida en el órgano co-

(1) Taparelli, *Ensayo teórico de Derecho Natural*, nota 82, niega que los animales sean susceptibles de castigo propiamente dicho. En análogo sentido se expresan Tiberghien, en su *Ciencia del alma* (p. 171, 7.^a ed.) y el distinguido escritor católico Sr. Ortí y Lara, en su *Introducción al estudio del Derecho Natural*.

(2) Véase Sanz del Río, *Analítica*; Tiberghien, *Lógica*, y Kant mismo, *Crítica de la razón pura*, etc., etc.

rrespondiente y transmitida por el sistema nervioso a la fantasía (que viene a ser el sentido del espíritu), no se unen y aplican ciertos conceptos como los de sér, unidad, causa, fuerza, tiempo, límite, etc., etc.; si, de consiguiente, semejantes conceptos no entran en nosotros por los sentidos, ni siquiera pueden ser elaborados sobre los datos que éstos nos suministran, constituyendo, por el contrario, la primera condición irremisible para entender toda sensación, es decir, para transformarla, de pura impresión sensible y ciega, en conocimiento, ¿cómo el animal, que *no tiene ideas*, puede llegar a conocer cosa alguna individual tampoco?

Esta grave cuestión nace de la ambigüedad de la frase: *no tener ideas*. Las ideas o categorías que la Metafísica muestra como propiedades de toda cosa, y que rigen la vida de la Naturaleza misma, cuya actividad, según la acertada distinción de un filósofo, obra *sin intención* ni propósito, pero *no sin finalidad* (1), no pueden faltar en el espíritu, sea animal o no, y presiden a todos los actos de su conducta; pero el espíritu humano es el único *que se da de ellas cuenta*. El animal *las tiene* ciertamente, y las usa, viviendo siempre bajo su gobierno; la diferencia estriba en que *no lo sabe*, porque, privado de la reflexión racional, y sólo capaz de la

(1) No cabe distinguir aquí, por las condiciones de este trabajo, entre el verdadero *sentido teleológico* de la Naturaleza y el de las llamadas *causas finales*, contra el cual han protestado tantos naturalistas. En la época novísima, Lotze, Hæckel y Hartmann han estudiado e intentado resolver a su modo, especialmente, esta gravísima cuestión.

particular y relativa que aplica (más o menos) a los objetos sensibles que lo rodean, no atiende a ellas, no puede explicárselas, ni avivarlas en su conciencia, inaccesible a su interpretación. Por esto sería más exacto decir que lo que falta al animal es el poder de *reflexionar las ideas*, el *pensamiento puro*, según suele también llamarse; no el objeto de esta actividad, no las ideas en sí mismas.

Quizá podría entender alguien que de esta suerte se borra, como de una vez, toda distinción esencial entre el espíritu de los animales y el nuestro, y, con efecto, no ha faltado (1) quien crea vano buscar en las gentes groseras, o en tales o cuales razas humanas, o, por lo menos, en ciertos individuos de ellas, esa «luz divina» de la razón, que si siempre falta al animal, a veces también—dicen—al hombre. Y después de todo, se dirá: ¿es por ventura otro el estado del sentido común que el de esta misma irreflexiva y tácita aplicación de las ideas, sin hacer en ellas alto? Todos los hombres se valen en su vida, por ejemplo, del concepto de la *causalidad*: ¿cuántos son capaces de explicarlo?

En el espíritu algo atento y pensador, de seguro que no han de hallar eco tan precipitadas conclusiones. ¿Acaso es cierto que la irreflexión del hombre inculto, o en general del sentido común (el conocimiento pre-científico) respecto de las ideas, sea sólo diversa en *cantidad* y grado, y no en *cualidad*

(1) Büchner, entre otros.—Véanse su *Fuerza y Materia* y su *Ciencia y Naturaleza*.—Análogo es el sentido de Brodie, Draper, Duboys Reymond, etc.

y esencia, de la del animal? Este usa, hemos dicho, las ideas sin reparar en ellas, trayéndolas a su vida y a sus relaciones *sensibles* con los objetos que halla a su alrededor. Ahora bien: ¿ignora alguien que el hombre menos avezado a la reflexión científica y más degenerado o inculto formula a cada instante máximas y sentencias de un valor general y absoluto, que exceden los límites de toda experiencia posible? La verdad, Dios, el sentimiento, la vida humana, el derecho, la virtud, las instituciones y fines fundamentales de la sociedad sirven de asunto a esa continua reflexión de *todos* los hombres, aun los más distraídos e ignorantes, que engendra el sinnúmero de aforismos, más o menos profundos y exactos, con que se alimenta la tendencia insaciable del espíritu a dirigir su pensamiento a toda clase de objetos, ideales o empíricos, eternos o históricos, constituyendo esa especie de filosofía vulgar, a la cual el mismo salvaje no es ciertamente extraño. Y puesto que cupiese explicar todos los llamados adagios y refranes como máximas inducidas de la observación exterior sensible, todavía el carácter absoluto de la conclusión que en ellos se enuncia bastaría para abrir un abisino incomensurable, aun dentro de esta esfera experimental, entre el alma de los brutos y la del sér capaz de formularla: sér que, por limitada que su cultura se muestre, no puede vivir un momento sin principios en que fundar su conducta, para establecer los cuales necesita combinar (ordenada o confusamente) las intuiciones de su conciencia, los datos de sus sentidos, las ideas generales de su razón y hasta los presen-

timientos y representaciones de su fantasía. «Los pueblos más atrasados de la tierra se distinguen radical y fundamentalmente de las especies que más se les asemejan, aun allí donde viven grandes tribus de cuadrumanos al lado de otras de hombres salvajes, o, por el contrario, en contacto con hombres cultos y civilizados (1).» Se dice (2) que el niño, durante sus primeros años se halla en el grado, más ínfimo de la vida psíquica; y, sin embargo, el niño, desde que podemos someterlo a nuestra observación, manifiesta la conciencia de sí propio (3); el niño aprende a hablar, cosa vedada aun aquellos animales que llegan a imitar los sonidos de la voz humana (4), y atraviesa todos los grados de la vida hasta alcanzar, con la madurez de la reflexión racional, la plena posesión de su naturaleza y destino (5).

(1) Krause, ob. cit., p. 136, etc.

(2) Büchner, siguiendo a Kussmaul, *Investig. sobre la vida psíquica del recién nacido* (al.), 1859. Sobre este punto, V. Bouchitté, *De la spontanéité du développement sensible-intelligent dans les enfant nouveaux nés* (*Société des Sciences de Seine et Oise.*)

(3) Por ejemplo, siente dolor, placer, fatiga, hambre, saciedad, goce. V. Ahrens, *Curso de fil.*, II, 1. 6.^a

(4) Ciertó que el animal tiene su lenguaje propio; pero esto no se opone a su incapacidad para aprender *el del hombre*, por más que lleguen ciertas especies a retener una suma dada de palabras: pues lo característico del lenguaje está sólo en lo que el sonido *representa*, como signo de la vida psíquica, no en lo que es, como tal sonido. Por cierto que, sobre el lenguaje de los animales, deben citarse dos curiosos trabajos de Dupont de Nemours: *Les chansons du rossignol* y el *Dictionnaire de la langue des corbeaux*.

(5) «El mono, como el caballo, el perro, el ave, o el insecto,

III

Ahora bien; estas diferencias, generalmente reconocidas por las diversas escuelas filosóficas y naturalistas, ¿son esenciales, o puramente relativas y debidas a circunstancias exteriores?

Reinan en este punto ya mayores divergencias. Para unos, la distinción entre el alma del animal y la del hombre es sólo accidental, hallándose en aquélla como en germen todo cuanto en ésta desenvuelven luego la lenta elaboración del tiempo y las múltiples y bienhechoras influencias de la civilización, que introducen entre el alemán, el inglés o el norteamericano y el salvaje morador del Africa central una oposición quizá más pronunciada que la que pudiera señalarse entre éste y las especies superiores de los antropomorfos. Gleisberg, Reclam, Kussmaul, Büchner, Vogt, Haeckel, Schmidt, Wallace y tantos otros son de esta opinión, que parece recibir poderoso auxilio de las teorías de Darwin (1),

tampoco traspasa el círculo de la animalidad. Los que mayor inteligencia adquieren (sobre todo, merced a su trato con el hombre) llegan a formar juicios muy complejos y sagaces sobre relaciones sensibles; pero jamás ha podido señalarse en ellos la más mínima huella de pensamiento sobre objetos inteligibles, ideales o de razón» (Krause, ob. cit.)

(1) Presentadas en 1859 en su célebre libro *Del origen de las especies* (tr. fr.); y después en otros, como *De la variación de los animales y las plantas*, etc. Últimamente se ha pronunciado resueltamente el mismo Darwin, en su importante obra sobre el *Origen del hombre* (1871), en pro de la descendencia simiana de nuestra especie. No faltan, sin embargo, contradictores muy autorizados de estas opiniones: entre otros, Barrande, Aeby, Bischoff, Agassiz, Carus, Quatrefages, Virchow, etc.

según las cuales, las especies se metamorfosean en serie indefinida, merced a la acción de los medios exteriores y a las distintas necesidades que éstos engendran o hacen desaparecer, y que a la larga determinan nuevos hábitos, en cuya virtud han aparecido y van apareciendo gradualmente formas antes desconocidas, como otras tantas evoluciones del tipo primordial orgánico. A este mismo grupo de pensadores, que, si bien parecen reconocer a veces carácter esencial a las mencionadas diferencias entre el animal y el hombre en cuanto a su vida espiritual, las refieren a una diversidad permanente en la constitución material respectiva de uno y otro, podrían agregarse asimismo aquellos que, aun cuando admiten en el bruto como en nosotros la existencia de un principio psíquico propio y sustancial, hacen depender su diferente manifestación, no de este principio, sino de la desigualdad del organismo físico y de sus consiguientes necesidades (1).

Otros (2), por el contrario, pretenden que el grado representado por la vida psíquica del animal es fundamentalmente distinto de el de hombre. Aun estimando algunos (3) como puramente cuantitativa la diferencia entre ambos, la proclaman permanente e inmutable, sin conceder la posibilidad de que

(1) Tal era el sentir de Anaxágoras (Ritter, *Hist. de la Fil. antigua*, I, l. 3., c. VIII) y, en el fondo, de Condillac (*Traité des animaux*, II, 5) y, quizá, recientemente de Lotze en su *Microcosmos*.

(2) Por ejemplo, Ahrens, Carus, De Quatrefages, Debrou, Hegel y Vera, T. E. Martin, etc., etc.—San Agustín (v. Ritter, *Historia de la fil. crist.*, II, l. 6.) negaba ya que hubiera transición alguna del irracional al racional.

(3) I. H. Fichte, en su *Antrop.*, l. III, c. 3.

se transforme el irracional en racional, por más influencias que se supongan, haciendo consistir esta inmutabilidad, no en la diversidad de organización física, sino en la del principio espiritual que en uno y otro orden se manifiesta. El animal, según éstos, se halla encerrado en el círculo de hierro de su propio destino, del cual ni puede salir, ni lo necesita. «Nada falta al animal, como sér psíquico (1), de cuanto necesita para su peculiaridad característica; antes al contrario, debe ser tenido por tan perfecto *en su género* como el hombre mismo.»

Una conciliación entre ambas direcciones intenta en cierto modo la doctrina que, de un lado, considera como grados enteramente propios e imposibles de confundir el del espíritu animal y el humano; mientras que, de otro, reputando que el único momento definitivo, digámoslo así, de la vida universal lo constituye el de la racionalidad, ideal, por tanto, de todos los seres finitos, quiere que éstos sean llamados sin excepción alguna a realizar ese ideal, conquistándolo, no por virtud del trascurso del tiempo y las circunstancias exteriores y mediante esa perfectibilidad infinita (más exactamente, *indefinida*) que estiman ciertos naturalistas ingénita en todo sér finito de cualquier género y grado, sino atravesando la crisis de la muerte, transición necesaria en su sentir para cada nuevo y superior desenvolvimiento.—Tal es la antigua doctrina de la metempsícosis, renovada en nuestros días

(1) Fichte, ob. cit., l. III, c. 3, párr. 235.

por algunos pensadores, entre los cuales descuella, por su genialidad, Arturo Schopenhauer (1).

Sin decidir aquí sobre estas cuestiones, para las cuales, según antes hemos hecho notar, faltan aún datos de muchas clases, y faltarán, desgraciadamente, por largo tiempo, visto el estado rudimentario de la Psicología general, de la Biología y de la Filosofía de la naturaleza, nos limitaremos a resumir brevemente los últimos resultados a que en lo tocante a la relación y comparación entre el animal y el hombre han llegado algunos naturalistas y filósofos de suma celebridad e importancia.

Las premisas de que parten sus investigaciones son generalmente admitidas por todas las escuelas. Ninguna, por ejemplo, deja de confesar que el hombre reúne, así en su organismo material como en su vida anímica, la plenitud de cuantas cualidades y atributos a ambos órdenes pertenecen. La disposición, funciones, aspecto, proporciones, hasta las curvas de su cuerpo, ofrecen una superioridad incontestable; su espíritu concentra armoniosamente todos los rayos del mundo psíquico, desenvueltos en su apogeo y coronados por la razón. Así, Oken, Carus, I. Fichte, Krause, Ehrenberg, Ahrens, Perty, de Blainville, Steffens, I. Geoffroy, Saint-Hilaire conciben el cuerpo humano como el organismo su-

(1) *El mundo considerado como voluntad y representación* (al.); —1819—. También un malogrado escritor, a quien debe entre nosotros la Filosofía del Derecho muchas consideraciones importantes, el señor Alonso y Eguilaz, parece inclinarse a este sentido.— Véanse su *Teoría de la inmortalidad*, su *Catecismo de la Religión natural* y su *Derecho natural*.

perior donde se resumen todos los elementos distribuidos en el reino animal (sentido del cual en el fondo no se aparta ningún naturalista), la plena imagen de la Naturaleza toda, según ya presentían los antiguos en su teoría del *microcosmos*, conservada por los Padres de la Iglesia, mediante cuyo principio han llegado algunos de estos científicos a colocar al hombre en un nuevo reino, que llaman *hominal*, clasificando muchos de ellos después a los animales por el órgano y sistema que predomina en su cuerpo y lo caracteriza, de entre los varios que constituyen el nuestro. Añádase a esto la consideración genética del cuerpo humano, que, según los más de los modernos embriólogos (1), atraviesa, desde la célula elemental que le sirve de germen, tantas fases cuantos son los órdenes capitales del reino zoológico, hasta excederlos al llegar a su plena formación y desarrollo.

Trayendo a la cuestión presente ambos elementos, ha intentado Carus resolverla en su *Psicología comparada*. A sus ojos, entre el animal y el hombre hay siempre una diferencia incomensurable, que, por reducida que pueda parecer a veces, jamás se borra. «Es—dice—la cuadratura del círculo; sólo por aproximación cabe hallarla»: sentido que lo lleva también en otra ocasión a comparar esta diferencia con la que existe entre el sonido lleno y vibrante de la campana entera, y el mate y apagado

(1) Baer, Bischoff, Oken, Carus, Haeckel, Ecker, etc. — L. Agassiz, sin embargo, cree necesario limitar este paralelismo que Owen parece que llega a negar decididamente.

que produce cuando la más leve hendidura rompe la continuidad del metal. Proclama con Fichte (1) que ambos seres son de todo punto incomparables: ni nuestro esqueleto, en general, ni la configuración de nuestra cabeza, ni las funciones de nuestra vida corporal, ni la intuición y propia conciencia (*Selbstschau*) de nuestro espíritu (*Geist*), término supremo de la vida del alma (*Seele*), tienen nada de común con el cuerpo ni el alma de los animales.

Ahora bien; según Carus, así como el cuerpo humano atraviesa por todos los grados de la serie zoológica, que son para él meramente fases de su desarrollo, mientras que señalan en aquélla otros tantos círculos infranqueables, en donde permanece perdurablemente encerrada cada especie animal, de igual suerte acontece con el espíritu. Al primer momento de la psiquis elementalísima y más bien puramente potencial de la célula humana, corresponde el alma confusa y envuelta en sombras de los protorganismos y de los animales privados de sistema nervioso (2) concreto; a la vida inconsciente

(1) I. H. Fichte protesta en su *Antropología* contra la opinión general de que el hombre no se distingue del animal, sino porque sobre la base común a ambos (v. gr., el conocimiento sensible, etcétera) se añaden en el primero tales o cuales facultades más. «Nada en el animal es igual al hombre—dice—; nada poseen en común» (párr. 235); sentido enteramente opuesto a la conocida sentencia de Linneo (*mineralia crescunt, vegetabilia crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt*), que completó nuestro doctor Fabra, con aquella otra que establece en el discurso preliminar a su *Fil. de la legislación natural* (1838), en que también se decide en pro del reino hominal.

(2) La relación del grado de la vida psíquica con el del desarrollo del cerebro, y en general del sistema nervioso, ha comen-

aún del embrión, la de los oozoos superiores; a la del recién nacido, la de los moluscos inferiores y los anélidos; a la del infante en lactancia, la de los moluscos superiores, los articulados y los cefalozoos inferiores; a la del niño, conscio ya del mundo que lo rodea, la de los cefalozoos superiores; careciendo el último y supremo grado de correspondencia en la escala zoológica; pues la plena conciencia, que lo caracteriza, ni para Carus, como tampoco para Fichte, Burdach (1), Debrou (2), Laugel (3) y casi todos los espiritualistas franceses, ni menos para los positivistas (4), es el distintivo de toda vida psíquica, y ni aun siquiera del espíritu racional, sino la evolución superior a que éste llega,

zado a ponerse en duda. Así, nota, por ejemplo, Debrou (*La vie*, 3.^a parte, IV) que entre los moluscos e insectos, que carecen de cerebro y cuyo sistema nervioso es por demás rudimentario, se hallan especies (la araña, la hormiga, la abeja, etc., etc.) que superan en inteligencia a grandes vertebrados como el toro, el cerdo o el carnero. Además, animales en quienes hasta hoy no ha sido posible descubrir vestigio alguno, no ya de sistema, sino ni aun de masa nerviosa (v. gr., en los infusorios), se hallan lejos de carecer de vida psíquica. El mismo T. E. Martin (*Phil. spiritualiste de la nature*, II, c. 270, párr. 129) no se atreve a negarlo. Carus, sin embargo, proclama enérgicamente (*Psic. comp.*, IV) al sistema nervioso como condición irremisible de todo fenómeno espiritual. Otro tanto afirma Prisco, *Elementos de fil. especulativa* (tr. esp.), II, 199, párr. 15.

(1) *Fisiología*, t. V, parte 4.^a

(2) *La vie*, 2.^a parte.

(3) *Science et phil.; le problème de l'âme*, II.

(4) Bain, *Espíritu y cuerpo y Psicología* (tr. fr.); H. Spencer, *Principios de Psicología* (idem); Despine, *Psychol. naturelle*; Huxley, *Movimiento y conciencia* (tr. fr.); Carpenter, *Fistol. del espíritu* (idem); Wundt, *Psicol. fisiológica* (al.); Ribot, Luys, Duboys-Reymond, etc., etc.

ora—según unos—en todo hombre adulto, ora—según otros—sólo en el civilizado, único que en su sentir logra desprenderse un tanto de las cadenas de la animalidad.

IV

Enlázase a la cuestión precedente la relativa al destino del animal en el mundo. Esta cuestión, que abraza a su vez otras dos, a saber, la de la función que este sér, como todos, cumple en la tierra, y la de su suerte ulterior, ha sido hasta hoy tratada con escaso cuidado, y sin llegar en ella a acuerdo alguno que pueda señalarse con cierta confianza. Aun prescindiendo del primer problema, frecuentemente oscurecido por el antiguo sentido de las causas finales, y por la presunción del hombre, que acostumbra a considerarse como el último fin de la creación, refiriendo a su provecho la vida de todos los seres (1), si nos fijamos en lo tocante a la mortalidad e inmortalidad del alma animal, hallamos la misma confusión, apoyada aquí por la que aun reina en el

(1) Este es uno de los más graves errores que afean el bello libro de Bernardino de Saint-Pierre *Etudes de la Nature*, donde tan geniales intuiciones y presentimientos se encuentran a cada paso. Menos disculpa tienen todavía los modernos escolásticos que, como Taparelli (*Ensayo de Der. nat.*, n. XXVIII al libro I), sostienen «que el hombre no tiene deber alguno para con los animales». (!) Ya Tertuliano decía que Dios *mundum homini, non sibi fecit*; sentido que es también el de San Agustín, cuando afirma que lo racional es el fin de la creación toda (Ritter, ob. cit.). Entre nosotros, recientemente, el Sr. Ortí y Lara, en su *Introd. al estudio del Derecho natural*, se burla con más donaire que prudencia del *pretendido* derecho de los animales.

modo de concebir la inmortalidad con aplicación al hombre. Los que en general opinan que el espíritu es sólo la función superior del cuerpo, con cuya disolución ha de cesar por consiguiente, opinión que al parecer tanto dista de la que asigna al principio psíquico humano una persistencia individual después de la vida terrena, se hallan, no obstante, ¡caso extraño!, acordes casi siempre con los mantenedores de ésta, en lo relativo al alma de los animales: E. Martin y Büchner, Carus y Moleschott, Oken, Laugel, Vera, Franck, como en lo antiguo Platón, Aristóteles y San Agustín se inclinan a la misma solución, a saber: a la destrucción completa del animal por la muerte.

Cuán profunda brecha abre esta conformidad a la creencia en la inmortalidad del alma humana, no necesita decirse. Ciertamente, pues que el espíritu animal y el racional difieren entre sí, no habría lugar a temer que la afirmación de la mortalidad del primero trajese consigo la del segundo, si las pruebas hasta hoy alegadas en la Psicología y en la Metafísica no descansasen las más veces en atributos y cualidades que, suponiéndose constitutivos de la esencia misma del espíritu (la simplicidad, la espontaneidad, la individualidad, la responsabilidad, la frecuente desproporción entre el mérito y la recompensa en la vida terrena (1), etc., etc.), y no,

(1) Un distinguido astrónomo me escribía poco ha las siguientes graves consideraciones: «... para los animales no hay vida eterna, en que puedan esperar recompensa; y, sin embargo, padecen en ésta a veces horriblemente. No quiero hablar de las

pues, exclusivamente del espíritu humano, corresponden, por más que pueda ser diversa la medida, tanto a éste como al de los brutos. A los filósofos toca reflexionar sobre este trascendental problema.

La opinión quizá más notable que hallamos entre los que han planteado el problema de la inmortalidad del alma animal, es la de Carus (1), opinión tanto más digna de ser aquí transcrita, cuanto que recuerda las de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, y de otros pensadores modernos, menos explícitos en sus premisas y menos lógicos en sus consecuencias. El alma—vienen a decir—consta de dos elementos: uno, esencial, absoluto, que persiste invariablemente en todas sus vicisitudes y mudanzas; otro, accidental y relativo, que nace y muere con las influencias generales y particulares de la vida terrena que lo determinan. Las funciones superiores y fundamentales de la racionalidad sobreviven a la muerte; pero al pasar por esta inexorable transición, deja el hombre, con el despojo material de su cuerpo, la suma de sentimientos, pensamientos, aspiraciones,

dolencias físicas que pueden experimentar, ni aun de los malos tratamientos ni privaciones... de que a un pajarito saquen los ojos unos inocentes y futuros asesinos o que un pobre perro sufra durante quince días las consecuencias de las inspiraciones de un Brown Séquard o de un Claudio Bernard... Pero no es esto a lo que quiero referirme; intento hablar de los sufrimientos *morales* de las bestias. ¿Es o no verdad que, entre otras muchas cosas, sabemos que algunos perros han muerto de dolor sobre la sepultura de sus amos?... ¿El hombre capaz de estos sacrificios encontrará su galardón, y para el pobre animal será estéril su sufrimiento?... o no hay Providencia, o hay segunda vida para los animales».

(1) En su *Psyché* y en su *Psicología comparada*.

tendencias, relaciones, cuyo carácter enteramente individual no le estorbaría menos en su vida ulterior que la constitución material de su organismo físico: porque, lo mismo que ésta, son propios tan sólo para subsistir en aquella región bajo cuyas condiciones se han formado. El alma del hombre, que lleva en sus profundidades el sentido divino de lo absoluto, puede arrostrar la hora suprema y desprenderse de las relaciones subjetivas y sensibles; la del animal, a quien está perpetuamente cerrado el cielo de las ideas, parece toda entera en ella, porque nada tiene que salvar, y deja libre el puesto a otras nuevas y transitorias manifestaciones de la psiquis universal e infinita.

Y si alguien, justamente alarmado quizá, recibe con prevención la doctrina del ilustre antropólogo, recordando que para él (como para Burdach y otros pensadores principalmente afectos a la dirección schelliniana y hegeliana), el espíritu, más bien que un *sér* fundamental, sustantivo, independiente, hermano de la Naturaleza física, con la cual se une y compenetra para formar los diversos órdenes de seres particulares en el mundo, vienen a constituir una *función* del sér mismo, la suprema potencia del organismo real, y como la última evolución que corona la serie de la vida, desde el cuerpo celeste al hombre, dotado de la conciencia de sí propio y de la conciencia de la Divinidad; si los espíritus apegados a tradiciones que estiman como más consoladoras, repugnan, no tanto las conclusiones de Carus tocante al alma de los brutos (que creen no tener interés alguno en rechazar), cuanto las premisas en

que se apoyan y la trascendencia que indican, y vuelven los ojos a las escuelas que blasonan acérrimamente de más puro y ortodoxo espiritualismo, oigan la inapelable sentencia de uno de sus órganos más fieles y caracterizados:

«... La existencia del alma no es... anterior a la existencia individual y al primer desarrollo del cuerpo que debe animar... (1). De la simplicidad del alma tenemos derecho para concluir que ni puede nacer sino por creación, ni perecer sino por aniquilamiento... Resta saber si las almas de los animales... se aniquilan a la muerte de éstos, o si, privadas indudablemente (!) del recuerdo de la vida de donde salen, y adheridas (!) a algunos restos de materia orgánica, pueden comenzar otra vida en medio de nuevas condiciones. Sólo la primera de estas hipótesis nos parece aceptable... Por lo demás, esta es cuestión de pura curiosidad, sobre la cual no hay necesidad de tener solución cierta (!).— Bástenos saber que Dios no sólo no aniquilará, mas ni aun privará del sentimiento de la identidad personal y de la memoria de lo pasado a las almas humanas, toda vez que, para estas almas, dotadas de libertad moral, la ley del mérito y de la culpa no recibe su entero cumplimiento en esta vida; revelando también un destino ulterior en ellas su idea de la inmortalidad, su aspiración a lo infinito, todos los más nobles e imperecederos instintos de la na-

(1) El cuerpo material es el que aquí se designa como coetáneo del alma.

turalidad (1)». — Quien no se satisfaga con tales razones (2), que a lo menos nadie motejará de novedad peligrosa, será, ciertamente, descontentadizo!

Esta grave cuestión, en el estado presente de la Psicología, nos parece que permanecerá todavía durante algún tiempo en la sombra que envuelve a tantas otras de análogo carácter, como la de la relación del alma individual con la generación, ya sexual, ya fisípara y gemmípara, o con ciertos fenómenos teratológicos (niños de dos cabezas, etc.) y patológicos (locura, idiotismo, embriaguez, delirio, alucinación, arrebató, etc.), la del sueño y otros estados análogos (3), el desarrollo de la vida psíqui-

(1) Ellas recuerdan las aristocráticas conclusiones de Renan tocante a la inmortalidad (*Essais de morale et de critique*), que con razón acusa discretamente Caro (*L'idée de Dieu*, c. VI) de querer convertir al cielo en «una sucursal del Instituto». Por el contrario, el obispo Butler (citado por el Sr. Huelin en su mencionado artículo) parece haber sostenido la inmortalidad de los animales; ¡qué contraste con la teoría de la inmortalidad *facultativa* de M. Lambert, que, en su *Système du monde moral*, afirma que todo hombre tiene en su mano sobrevivir o no a su existencia terrena, según que desenvuelve en el bien o extingue en la perversidad el germen de su individualidad primitiva!

(2) Martin, *Phil. spirit. de la nat.*, II, c. 29. Este escritor ha tratado especialmente la cuestión de la inmortalidad del hombre, con arreglo a la más rigurosa ortodoxia cristiana, en su libro *La vie future selon la foi et la raison*. También Gratry, en su *Connaissance de l'âme*, lib. V.

(3) Comienza, y no más, a desenvolverse una literatura científica respecto a estos problemas, entre la cual pueden mencionarse los libros de Moreau, Friedreich, Vering, Pinel, Diez, Esquirol, Hartmann, Blumrøder, Ahrens, Hohlfeld, Taine, Herzen, Dankwardt, Despine, Maudsley, Geoffroy St. Hilaire, Devay, Hoffbauer, Lemoine, Per ty, etc., no menos que algunas publicaciones consagradas a la Psiquiatría (o Medicina psíquica), especialmente en sus aplicaciones al derecho.

ca en la serie de las diversas edades, desde la célula elemental al nacimiento y desde el nacimiento a la muerte, y muchas más, que, por no fatigar al lector, dejamos de mencionar en este ya desabrido catálogo.

1869.

FRAGMENTO

SOBRE CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

I

La clasificación de las ciencias, a juzgar por el dicho de los hombres más competentes, se halla todavía muy atrasada, ofreciendo un raro fenómeno. En efecto, cuando partimos de principios superiores para esta clasificación, llegamos a deducir ciencias, que no sólo no existen todavía, mas ni aun comienzan a sospecharse; mientras que, si se toma por base la actual constitución del organismo científico, tal como se encuentra, es imposible, o poco menos, hallar unidad en él. Ora un mero capítulo de ciencia lo hallamos formando ciencia aparte, ora sucede precisamente lo contrario, confundiéndose en una varias esferas sumamente heterogéneas, y otro tanto puede decirse del antagonismo en métodos, direcciones y demás, que las hace tan discordes unas de otras: hasta el punto de que, mientras la Lógica, por ejemplo, afirma que no se da ciencia completa sin la combinación del método *a priori* con el *a posteriori*, pregunte cualquiera qué piensan de esto los químicos, y, en general, todos los que juzgan que hay ciencias pura y exclusivamente experimentales.

Ahora bien, ¿qué punto de partida debería tomarse para una clasificación acertada?

Si la Ciencia es una, como dicen, no cabe negar que esta unidad, ante todo, sólo en la de su objeto puede fundarse y consistir. Pero la unidad del objeto de la Ciencia ¿será, conforme algunos piensan, un ideal inasequible? De hecho, a primera vista por lo menos, no parece tan fácil de hallar. Seguramente, nadie pondrá en duda que, aun atendiendo a lo primero y principal sobre que determinada-mente versa todo nuestro pensamiento y discurso, se nos ofrece más de uno, y también más de dos objetos. Dios, la Planta, el Animal, el Hombre, la Piedra, el Astro, el Espíritu, el Cuerpo, el Bien y el Mal, el Estado, el Arte, la Religión, etc., etc., y hasta la Ciencia misma, son otros tantos asuntos de que discurremos y hablamos. Podrán algunos, muchos (todos quizá) de ellos, tener o no una realidad propia y verdadera; podrán ser quimeras, ilusiones; pero lo que no tiene duda es que son *pensamientos*, puesto que, aun para discutirlos y negarlos, los *pensamos*: cosa que nadie ha puesto en tela de juicio. Es, pues, evidente que estos y otros muchos asuntos constituyen el fondo determinado de todo nuestro discurso (abstracción hecha de su verdad o error), y, por consiguiente, de toda nuestra ciencia, que no es (como cualquiera puede ver con sólo hojear un libro científico) sino la revisión ordenada de esto mismo que todos, sin excepción, comúnmente pensamos.

¿Qué se ha hecho, a todo esto, la supuesta unidad del objeto científico? Consideremos, primera-

mente, que ideamos los términos de esta variedad inagotable, o como *subsistentes en sí mismos* (seres, sustancias), v. gr., Dios, el Hombre, la Nación, el Sol, la Planta, o como cosas *de seres y en ellos* (propiedades, atributos, cualidades, esencias), verbigracia, la Bondad, el Color, la Belleza, la Religión, el Arte, cuyos objetos no son en su mera realidad, sino en los seres de que se dicen, ora en sí mismos, como la Bondad o la Belleza, ora en relación unos con otros, como el Color o la Religión, que sólo se dan en la unión de los cuerpos con la Naturaleza y su actividad lumínica, o en la de los seres racionales y finitos con Dios. Mas, pues toda propiedad se sostiene en uno o varios seres, constituyendo su esencia, a éstos vienen en último extremo a reducirse los diferentes objetos; pudiendo decirse con toda exactitud que los objetos son siempre seres, ora pensados en sí mismos y en la unidad de su naturaleza (v. gr., cuando hablamos del Hombre), ora en tal o cual determinada de sus propiedades (v. gr., cuando pensamos y discurremos sobre el Conocimiento).

II

Ya en esto se indica cierta unidad, pues sabemos que los objetos son los seres; pero todavía podemos adelantar quizá otro paso. Considerando con alguna atención esa pluralidad tan diversa, hallamos que sus infinitos términos pertenecen todos a ciertos órdenes en que se contienen y pueden clasifi-

carse. Así, por ejemplo, los Astros, los Minerales, las Plantas, los Cuerpos animales y humanos, decimos que son seres físicos, que pertenecen al reino de la Naturaleza, cuyos caracteres esenciales, muestran unos y otros, v. gr., materia, extensión, gravedad, color, temperatura, etc.; mientras que las almas de los Animales y los Hombres las referimos al mundo del Espíritu, presentando las cualidades características de este género (v. gr., conciencia, conocimiento, sentimiento, voluntad). Por último, si hay quien afirma que no hay sér físico alguno que no tenga su alma interior, y viceversa; si otros aseguran que existen cuerpos sin espíritu (v. gr., las piedras) y espíritus sin cuerpo (verbigracia, los ángeles), en lo que no cabe duda es en que ciertos seres parecen combinar, en la unidad de su naturaleza, cuerpo y espíritu a un tiempo, como acontece en el Animal y el Hombre. Según, pues, el uso diario del pensamiento en la vida, todos los seres que a nuestro alrededor hallamos los referimos a alguno de estos tres órdenes: la Naturaleza, el mundo del Espíritu, el de la composición y combinación de ambos en propios seres característicos, v. gr.: la Humanidad.

Como en esta clase de asuntos toda prevención y circunspección es poca, conviene recordar, aun a riesgo de pasar por importunos, que no se decide aquí si hay real y verdaderamente seres espirituales o es la espiritualidad una propiedad y función elevada de los cuerpos mismos, ni si existen cuerpos o son éstos una creación de la fantasía, ni, por tanto, si nosotros somos seres naturales o espiri-

tuales, o juntamente una y otra cosa; pues lo que es que somos *algo*, ninguno ciertamente lo duda, por lo menos de sí propio. Únicamente se trata de recoger los asuntos de que todos, sin distinción, hablamos, dejando en pie las cuestiones que respecto de su *valor objetivo* (como suele decirse) puedan suscitarse, y de hecho se han suscitado. Ahora bien; nadie negará que en esos tres órdenes se contienen todos nuestros determinados pensamientos tocante a seres particulares. Aun los genios, los ángeles, demonios, cielos, infiernos, monstruos, duendes y endriagos, o pertenecen a la categoría de los Espíritus, o a la de la Naturaleza, o a la de la combinación de un género con otro.

Un paso más todavía hacia la unidad podemos dar desde aquí. En primer lugar, los seres todos no se hallan, por decirlo así, hacinados en sus respectivas esferas, sino contenidos ordenadamente, de grado en grado, como el Individuo humano en la Familia, la Familia en la Comunidad local, la Localidad en la Nación, ésta en su Raza, la Raza en la Humanidad, según las leyes de subordinación de la especie al género. Y aun penetrando más íntimamente en estas relaciones, observamos que todos estos seres, así contenidos en sus géneros fundamentales, nos los pensamos (sea o no recto este pensar) sin relación entre sí, y en mera yuxtaposición y exterioridad recíproca. Antes, al contrario, decimos que la Naturaleza se abre al Espíritu, en los sentidos del Cuerpo (a lo menos), como el Espíritu se abre a la Naturaleza, mostrando e infundiendo en ella sus creaciones, mediante el Arte.

Bien mirado, todos los seres, cualesquiera que sean su género y grado, se necesitan y asisten mutuamente para desenvolver su esencia, como lo muestra, a más de los ejemplos anteriores, nuestra propia vida interna y psíquica, en la cual tanto influye (en bien y en mal) el medio físico que hallamos a nuestro alrededor. Ahora bien; a este compuesto orgánico de todos los seres que nos rodean, y aun de nosotros mismos con ellos, es a lo que llamamos *Mundo* y también *Universo*, como complexión ordenada de los géneros fundamentales particulares que forman el asunto de nuestro pensamiento.

III

Pero, ¿es el mundo lo único de que hablamos? Ciertamente no. Con razón o sin ella, todos los hombres hallan en el proceso de la conversación humana y en el de su propio pensamiento la idea de un Sér Supremo; muchos de ellos afirman que a esta idea corresponde una realidad adecuada; otros la consideran como pura ilusión de la fantasía, o como un bello ideal, o como una mera hipótesis. Pero todos, el teísta más fervoroso, lo mismo que el más acérrimo ateo; el místico más sentimental, al igual del materialista más declarado y prosaico, convienen, sin excepción, en que esta idea es uno de los objetos fundamentales sobre que viene tejiéndose la trama del discurso humano, no menos que en la necesidad consiguiente de examinarla con la más severa crítica, para ver si lleva o no en sí verdad objetiva: lo cual, hasta entonces, no es lícito a

un hombre circunspecto decidirlo de plano en la Ciencia.

Tenemos, pues, que nuestro pensamiento versa sobre estos dos términos: Dios y el Mundo, ora sea esta dirección esencial y legítima, ora fruto de preocupaciones tradicionales que deban desaparecer en su día. Notando en este punto que otro término, a más de estos dos, no lo hallamos, ni en nuestra Conciencia, ni en la cultura y comercio social, ni en los libros científicos; pues la misma relación entre ellos (relación que es también asunto de viva controversia, pero que, por esto mismo, lo es de pensamiento y discurso), como tocante a una propiedad que tanto de Dios como del Mundo se predica, entra de lleno en estos conceptos: aclarados los cuales, podrá únicamente saberse, y suponiendo su realidad, si tienen o no esta propiedad común, si son o no susceptibles de darse en relación.

En suma, y sin prejuzgar de modo alguno el resultado de una crítica circunspecta de estas cuestiones: al parecer, puede bien decirse que el problema fundamental del pensamiento humano consiste en saber si hay o no Dios y cómo es, si hay o no Mundo y cómo es también, en sí y en relación con Dios.

IV

Mas ¿qué hemos ganado con todo eso para la unidad del objeto del conocimiento? *Dios y Mundo* son *dos* conceptos, aun cuando bien mirado resultasen tener un mismo objeto, como afirma el llamado panteísmo; todos los sistemas filosóficos posi-

bles no evitan que el espíritu humano hable de estas dos ideas, como expresión, ora de dos realidades correspondientes, ora de dos relaciones o aspectos de una sola realidad; pero a lo menos siempre como de *dos* ideas. «Mas — podrá decirse — pues que el sentido común nos ofrece desde luego estos dos conceptos irreductibles, y sólo una indagación metafísica sumamente prolija podría en todo caso reducirlos a uno solo, resulta que por el camino que hasta ahora hemos venido siguiendo, apelando al simple testimonio de aquél, no hallamos la unidad del objeto científico, que, para la sana razón, aparece, pues, como una bella utopía.» Permítasenos notar que la consecuencia es enteramente ilógica. De que el sentido común afirme como dos ideas, y, por tanto, como dos objetos, el Sér Supremo y el Universo de los seres finitos, ¿se sigue acaso que no pueda darse, más aún, que no se dé, en esta misma esfera otra idea y supuesto de objeto que abrace igualmente a estas dos? También hallamos como conceptos irreductibles los de *cuerpo celeste y planta*, y, sin embargo, esto no quita que tanto uno como otro se incluyan en el concepto total *Naturaleza*.—Desde luego, no parece difícil admitir que el Sér Supremo y el Mundo son dos términos particulares (si se quiere, los dos particulares extremos) de la Realidad, o que a lo menos como tales los pensamos, como dos realidades; en cuyo caso aparecería este término *Realidad*, la Realidad, como un concepto comprensivo de aquellos dos, y comprensivo *definitivamente*, no habiendo cosa alguna que pensemos como no real, como fuera y otra

de la Realidad, pues nuestro mismo pensamiento lo tenemos como realidad también, y entra, por tanto, en ella; aunque a veces, y tomando esta voz, no en su absoluto sentido, sino en el de la Realidad toda, *excepto Yo*, la opongamos a nosotros y a nuestro pensamiento, como términos relativamente exteriores y aun contrarios: lo cual es de todo punto imposible en su primera e ilimitada acepción.

Tenemos, pues, este otro concepto, *la Realidad*, en el cual se incluyen los anteriores y todos en uno. Pero ¿qué es la realidad?

Fácil es comprender que esta pregunta parece pedir una definición por respuesta: y la definición es la declaración de un concepto mediante otro superior y en él, como cuando decimos: «la Estética es la Ciencia de la Belleza», donde, ante todo, determinamos que es *una* Ciencia en *la* Ciencia toda y su interior organismo. De aquí que las cosas sólo pueden definirse en cuanto tienen géneros superiores en que determinar respectivamente sus conceptos; de suerte que el último género, el género supremo, no es susceptible de definición.—Por esto carece de sentido preguntar qué es lo infinito, la unidad, la forma, etc., o, en fin, la Realidad misma, género máximo del que se predicen en principio y cabeza aquellas categorías igualmente primeras y totales; no cabiendo sino explicar estos términos, y traducirlos en alguna de sus capitales relaciones. A la pregunta, pues, «¿qué es la Realidad?», cabe responder sólo que *real* es todo aquello *que es* y en cuanto es, y la Realidad, por tanto, el todo de lo que es.—U otras explicaciones semejantes.

V

Considerando ahora más de cerca este asunto, vemos que la palabra *Realidad* indica (no sólo en su estructura y formación lingüística, sino en su mismo sentido usual) propiedad o cualidad, *la Realidad de las cosas*, que decimos, esto es: la propiedad de las cosas de ser tales y en sí (reales).— Donde se ofrecen dos observaciones no sin interés. Es la una que, pues esta propiedad es la primera y antecedente, es también la comunísima entre todas las cosas que, en cuanto reales, no difieren ciertamente lo más mínimo, sino sólo en la peculiar realidad en que se definen y caracterizan; no pues en que *son*, donde todas se muestran idénticas, sino en lo que son *determinadamente*. Expresa, por tanto, la Realidad una propiedad total y primera que a todo sér como tal alcanza, desde el Supremo al ínfimo, que en este respecto son de todo punto iguales ambos. Y, según esto, son en común todos los seres de una misma primera esencia y cualidad ante toda distinción particular y ulterior entre ellos.

La segunda observación que ocurre es la de que, siendo la Realidad una propiedad, cualidad, esencia (y esencia primera y fundamental) de las cosas, enlaza a éstas en una unidad indivisa y primordial también, que forma, pues, la primera base (supuesta siempre en nuestro pensamiento) para todo lo determinado que de ellas se diga. Es, pues, la realidad *una* propiedad. Ahora, esta propiedad se da seguramente como todas en un sér que *la es*, o del

cual se predica como suya; no pensando jamás propiedad alguna, sea la que fuere, nudamente como en sí y sin más, sino *siempre* en su sér y supuesto, en el que se sostiene: *sine ens, nulla essentia*.

Pero ¿cuál es este sér cuyo atributo es la realidad y esencia toda de las cosas, primera y comunísima, y sin el cual ésta se desvanece, y por tanto, el mismo concepto de *cosa* también? ¿La colección de los seres determinados? Evidentemente que no. *Una* propiedad pide *un* sér, y no puede pensarse sin esto. Cuando se dice, pues, que los conceptos *sér* y *esencia* tienen puro valor formal e intelectual sin trascendencia objetiva, desde luego se advierte que esto sólo cabe afirmarse si se afirma en general de *todos* nuestros conceptos; pues con la misma necesidad (por lo menos) pensamos y suponemos el Sér que cualquiera otra idea. Por tanto, y ateniéndonos meramente a la exigencia de nuestro pensamiento (aunque puede ser errado), si nuestros conceptos todos en general carecen de valor superior al de puros conceptos, esto mismo ha de acontecer con los de sér y esencia; si tienen realmente ese valor, lo han de tener éstos también.

Pensamos, pues, la Realidad como la esencia y propiedad del orden todo de las cosas, en cuanto tales; y como el orden dice relación y conexión entre miembros varios e interiores en un todo de unidad, que es su primera condición irremisible, pensamos la Realidad como la esencia de la unidad y todo de unidad que abraza y contiene en sí cuanto hay de particular y determinado: cuya unidad, no pudiendo pensarla, por más esfuerzos que hagamos,

como abstracta y en sí, se nos muestra como propiedad de sér, y por tanto de *un sér*, *el Sér mismo*, que decimos, como Principio y razón fundamental según esto de todas las cosas, sin excepción alguna.

VI

Aquí debemos notar todavía una relación importante, materia hasta hoy de interminable controversia, a saber: la relación de Dios, como Sér Supremo, con el Sér absoluto, o más bien (atendiendo al punto de vista que desde un principio venimos sosteniendo), de *nuestra idea* de Dios con la idea del Sér absolutamente pensado y supuesto. — ¿Podemos distinguir entre estas dos ideas? Sin duda, pues que hemos visto que las distinguimos. ¿Es esta distinción tal que concibamos a Dios (según concebimos, por ejemplo, a la Naturaleza) como *un Sér particular* contenido en el Sér absoluto, ni más ni menos que cualquiera de los otros seres del Universo, limitado, pues, por éstos y fundado en el Sér mismo como su Principio y Razón? Sea lo que quiera lo que se piense tocante al valor objetivo de nuestra idea de Dios, es lo cierto que todas estas notas y limitaciones son incompatibles con ella en el pensamiento. Repugna a la idea de Dios esta subordinación a la del Sér, que en este caso sería verdaderamente el único supremo, viniendo Dios a ser pensado como *un sér más*, particular y finito, al modo, v. gr., de la Humanidad o la Naturaleza. Nadie negará que esta cualidad de la *supremidad*, de la soberanía,

es de tal modo inherente a la idea de Dios, que sin ella esta idea es esencialmente contradictoria.

Para resolver esta cuestión, se ha considerado a Dios puramente como Sér Supremo, y al Sér absoluto, como una idea abstracta, formada por el entendimiento mediante una generalización de notas comunes. Pero ya hemos visto que esta hipótesis es incompatible con la idea de Sér y aun consigo misma, pues que ¿de dónde viene lo común, si es *real* y verdaderamente común, sino de la unidad?—Otro camino se ha tomado también, que es el de identificar a Dios con un sér cualquiera del Universo, por ejemplo, con el Espíritu; y así se ha dicho: «Dios es Espíritu.» Pero si Dios es *un* Espíritu, por grande y elevada que sea su categoría, es *uno de tantos* Espíritus, esto es, un sér particular también, sin posible relación, además, con la Naturaleza, a menos que no la supongamos hija y engendro del Espíritu, que es precisamente su mayor y más extremo contrario (1).

De suerte que, si pensamos a Dios como el Sér

(1) El sabio arzobispo de Cambray dice: «Dios es verdaderamente en sí mismo todo cuanto hay de *real y positivo* en los espíritus... en los cuerpos... en la esencia de todas las criaturas... Quitad todos los límites, suprimid todas las diferencias que reducen al Sér en especies, y os quedará la universalidad del Sér, y, por tanto, la perfección infinita del Sér *por sí mismo*.—De donde se sigue que, no pudiendo reducirse el Sér infinito a *especie* alguna, Dios no es más *espíritu* que cuerpo, ni *cuerpo* que espíritu; propiamente hablando no es ni lo uno ni lo otro; porque quien dice estas dos clases de substancias dice precisamente una diferencia del Sér, y, por consiguiente, un límite que jamás puede convenir al Sér universal.—¿Por qué, pues, se dice que Dios es *espíritu*? . Para enseñar a los hombres incultos que Dios

Supremo, no podemos menos de identificar las ideas de Dios y de Sér, so pena de negar entrambas. Y esto mismo que se dice del atributo de la soberanía, puede decirse de todos los que de Dios predicamos, v. gr., de la infinitud, absoluta seidad (como decían los escolásticos), causalidad, principalidad, etc., etc.

La distinción antes notada no se desvanece por esto. Con efecto, cuando pensamos el Sér absoluto, en toda razón de tal, consideramos al Sér *en sí mismo*, sin traer al caso ninguna distinción ni relación determinada. Mas cuando concebimos a Dios como Sér Supremo, y pues este atributo indica relación entre términos, uno de los cuales es superior al otro y con superioridad absoluta, evidentemente aquí el sujeto de esta propiedad es el Sér mismo; pero considerado ahora como es y existe en su unidad simple, fundamental e infinita, *sobre* la variedad compuesta de los seres finitos (el Mundo). Sin que necesitemos analizar en este punto la idea de la *superioridad*, y qué sentido entrañe, por tanto, para la presente relación del Sér con los seres, de Dios con el Universo.

es incorporal, que no es un Sér limitado por la naturaleza corpórea... que es inteligente... Pero, cuando Él envía a Moisés con tanta autoridad para pronunciar su nombre y declarar lo que es, Moisés no dice, «*El que es espíritu me envía*», sino «*El que es...*» «*Si Dios fuese Espíritu, nada podría sobre la Naturaleza...*» Fénelon, *Trat. de la Existencia y Atributos de Dios*, cap. 5.—Otro tanto dicen Mallebranche (*Investigación de la verdad*, lib. VIII, y *Diálogos sobre la Metafísica*, VIII), Nelis, obispo de Angers (*El Ciego de la Montaña*, diál. VI), etc., etc.

VII

Resumamos en una ojeada brevísima los resultados de toda la consideración precedente, para cerrarla y caminar con pie firme adelante.—La indefinida y confusa variedad de asuntos sobre que recae nuestro pensamiento no ha desaparecido; únicamente se ha definido y ordenado según los datos del sentido común, sola esfera a que hemos recurrido, y que nos ha mostrado cómo toda esa variedad se contiene gradualmente en ciertas ideas fundamentales, y éstas, a su vez, en la idea absoluta y total del Sér, que resulta, por tanto, en definitiva, como la clave fundamental de la construcción en la Ciencia. En esta idea, hallamos luego dadas la del Sér Supremo (Dios) y, como su relativamente *sub contraria*, la del compuesto universal de todos los seres finitos (el Mundo). Finalmente, en la idea del Mundo, pensamos las de la Naturaleza, el Espíritu y el orden combinado de ambos seres en grados diversos de combinación, como uno de los cuales (el superior quizá) nos aparece el de los Hombres; todas cuyas tres esferas las concebimos como otros tantos mundos a su vez, que abrazan en sus reinos, clases, familias, etc., una infinita variedad interior. Según lo cual, y supuesto que toda propiedad o esencia la pensamos siempre en el sér a quien la atribuimos, podemos concluir que tal es el plan de los conceptos fundamentales y primarios que constituyen la materia del pensamiento común en todo hombre, sin distinción de raza, tiempo, cul-

tura, opiniones científicas y demás: ideas, más allá de las cuales nada concebimos, y que todas se dan en nosotros, como en los restantes individuos y pueblos, sin que falte ni sobre jamás una sola.

Recordemos ahora, para terminar esta consideración, que no se trata de mostrar y verificar el valor objetivo de toda esta serie de pensamiento; sino pura y simplemente de reconocer si parece natural y espontánea de suyo, al recoger los datos y exigencias que, por respeto al objeto científico y su unidad, hallamos en nosotros. El teólogo más fervoroso, lo mismo que el ateo más empedernido; el espiritualista más rústico y sentimental, al igual del materialista más acérrimo y prosaico; el providencialista más exagerado, como el dualista más enemigo del gobierno de Dios sobre el mundo, todos, sin excepción, confiesan que de estas cosas se viene hablando y se habla en diversos sentidos: que constituyen el fondo de otros tantos pensamientos, los cuales, aun para negar que tengan verdad, necesitamos dar por formados en nosotros mismos. Sin examinar la idea de Dios (por ejemplo) y caracterizarla en lo que dice, ¿cómo podemos afirmar ni negar que a esta idea corresponde un objeto real, distinto del pensamiento mismo? Es, pues, evidente que el ateo se ve obligado, ni más ni menos que el teísta, a formar y determinar la idea de Dios, y aun a entenderse con aquél en sus mutuas controversias acerca de ella: controversias de las cuales luego ha de resultar, bien que hay Dios real y verdadero, bien que esta idea es una ilusión sin valor objetivo.

De igual suerte, el positivista y el materialista admiten la realidad de las manifestaciones psíquicas, e intentan formar de ellas propia ciencia, sea cualquiera la relación en que la conciben con la Fisiología, o aun con la Física general y la Energética: ni más ni menos que el idealista, aun cuando niegue la realidad del cuerpo y la Naturaleza, como sustancias diferentes e independientes del Espíritu, escribe de Fisiología, a su modo y según su sentido, que no le impide, por cierto, en ocasiones, prestar a la Ciencia servicios estimables.

VIII

Por si puede parecer que nos hemos desviado un tanto de la cuestión que motiva el presente escrito, recuérdese que nos preguntábamos cuál debía ser el punto de partida para la clasificación de las ciencias. A este fin, hemos procurado recoger y formular los datos del sentido común, hasta llegar a la unidad que él siempre supone en el asunto y aun en el nombre de la Ciencia. Ahora ya, alcanzado ese punto de partida y ordenando a tenor de él nuestras ideas de los diversos *objetos de nuestro pensamiento*, tal vez nos sea dado trazar el plan *ideal* de aquélla, cuyo valor en el todo y en sus miembros debe luego inquirir el filósofo: ya que si la Ciencia ha de satisfacer cumplidamente a lo que de ella exigimos, no puede menos de seguir el orden mismo de nuestro pensamiento, con delicada docilidad y flexibilidad, para ir discutiendo cada uno de sus *supuestos* asuntos y decidir luego su

realidad o su vanidad e ilusión. A cada uno de los problemas que nuestro pensamiento ofrece, ha de corresponder por necesidad una esfera en la Ciencia consagrada a su indagación y solución (sea ésta cual fuere), constituyendo la composición sistemática y total de dichos particulares, el organismo interior, la *Enciclopedia de la Ciencia*.—Permítanos ahora reconocer sumariamente las partes capitales que ésta pide.

Ante todo, y pues que el Sér en su absoluta unidad y existencia esencial, objetiva, es lo total y primero que pensamos, lo que va implícito y supuesto en cuanto discurremos, aquello de que pende en definitiva la verdad de toda cosa, es también el primer problema, el fundamental del conocimiento indagar la realidad del Sér, después de bien averiguado y sabido que verdaderamente lo pensamos; y habiendo ya visto que no concebimos esencia sin sér, ni sér sin esencia, por consiguiente (sér que no sea algo—*ens nudus*), tenga o no legitimidad este pensamiento, debe aquí reconocerse asimismo cuál y cómo sea la esencia del Sér, y, por tanto, la esencia primera de las cosas (de las cosas *como cosas*); examinando antes en nuestro pensamiento las exigencias y supuestos necesarios que acompañan a aquella idea, y si a ellos luego responden otras tantas propiedades reales del Sér en absoluto. Teniendo en cuenta que estas propiedades, y en nuestro pensamiento notas de razón, son las del Sér y todo sér; no, pues, la de este o aquel objeto determinado, a distinción de los restantes. Ejemplo de tales *categorías* (como suelen llamarse) son

la esencia, la forma, la unidad, la relación, etcétera, etc., todas las cuales deben tocar sin duda al Sér fundamental, pues que de toda cosa se dicen: no pensando ninguna a que no las atribuyamos necesariamente. Esta primera esfera en el sistema del conocimiento, y que por esto puede llamarse también ciencia primera en la Ciencia una y toda, o ciencia fundamental, ha recibido en la historia diferentes nombres, tales como los de Filosofía primera, Ontología y *Metafísica*, que es hoy el más comúnmente recibido. La *Metafísica* es, pues, la ciencia del Sér, de la realidad como una y total, de las primeras cosas, de los primeros principios.

Hemos hallado, después, que la idea de Dios como Sér Supremo es la primera en razón entre todas las de seres determinados. Saber cómo concebimos esta idea, qué sentido entraña para nosotros, qué atributos reconocemos en ella, y luego qué realidad tengan en el Sér mismo, constituye el asunto de la llamada *Teología racional*.

A la idea del Sér Supremo se opone, como su relativamente contraria (no *contradictoria*), la del Mundo o Universo. Saber qué entendemos por Mundo, o qué sea (si lo hay), es el objeto de la *Cosmología*.

Pero, examinados los conceptos Sér Supremo y Mundo, tenemos que indagar el de la relación entre ellos. A esta Ciencia, que se ha llamado *Teo-cosmología* y también *Cosmoteología*, se refieren los ensayos hasta hoy existentes de *Teodicea*, en que se expone la relación de Dios al Mundo, y de *Ciencia de la Religión*, en que se considera la inversa relación de éste a aquél.

En la idea del Mundo hemos hallado las de los géneros fundamentales finitos, cada una de las cuales pide especial atención, a saber :

1.º La idea del Espíritu y el orden espiritual: a la cual toca, así la del Espíritu, absolutamente hablando, como la del espíritu finito humano (individual y social) y las otras especies (el alma de los animales, por ejemplo). — De aquí la *Ciencia del Espíritu*, que se ha llamado también *Psicología general* y *Pneumatología*.

2.º La idea de la Naturaleza y el mundo físico, tanto en su primera esencial unidad y en sus propiedades generales, cuanto en la serie de sus reinos (el Astro y el Mineral, la Planta, el Cuerpo animal y el humano). — A esta idea corresponde la *Ciencia de la Naturaleza*, a que se han dado asimismo otros nombres (*Física general*, *Fisiología universal*, y aun el de *Cosmología* en estricto sentido).

3.º La idea del orden psicofísico y sus seres: a cuya esfera corresponden, por lo menos, los conceptos del Animal y el Hombre. La ciencia de este asunto, la cual pudiera llamarse *Psico-somatología*, no se halla aún formada, sino en uno de sus capítulos: la *Antropología*.

Y pues que, más allá de estas ideas y sus relaciones, no hallamos pensamiento de objeto alguno restante, a esto viene a reducirse (partiendo del sentido común y sin perjuicio de rectificarlo, si una indagación concienzuda mostrase su error) la *Enciclopedia de las ciencias fundamentales*.

IX

Mas desde luego puede advertirse que en cada una de estas ciencias se contienen, a su vez, otras muchas. Así, la Ontología o Metafísica considera, según hemos visto, las ideas de todas las propiedades del Sér, comunes luego, por tanto, a todos los seres; donde se nos ofrecen aquellas ideas, a que ya aludimos, y que, no refiriéndose en nuestro pensamiento a tal o cual sér, con exclusión de otros, sino a todos igualmente, indican ya en esto su carácter generalísimo. Tales son, por ejemplo, las de forma, cantidad, belleza, vida, principio, etc., que atribuimos a todos los seres y aun a sus propiedades: naciendo de aquí, como ciencias correspondientes, la *Matemática*, la *Estética*, la *Biología*, la *Filosofía*. Y siendo el objeto de la Teología y la Teocosmología Dios mismo como Sér Supremo respecto del Mundo, que le está unido, no obstante, en pura subordinación, puede decirse otro tanto de estas ciencias, que deben aplicar a su peculiar orden de relaciones todas aquellas propiedades del Sér.

Pero tocante a la Cosmología, no puede omitirse una consideración esencial. La Metafísica y la Teología contienen sólo ciencias de *propiedades*, no ciencias de *seres*. La razón es obvia. En la idea, a lo menos, no hay más que un Sér absoluto, no hay más que un Sér Supremo. Pero, aunque el Mundo es también único, ¡cuán diversas clases de seres hay en él! De aquí que la Cosmología encie-

rra una doble Enciclopedia; pues que, no sólo abraza las ciencias de las propiedades del Mundo y de cada uno de sus seres, si que también las de estos mismos. Así, v. gr., la Ciencia de la Naturaleza incluye las de las propiedades generales que resultan de la aplicación de las categorías a este género (v. gr., el tiempo, la vida e individualidad *naturales*, etc.); las de las propiedades peculiares, inherentes a él (v. gr., la materia, el espacio, la gravedad, la luz, el calor); y, además, las ciencias de los diversos seres y órdenes de seres que aquí hallamos (v. gr., los cuerpos celestes, las plantas, animales, hombres), cada uno de los cuales da lugar, a su vez, a nuevas ciencias, que nacen ya considerando especialmente al sér en tal o cual determinada relación (v. gr., a la tierra en su espacio y figura, a la planta en su vida, al cuerpo humano en su estructura), ya las especies subordinadas que bajo aquellos reinos se contienen (v. gr., los animales invertebrados, las razas humanas).

Tenemos, pues, que el organismo de la Ciencia comprende las siguientes especies de ciencias particulares:

- 1.º Ciencias de seres (*ontológicas*).
- 2.º Ciencias de propiedades (*categorías*).
- 3.º Ciencias de seres, según una o más de sus determinadas propiedades.

Todas las cuales se contienen en estas esferas fundamentales: la Metafísica, la Teología, la Psicología general, la Ciencia de la Naturaleza y la del reino de los seres psicofísicos en sus diversos grados.

X

Si proyectamos ahora una ojeada sobre el cuadro de las Ciencias que hoy ya existen, y procuramos referirlas a estas esferas, tendremos:

1.^a Esfera fundamental: *Metafísica*.—Ciencia del Sér absoluto y total, en la unidad de su esencia y en el organismo de sus propiedades, y como fundamento de los seres particulares en el Mundo.

En la Metafísica, como Ciencia del Sér, se contienen los primeros principios de las siguientes ciencias categóricas hoy ya reconocidas:

1. *Filosofía*.—Ciencia de la naturaleza de las cosas, o sea de sus principios, de lo que tienen todas de esencial y absoluto; merced a cuyo concepto, es, a su vez, la Metafísica, como ciencia particular, la primera esfera de la Filosofía (la Filosofía primera).

2. *Historia*.—Ciencia del desenvolvimiento de los seres en la serie de sus estados mudables y temporales, tanto en la unidad de su naturaleza, cuanto en cada una de sus propiedades.

3. *Ciencia filosófico-histórica*, que juzga, según principios, lo pasado, y señala lo que conforme a este juicio procede para lo venidero.

4. *Matemática*.—Ciencia de lo Infinito, como tal en sí y en su relación formal con lo finito, en sus límites (como cantidad).

5. *Estética* o *Kalología*.—Ciencia de la Belleza en todos los órdenes de la realidad.

6. *Biología*.—Ciencia general de la Vida, sus

leyes, esferas y elementos, así como del destino de todo sér en ella (*Teleología*).

7. *Ciencia de la Religión*, o de la relación universal de todos los seres con Dios, mediante el hombre, como sér racional.

8. *Diceología*.—Ciencia general del Derecho, como propiedad de todo sér en sus relaciones de vida con los seres personales y libres.

9. *Lógica*.—Ciencia del Conocer, como propiedad de relación de todo sér con los dotados de conciencia.

10. *Ciencia general del Arte*, como libre producción sistemática de la actividad de todo sér, mediante la de los seres racionales.

11. *Pedagogía*.—Ciencia de la Educación o desenvolvimiento, conservación y corrección de la actividad de todo sér, mediante la dirección de los racionales.

2.^a Esfera fundamental: *Teología*.—Ciencia de Dios, en cuanto Sér Supremo. Contiene las que resultan de aplicar aquí las categorías absolutas, de las cuales sólo algunas comienzan a estudiarse en esta relación, y son objeto de la *Estética* y la *Biología* divinas.

3.^a Esfera fundamental: *Cosmología*.—Ciencia del Mundo, como compuesto orgánico de todos los seres particulares finitos.—Contiene en su parte especial:

1. *Psicología general* o *Pneumatología*.—Ciencia del Espíritu y su orden universal en el Mundo, a cuya esfera corresponden entre las ciencias ya actualmente reconocidas, la *Psicología huma-*

na, la *Psicología animal* y la *comparada* entre ambos órdenes de sér; la *Ética* o ciencia de la Moralidad, etc.

2. *Física general*.—Ciencia de la Naturaleza y su orden cósmico, incluyendo ya hoy gran número de ciencias particulares constituidas. Tales son principalmente:

a) Como ciencias *categorías* o *de propiedad*: la *Geometría*, la *Morfología natural*, la *Fisiología*, la *Mecánica*, la *Física de los procesos*, llamada también *Energética* (a la cual pertenecen, como ramas especiales, la *Acústica*, la *Óptica*, la *Química general*, etc.) con sus interiores divisiones y composiciones.

b) Como ciencias *ontológicas* o *de sér*: la *Astronomía*, la *Geología* con la *Mineralogía*, la *Paleontología*, la *Botánica* y la *Zoología* y la *Antropología físicas* con sus divisiones y aplicaciones infinitamente diversas: v. gr., *Química mineral*, *orgánica*, etc. *Heliografía*, *Selenografía*, *Geografía*, *Geogenia*, etc.; *Cristalografía*, *Histología*, *Organografía*, *Fisiología*, *Teratología*, *Taxonomía* y *Descriptiva* aplicadas; *Patología*, *Higiene*, *Terapéutica*, *Tecnología*, etc., etc.

3. *Antropología*, en todo su sentido (como ciencia del hombre, en cuanto sér psico-físico), en la cual se reconocen ya hoy principalmente:

a) Como ciencias *categorías*: la *Filología* y la *Literatura*, la *Economía*, la *Enciclopedia jurídica* y *política*, la *Historia* y *Prehistoria de la Humanidad* y sus esferas de vida, etc.

b) Como ciencias *ontológicas*: la *Sociología* y la *Etnografía*.

.....

Por último, todas estas ciencias se relacionan entre sí íntimamente, como lo muestra, por ejemplo, la Filosofía, en la cual entran, según el propio carácter de esta esfera, todo ser y toda propiedad. Así, hay Filosofía de la *Naturaleza*, del *Derecho*, de la *Vida*, del *Arte*, etc., cada una de cuyas ramas forman a su vez parte de las ciencias totales de estos diversos objetos: ciencias en las que se distinguen, por tanto, una parte *filosófica*, otra *histórica*, y otra *compuesta*.

Tal es, en informe bosquejo, el cuadro de los principales órdenes, donde pueden tal vez clasificarse las diversas ciencias hoy constituídas, sin que pretendamos ofrecer un verdadero y acabado resumen, ni descender a pormenores que exceden de la índole de nuestro objeto.

1870-76.

APUNTES PARA UN PROGRAMA DE ELEMENTOS DE DOCTRINA DE LA CIENCIA

Los sumarios que siguen constituyen el plan de las conferencias libres que desde el curso de 1871 a 72 hasta el de 1874 a 75, ha venido dando el autor en la Universidad de Madrid ante un reducido auditorio, deseoso de darse cuenta, siquiera rudimentariamente, de los más importantes problemas de este orden del conocimiento. Comprenden sólo la que pudiera llamarse parte *general*, única explicada, y que consta de dos secciones: la primera, consagrada a exponer la *naturaleza* de la ciencia en su unidad total; la segunda, referente a las bases de su *clasificación* en ciencias particulares, siguiendo a esta última una breve idea de las más importantes clasificaciones conocidas.

En el plan del presente trabajo, debería venir después una parte *especial* o enciclopédica, donde se procurase establecer el propio concepto, esfera y condiciones de las principales ciencias constituídas hasta hoy, o cuya legitimidad por lo menos ha sido ya reconocida. Quizá más adelante pueda realizarse este trabajo, que, como el que precede a estas líneas, pretende contribuir a los progresos, no ciertamente de la ciencia, que pide muy otro linaje

de esfuerzos, sino de nuestra cultura general, extendiendo por todos sus ámbitos las más elementales ideas sobre la naturaleza e interior organismo del conocimiento. Si entonces algunos sinceros amigos de la educación nacional pudiesen llevar a cabo la publicación de una *Biblioteca* o *Enciclopedia* que, inspirada en un sentido homogéneo, pero abierto y libre, divulgase los primeros principios de las más fundamentales ciencias, se completaría en un todo el pensamiento que ha presidido al siguiente ensayo:

PLAN DEL PROGRAMA

INTRODUCCIÓN

Concepto, plan, relaciones y método
de la Doctrina de la ciencia

PARTE GENERAL

1.^a SUBDIVISIÓN.—La Ciencia en su unidad.

PARTE 1.^a—*La Ciencia*.

SECCIÓN 1.^a—El conocer, en general.

LIBRO I.—*El conocer*.

Concepto del conocer.

El pensar, y su relación al conocer.

Facultades del pensar.

Funciones y operaciones.

LIBRO II.—*Esferas del conocimiento.*

Conocimiento sensible.

Conocimiento ideal.

Conocimiento ideal-sensible.

SECCIÓN 2.^a—La Ciencia.LIBRO I.—*Concepto de la Ciencia.*

Explicación ulterior del conocer.

Concepto de la Ciencia.

LIBRO II.—*Elementos de la Ciencia.*

Fondo de la Ciencia.

La verdad.

La certeza.

El sistema de la Ciencia.

Propiedades de la Ciencia.

PARTE 2.^a—*Formación de la Ciencia por el hombre.*

PRELIMINAR.—Idea de la Ciencia humana.

Límites de la Ciencia finita.

El error.

SECCIÓN 1.^a—Heurística.LIBRO I.—*Sentido y plan de la indagación científica.*

Espíritu de la indagación.

Arquitectónica.

Orgánica.

LIBRO II.—*Metodología.*

El método en general.

El método analítico.

En general.

Sus funciones particulares.

SECCIÓN 2.^a—Didáctica.LIBRO I.—*Didáctica general.*

La Ciencia, como obra social humana.

Contenido de la exposición científica.

El lenguaje científico.

Formas de la exposición didáctica.

La definición.

LIBRO II.—*Didáctica especial.*

Leyes especiales de los diversos géneros didácticos.

Consideración especial de la enseñanza oral.

2.^a SUBDIVISIÓN.—Clasificación de la Ciencia.

INTRODUCCIÓN.—Idea y plan de este tratado.

PARTE 1.^a—*Principios.*

SECCIÓN 1.^a—Condiciones de la clasificación.

Concepto de la clasificación de la Ciencia.

Leyes reales de la clasificación.

Bases para la clasificación analítica.

Concepto de la ciencia particular.

Nomenclatura.

Ley total de la clasificación.

SECCIÓN 2.^a—Principio de la clasificación.

Procedimiento para indagar el principio.

El objeto inmediato, como principio de clasificación.

El objeto mediato.

Exigencia del objeto absoluto.

Relación del Sér a los seres.

Idea de Dios.

Resumen de la teoría de la clasificación.

PARTE 2.^a—*Clasificación de la Ciencia.*

Clasificación fundamental.

Enciclopedia de las Ciencias particulares.

Ciencias ontológicas y Ciencias categóricas.

Enciclopedia de las Ciencias metafísicas.

Ciencias de propiedades trascendentes.

Cuadro de los principales órdenes de Ciencias.

APÉNDICE A LA 2.^a SUBDIVISIÓN.—Historia de las principales clasificaciones.

Platón.

Aristóteles.

Los PP. de la Iglesia.

La Escolástica.

El Renacimiento.

Bacon.

Descartes.

Leibnitz.

Wolf (1).

(1) Hasta aquí solamente se explicó.

PROGRAMA

INTRODUCCIÓN

Motivo racional del presente estudio.—Concepto y nombres de la *Doctrina de la Ciencia*.—La Ciencia, como objeto de sí misma.—Esferas de esta relación: *Filosofía, Historia y Filosofía de la Historia de la Ciencia*.—Lugar de la primera (Doctrina de la Ciencia) en el sistema de la Filosofía.—Su relación con las Ciencias particulares.—Con la Lógica.—Su importancia.—Plan de sus partes.—Parte general.—Sus principales cuestiones.—La Ciencia en su unidad; clasificación de la Ciencia.—Parte especial, o Enciclopedia de las Ciencias particulares.—Fuente y método de la Doctrina de la Ciencia.—Punto de vista y sentido elemental de estas lecciones.—Sus límites cuantitativos y cualitativos.—Carácter consiguiente de sus resultados.

DOCTRINA GENERAL DE LA CIENCIA

PRIMERA SUBDIVISIÓN

LA CIENCIA EN SU UNIDAD

PARTE 1.^a—LA CIENCIA

Sección 1.^a—El Conocer, en general

LIBRO I.—EL CONOCER.

I

Concepto del conocer.

Razón de orden.—La Ciencia y su Doctrina dicen relación al conocer.—Necesidad de comenzar por el examen de este término.—Teoría general del conocer, según el análisis elemental de este concepto.—El conocer, considerado como propiedad de relación del que conoce con lo conocido.—Distinción entre esta y otras propiedades de relación también, en la unidad del espíritu.—Esencia del conocer: la conciencia del objeto como presente a nosotros.—Exigencias del conocer.—La verdad y la certeza.—Elementos del conocer.—El objeto y los objetos particulares.—El sujeto conocedor.—Unión de ambos términos.—Relación del conocer a las restantes propiedades y a la vida.

II

El pensar, y su relación al conocer.

El conocimiento, como estado y determinación de nuestra propiedad de conocer.—Formación del conocimiento por nosotros mismos, en cuanto activos en esta esfera.—El pensar, como la actividad intelectual o del conocer, órgano de esta formación.—Su concepto.—Su relación al conocer.—Su esfera.—Sus cualidades.—El pensar, como actividad natural y necesaria, a la vez que voluntaria y artística.—La libertad del pensamiento; su verdadero sentido.—El pensar, como permanente y mutable; como continuo y discreto; como objetivo y subjetivo; como directo y reflejo.

III

Facultades del pensar.

Determinación del pensar en facultades particulares.—Su concepto.—Su génesis.—Las facultades del pensar, como fuentes de conocimiento.—Su división.—Fuentes materiales.—Su concepto.—La razón y el sentido interior o fantasía.—Sus datos respectivos.—Su semejanza; su distinción.—Su irreductibilidad.—Fuentes formales o subjetivas.—Su concepto.—El entendimiento; su función.—La memoria; sus clases.—Fuentes mediatas o auxiliares.—Carácter del sentido corporal en la obra del conocimiento.—Unidad de la conciencia sobre este organismo de facultades y fuentes.

IV

Funciones y operaciones del pensar.

Determinaciones específicas de la actividad pensante.—Funciones y operaciones.—Consideración especial de las primeras.—Su concepto.—1.^a función: atender.—Atención total y parcial.—Persistencia de la atención.—2.^a función: percibir o notar.—Relación a la atención.—Claridad que exige. 3.^a función: determinar o construir.—Composición en ella de la atención y la percepción.—Su carácter inagotable.—Operaciones del pensar.—Su naturaleza, a distinción de las funciones.—1.^a operación: concebir o formar concepto.—Explicación de esta operación.—Sumaria división de sus productos.—Conceptos de sér, de propiedad y compuestos.—Conceptos individuales, comunes, ideales o absolutos, compuestos.—Conceptos de género y de especie.—2.^a operación: juzgar.—Idea del juicio y su relación al concepto.—Términos del juicio.—División principal de los juicios, según la cualidad, la cantidad y la relación.—3.^a operación: discurrir o raciocinar.—Concepto del raciocinio.—Su relación al juicio.—Sus elementos.—Sus principales clases.—Raciocinios de primer grado o de conclusión inmediata.—Raciocinios de grados ulteriores.—Silogismo.—Entimema.—Polisilogismo.—Sorites.—Composición de raciocinios en el razonamiento.—Relación de las operaciones todas en la unidad del concepto.

LIBRO II.—ESFERAS DEL CONOCIMIENTO.

I

Conocimiento sensible.

Diversas esferas del conocimiento.—Su clasificación.—Principios para ella.—Cooperación de todas las facultades, funciones y operaciones para formarlas.

Análisis del conocimiento sensible.—Sus nombres.—Sus datos.—Su fuente primordial.—Formación de la experiencia.—La impresión.—Proceso ulterior del espíritu sobre ella.—Aplicación de las diversas fuentes en este proceso.—Valor decisivo de los conceptos de razón.—Carácter mediato de las conclusiones a que da lugar el conocimiento sensible.—Esferas de la experiencia.—Esfera interna. Esfera externa.—Papel del sentido corporal.—La sensación y la percepción.—Experiencia inmediata y testimonio.—Experiencia interno-externa y externo-interna.—Función de la experiencia en la vida.

II

Conocimiento ideal.

Transición de la cuestión anterior a la presente.—Concepto del conocimiento ideal.—Diversos nombres bajo que ha sido designado.—Datos o base objetiva de esta esfera del conocimiento.—Su fuente.—Soluciones opuestas.—Formación de este conocimiento.—Su permanencia en nosotros.—Intui-

ciones ideales; su comparación con las empíricas.—Atención a estas intuiciones, para ordenarlas en un todo de principios.—Función de la Memoria ideal y del Entendimiento en esta composición.—Aplicación de unos conceptos a otros.—Conclusiones que resultan de este proceso.—Cooperación en él de todas las fuentes.—Distinción entre el conocimiento propiamente ideal y el absoluto.—Valor de esta esfera del conocimiento en sí misma y en su aplicación a la vida.

III

Conocimiento ideal-sensible.

Comparación del conocimiento ideal con el sensible.—Contraste entre la idea y la experiencia.—Semejanza entre ambas.—Carácter común de la razón y el sentido.—Infalibilidad de sus datos.—Coexistencia, universalidad y condicionalidad de una y otra esfera.—Combinación de estas fuentes en una tercera clase de conocimientos.—Sustantividad del conocimiento ideal-sensible.—Sus datos. Función de las fuentes materiales y de las formales en el proceso de su constitución.—Principios objetivo y subjetivo para la composición esencial de sus dos elementos.—Esferas particulares de esta composición.—El conocimiento ideal-sensible, en su relación a la vida.

Sección 2.^a—La Ciencia.

LIBRO I.—CONCEPTO DE LA CIENCIA.

I

Explicación ulterior del concepto del conocer.

Asunto de esta sección y su enlace con la precedente.

Razón de orden de nuestra cuestión actual en el todo de esta sección.—Recuerdo del concepto del conocer.—Explicación de sus términos.—La conciencia.—La presencia del objeto.—La verdad; su relación al conocimiento.—La certeza; su distinción y su unión con la verdad.—Criterio de la certeza. La unidad sistemática.—Certeza del conocimiento inmanente.—Valor universalmente admitido del conocimiento *Yo*.—Su infalibilidad originaria.—Certeza del conocimiento transitivo.—Exigencia del Principio absoluto para ella.—Cuestión de la posibilidad de conocer este Principio.

II

Concepto de la Ciencia.

Examen de nuestro estado común de conocimiento, según las exigencias del conocer mismo.—Aplicación de estas exigencias al objeto, al sujeto y a la relación del conocimiento de sentido común.—Aplicación a su génesis en la vida.—Los datos de la conciencia, como supuestos permanentes del sentido común.—Incertidumbre de éste.—Concepto propio de la Ciencia.—Error en considerarla

como un modo coordinado al sentido común en la unidad del conocer.—El conocer y la Ciencia; consiguiente unidad de ésta con el conocimiento común, en ella misma.—Permanencia del último en nosotros.—Distinción entre la Ciencia en sí, y en su producción temporal mediante la actividad del sujeto y del seno del mismo conocimiento común.—Comparación de éste con la Ciencia, en ambos respectos, según la cualidad y la cantidad.—Relación entre ambos.—Sus consecuencias.—El punto de partida.—Acción y reacción de una a otra esfera.

LIBRO II.—ELEMENTOS DE LA CIENCIA.

I

La verdad.

Determinación de los elementos de la Ciencia, según su concepto.—El fondo y la forma.—Su relación esencial.

Elemento del fondo o contenido de la Ciencia.—La verdad y la certeza.—Consideración especial de la primera.—Resumen del concepto de la verdad.—Relación de la verdad real a la llamada verdad lógica.—Relación de la verdad al conocimiento, según la extensión de ambos conceptos.—El error.—Caracteres de la verdad.—Distinción de ésta en inmanente y transitiva—total y parcial, teórica y práctica.—Posibilidad de la verdad.

II

La certeza.

Concepto de la certeza, a distinción de la verdad.—Su relación con ésta.—Caracteres de la certeza.—La evidencia y la convicción.—División de la certeza en inmediata y mediata, o discursiva; en total y parcial.—La opinión; la creencia; la duda.—Posibilidad de la certeza.—Criterio y método.—Criterios comunes.—Criterio real de la certeza en el conocimiento inmanente.—Criterio del conocimiento transitivo.—Su valor analítico y su valor trascendente.—Cuestión sobre el Principio de la Ciencia.—Límites de la Lógica en este punto por relación a la Metafísica como Ciencia del Principio.

III

El sistema de la Ciencia.

Sentido de la cuestión.—Relación de la forma al fondo en la Ciencia.—Concepto del sistema.—Sistema real y meramente intelectual o lógico.—Prejuicios comunes.—Elementos del sistema.—Unidad de la Ciencia.—Unidad subjetiva o del Sér que conoce.—Unidad objetiva.—Cuestión y diversas soluciones.—Unidad de la relación del conocimiento en la Ciencia.—Distinción o variedad interior de la Ciencia.—Su explicación en los términos y en la relación.—Composición de la unidad y la variedad en la Ciencia.—Relaciones que engendra.—Principio de cada Ciencia particular.—Exigencia del Prin-

cipio absoluto.—Sus condiciones.—Relación del sistema al plan en la Ciencia.

IV

Propiedades de la Ciencia.

Enlace de esta cuestión con las anteriores.—Las propiedades de la Ciencia, como supuestos irremisibles de su concepto, según el carácter de estas consideraciones.—Sustantividad o carácter absoluto de la Ciencia.—Totalidad o infinitud.—Rectificación de algunas preocupaciones contra estos atributos.—Imposibilidad de concebir la Ciencia sin ellos.—Belleza del organismo científico.—Su relación al sentimiento.—La Ciencia como un bien para la vida.—Su valor práctico.—Consiguiente relación a la voluntad.—Pureza y moralidad de la indagación científica.—La teoría y la práctica.—Ideal y experiencia.—Utopia y empirismo.

PARTE 2.^a—FORMACION DE LA CIENCIA POR EL HOMBRE

PRELIMINAR.—IDEA DE LA CIENCIA HUMANA.

I

Límites de la Ciencia finita.

Cuestiones capitales y plan de esta parte.—Distinción entre la Ciencia misma, en su absoluto concepto, y la Ciencia del sujeto finito.—La Ciencia no es un puro ideal inasequible.—Presencia de la

Ciencia en nuestro espíritu, y exigencia consiguiente a su determinación reflexiva.—Límites de la Ciencia en el sujeto.—Límite cuantitativo: la ignorancia; su concepto y su relación al saber efectivo.—Preocupación común contra la posibilidad del conocimiento absoluto por el sujeto finito.—Temporalidad de la Ciencia en su formación por éste.—Falibilidad: concepto del error.—Su esfera.—Su carácter relativo.—Carácter con que intervienen en la formación de la Ciencia los modos imperfectos de conocer.—Valor esencial de la ciencia del sujeto finito, sobre sus límites.—Cómo éstos no afectan al objeto ni a la cualidad del conocimiento.—La ciencia del sujeto, como una imagen finita, pero enteramente conforme con ella, de la Ciencia misma en sí.

II

El error.

Razón de orden de la cuestión presente.—Concepto del error.—Su relación con los límites del conocimiento para el sér finito.—Distinción y relación al par entre el error y la ignorancia.—Relación del error con los modos comunes del conocimiento.—El error y la duda.—Escepticismo.—El error y la Ciencia.—Valor de ésta, no obstante nuestra falibilidad.—El error no es necesario, sino meramente posible.—El error es siempre relativo. Consecuencias para el juicio de los sistemas filosóficos.—Carácter incompleto del eclecticismo.—Diversas clases de errores.—Fuentes o causas del error.—Medios de prevenir y rectificar nuestros

errores.—Catártica y terapéutica lógicas.—Trascendencia del error en la vida.

Sección 1.^a—Heurística.

LIBRO I.—SENTIDO Y PLAN DE LA INDAGACIÓN CIENTÍFICA.

I

Espíritu de la indagación.

Razón de orden.—Idea y plan de toda esta parte.—Su distinción en Heurística y Didáctica.—Cuestiones capitales de la primera.

Carácter y trascendencia del problema heurístico.—Su relación con el del concepto de la Ciencia.—Sentido cualitativo de la indagación.—La Ciencia y la instrucción.—Valor científico de las conclusiones doctrinales.—Dogmatismo escolástico.—Disposición del sujeto, respecto de la certeza que la Ciencia pide.—Reserva y circunspección para mantener el límite entre lo propiamente sabido y lo conocido precientíficamente.—La reflexión científica.—Sentido universal del indagador, en orden a la unidad orgánica de la Ciencia.—Particularismo especialista.—Fin y motivo de la indagación.—Pureza.—Valor teórico-práctico de la Ciencia.—Libertad del pensamiento científico, según su propia ley (y no más ni menos).—La vocación científica.—Condiciones generales de la vida que exige el cultivo de la Ciencia.

II

Plan de la Ciencia en sí misma (Arquitectónica).

Cuestión presente.—El plan, como momento de la indagación y de la exposición.—Concepto del plan.—Sus elementos: materia y forma.—Error en desconocer su relación interna y esencial.—Condiciones del plan, como sistema de cuestiones.—Unidad del objeto.—Relación del plan al concepto.—Valor objetivo del plan.—Su posibilidad antes de la indagación.—Distinción interior en cuestiones particulares.—Principios de la teoría de la división y clasificación.—Elementos y leyes de toda división real.—Clasificación (interior) de la Ciencia.—Clasificación (exterior) de toda Ciencia particular.—Composición de todo lo particular en la unidad del objeto.—Exigencias consiguientes del plan de la Ciencia y de toda la Ciencia determinada.—Sus partes capitales.—Parte general; parte especial; parte orgánica.—Orden racional de estas partes.—Prioridad de la unidad respecto de la interior distinción de su contenido.—Coordinación de los miembros de éste entre sí.—Subordinación gradual de éstos al todo.—Unidad orgánica que, en suma, debe mostrar todo plan.

III

Desarrollo del plan en la indagación (Orgánica).

Enlace de esta cuestión con la precedente.—El plan, como una serie de cuestiones, en la total cuestión del concepto.—Ejecución gradual del plan

de toda indagación científica, mediante el proceso inquisitivo.—Momentos o grados capitales de este proceso.—Posición del tema o cuestión.—Sus leyes principales.—Unidad temática.—Distinción de la cuestión en un organismo interior de cuestiones; precisión en la determinación de estos miembros.—Consideración del tema en el todo de sus relaciones exteriores (coordinadas, subcoordinadas, superiores y supremas).—Comienzo de la indagación; su verdadero concepto.—Principio del progreso desde lo simple y fácil a lo difícil y complejo; su rectificación.—Cuestión del punto de partida.—Transición permanente del conocimiento común al científico.—Condiciones del punto de partida en la Ciencia toda y en las ciencias particulares.—Prejuicios tocante a éstas últimas.—Prosecución de la indagación; determinación ulterior del objeto, según el sistema de las categorías.—Estado superior que al presente alcanza la Metafísica en este respecto por relación a las ciencias particulares.—Conclusión de la indagación.—Infinitud de la Ciencia, inagotable para el sér finito.—Número finito de cuestiones coordinadas que se contienen en cada cuestión determinada.—Infinitud de sus combinaciones y relaciones.—Ejemplo de la Combinatoria matemática.

LIBRO II.—METODOLOGÍA.

I

El método, en general.

Idea y razón de orden de la Metodología.—Plan de sus cuestiones.

Metodología general.—Concepto del método.—Su distinción con el plan.—Concepto amplio y estricto de aquél.—La reflexión sistemática.—Diferencia entre la Ciencia y el conocer común, en este respecto.—Relación general del método al pensar.—Relación con las fuentes de conocimiento.—Necesaria aplicación de todas éstas en toda dirección metódica.—La formación de la Ciencia como un sistema de operaciones legítimas.—Fundamento del método.—Su exigencia por nuestra finitud.—Esfera y límite del método.—Conocimiento superior y anterior a éste.—Relación del proceso metódico al punto de partida.—Unidad primordial de este proceso.—Sus bases objetiva y subjetiva.—Leyes metodológicas generales.—Ley material: fidelidad al objeto.—Ley formal de la unidad y continuidad.—Relación entre una y otra ley.—Distinción de dos funciones particulares en la unidad del método.—Análisis y síntesis.—Relación entre ambas.

II

El método analítico, en general.

Explicación ulterior del concepto del análisis.—Su confusión usual con el procedimiento empírico.—

Sus elementos: datos y funciones. Consideración especial de los primeros.—Concepto de la intuición.—Sus clases.—Intuiciones totales y empíricas. Inmanentes y transitivas.—Función total del método analítico: la reflexión inmediata.—Su concepto. Relación de la conciencia subjetiva a la conciencia misma del sér racional.—Fin de la reflexión analítica.—Universalidad del análisis.—Valor de sus resultados, en la esfera inmanente y en la transitiva. Sus límites.—Elementos subjetivos de la conciencia.—Necesaria admisión de formas precientíficas. Valor en esta esfera de los supuestos de razón.—Lugar del análisis en el orden temporal de la formación de la Ciencia.—Ley general del proceso analítico.

III

Funciones particulares del método analítico.

Distinción de dos esferas en el procedimiento analítico.—Esfera primera.—Análisis *absoluto*.—Sus datos.—Sus funciones.—Revisión de los datos inmanentes (análisis regresivo).—Valor *real* de sus resultados.—Análisis dialéctico o especulativo de las intuiciones trascendentes.—Valor del estudio lógico de las categorías.—Esfera segunda.—Análisis *empírico* (interior, exterior y compuesto).—Sus datos.—La intuición sensible.—La sensación.—La representación de la fantasía.—Funciones del análisis experimental.—Interpretación inmediata de los datos.—Observación.—Prejuicios sobre la observación esquemática.—Experimento.—Error en negar su posibilidad universal.—Generalización.—Su ca-

rácter inmediato; su necesidad. — Interpretación mediata o extensiva de los datos sensibles.—Sus modos.—Conclusiones por inferencia.—Inferencia directa o continua: inducción y analogía.—Inferencia indirecta o discontinua.—Concepto y valor de la hipótesis.—Conclusiones por deducción.—Relación del análisis empírico con el absoluto.—Necesidad y aplicación de la intuición *Yo*; de la idea previa y absoluta del objeto; y de las categorías, como supuestos de razón.

IV

El método sintético.

Insuficiencia del análisis para resolver toda la cuestión del conocimiento.—Recuerdo de sus límites.—Concepto del procedimiento sintético o constructivo.—Error en considerarlo como procedimiento meramente didáctico, no heurístico.—Su carácter mediato.—Su universalidad.—Errores que lo limitan sólo a determinadas esferas del conocimiento.—Relación al análisis.—Recíproca necesidad de ambos.—Relaciones fundamentales del todo al contenido, como datos del proceso constructivo.—Diversos modos de estas relaciones: principio y consecuencia; causa y efecto; ley y fenómeno.—Funciones de la síntesis.—La deducción y la demostración.—Momentos de ésta; comparación; verificación y conclusión.—Valor de sus resultados.—Esferas directa e indirecta de este procedimiento.—Ejemplos de la segunda.—Reglas de la síntesis.

Relación de ambos métodos, analítico y sintético, al plan de la Ciencia y de toda ciencia.—Plan metodológico o subjetivo.—Partes analítica y sintética de la Ciencia.

Sección segunda.—Didáctica.

LIBRO I.—DIDÁCTICA GENERAL.

I

La Ciencia, como obra social humana.

La sociedad, como sujeto de conocimiento.—Su diferencia en este respecto del individuo.—Formación del conocimiento social.—El lenguaje, órgano esencial para ella.—El conocimiento común y el científico en la sociedad.—La sociedad científica.—Organismo de sus funciones e instituciones capitales.—La biblioteca.—Su concepto y fin.—La enseñanza; carácter y misión de sus dos formas, oral y escrita.—La academia.—Su naturaleza.—Doble desempeño de estas funciones por medio de la sociedad científica toda y de instituciones particulares en ella juntamente. Relación de éstas a aquélla.—Comparación de las funciones sociales científicas con las individuales.—Relación de la Ciencia de la sociedad a la del individuo.—Horizonte histórico de éste.—Acción y reacción entre ambas esferas.—Auxilio de la primera a la segunda.—Impedimentos y medios de vencerlos.—Los partidos en la Ciencia.—Su fundamento real.—Sentido imperfecto hasta hoy de las escuelas y co-

munionen científicas.—Conversión de su exclusivismo negativo en una cooperación consciente y positiva de todas las direcciones reales del pensamiento a la obra universal de la Ciencia.

II

Contenido de la exposición científica.

Concepto de la Didáctica.—Su relación con la Heurística.—Unidad esencial de ambas funciones, aun en el mismo individuo.—Plan de esta parte.

Cuestión actual.—La Ciencia, recibida en el sujeto, como asunto de la exposición didáctica.—Leyes de ésta, por respecto a su fondo.—Leyes absolutas.—Plan de la exposición de la Ciencia y toda ciencia.—Leyes de la introducción; concepto de ésta y su relación con la Doctrina de la Ciencia.—Cuestiones que abraza.—Concepto.—Clasificación y relaciones.—Utilidad.—Punto de vista.—Plan didáctico; su comparación con el heurístico.—Fuente y método.—Historia externa.—Leyes de la exposición de la Ciencia, en su contenido.—Elementos necesarios y potestativos; su relación.—Ley de unidad; su desenvolvimiento; continuidad de la exposición en sí misma.—Ley de distinción interior; división y clasificación de los términos interiores de cada cuestión.—Ley de composición orgánica; enlace de los términos entre sí y con el todo.

III

El lenguaje científico.

El lenguaje, como medio exterior sensible para la exposición y comunicación de la Ciencia.—Recurso del concepto del lenguaje.—Lenguaje común y científico:—Formas de éste.—Personal o inmediato.—Sus modos: fonético y mímico; composición de éstos entre sí.—Lenguaje impersonal o mediato.—Sus especies: permanente (v. gr., escritura ideográfica y vulgar) y mudable (señales mecánicas, v. g., telegráficas).—Relación del lenguaje inmediato al mediato.—Conversión de uno en otro.—Bibliotecas.—Aspiraciones a una lengua universal científica.—Ensayos para satisfacer estas aspiraciones, ora tomados de las lenguas históricas, ora de una nuevamente formada.—Ejemplos de lenguajes técnicos: notación musical y matemática.—Condiciones del lenguaje científico.—Leyes léxicas.—Formación de palabras.—Neologismo.—Leyes gramaticales; relación con el proceso lógico del pensamiento.—Distinción entre la palabra técnica y la común.—Carácter técnico exterior.—Cómo se incorporan las palabras técnicas al lenguaje usual, y viceversa.—Carácter técnico interno.—Unidad y persistencia de sentido.—El tecnicismo en los giros sintáxicos.—Leyes literarias del lenguaje científico.—Relación de la Doctrina de la Ciencia con la Filología y con la Ciencia de la Literatura.

IV

Formas de la exposición didáctica.

Carácter de toda exposición científica.—Vicios del dogmatismo.—Momentos capitales del proceso didáctico.—1.º tesis o cuestión.—Reglas para proponerla.—Sus formas.—Teorema y problema.—2.º momento: discusión didáctica; su relación con la heurística.—Teoría de la prueba.—Concepto de ésta.—Sus clases; según su contenido.—Pruebas racionales, o por principios.—Su valor.—Sus especies.—Principios analíticos y sintéticos.—Teoremas auxiliares y lemas.—Axioma y postulado.—Hipótesis.—Pruebas experimentales, o de hecho.—Su valor; preocupación empírica.—Sus especies.—Experiencia inmediata.—Testimonio; sus formas.—Pruebas empírico-racionales.—Clases de pruebas, según el método.—Prueba intuitiva, inductiva, analógica y de ejemplo; prueba deductiva.—Reglas para la elección de las pruebas.—3.º momento: solución de la cuestión.—Sus elementos.—Declaración, o conclusión.—Confirmación, o demostración (referencia de la conclusión a las pruebas).—Concepto de la argumentación.—Sus formas.—Confirmativa y confutativa; directa e indirecta (*ad absurdum*, *ad hominem*, *contraproducentem*, *per exhaustio-nem*, etc.); monóloga y dialogada.—Falacia, o argumentación viciosa.—Sus clases.—Explicación final de la solución.—Desarrollo [central] y lateral. Escolios.

V

La definición.

Enlace de esta cuestión con las anteriores.—Idea de la definición.—Su relación con la Ciencia.—La Ciencia, como un sistema de definiciones.—Contenido de la definición: ¿es un concepto, o un juicio?—Esfera de la definición.—Su relación con la comprensión del definido.—Objetos imposibles de definir.—Cómo esta imposibilidad no invalida la posibilidad y claridad de su conocimiento.—Cómo se suple esta imposibilidad.—Explicación y descripción.—La definición esencial empírica.—Forma de la definición.—Su relación al contenido.—Infinitud del concepto; límites de la palabra.—Libertad y flexibilidad consiguientes de toda definición.—Carácter dogmático de las fórmulas inmutables.—Lugar de la definición en la exposición didáctica, como resumen de las notas esenciales halladas.—Especies de definición.—Definición analítica y sintética.—Enlace de las definiciones entre sí.—Sus formas, ascendente y descendente.—Leyes de la definición.—Esencialidad o realidad.—Precisión.—Reciprocidad.—Expresión directa.

LIBRO II.—DIDÁCTICA ESPECIAL.

I

Leyes especiales de los diversos géneros didácticos.

Idea y clasificación de estas leyes.—Exigencias didácticas del asunto, según su diversa naturaleza.

—Imposibilidad de clasificar aquí los géneros que de esta distinción proceden.—Exigencias con respecto al público.—Concepto del público.—Su función en la comunicación de la Ciencia. Ley total de esta relación.—Lo común entre el expositor y el público.—Comunión esencial y permanente; comunión subjetiva e histórica.—Construcción, en el pensamiento del público, entre los datos de la exposición que recibe, y los de su propio estado y cultura.—Distinción del público por la diversidad de ésta en esferas y grados.—Necesaria consideración de las circunstancias generales e individuales.—Géneros particulares, según la concepción e intención subjetivas.—Didáctica científica y meramente doctrinal o instructiva.—Elemental y superior.—Clasificaciones de los géneros didácticos por razón de su forma literaria.—Formas oral y escrita; su comparación.—Especies de la segunda.—Formas intelectual y estética u oratoria.

II

Consideración especial de la enseñanza oral.

Concepto de esta forma didáctica.—Sus elementos.—Cooperación igualmente activa del maestro y el discípulo.—Análisis de su respectiva función.—El maestro.—Carácter educador que esencialmente ha de tener toda enseñanza.—Instrucción y educación.—Necesaria ampliación de ésta a toda la vida del espíritu.—Vicios que en el conocimiento y la vida proceden de la enseñanza meramente instructiva e intelectual.—Influjo del dogmatismo.—

Función del discípulo.—Asimilación receptiva.—La fantasía.—El entendimiento.—La memoria; viciosa dirección en que se la suele cultivar.—Espontaneidad reactiva.—La razón.—Proporción entre las dos fases de la actividad del discípulo.—Servidumbre y presunción.—Exigencia de la forma catequética para la plena comunión del maestro y el discípulo.—Distinción entre esta forma y la interrogativa o mnemotécnica.—Diversas clases de enseñanza.—Sumaria exposición de los principales métodos que a ellas corresponden.—Relación de la enseñanza oral a la escrita.—Relación general.—Relación especial del libro al maestro.—Textos de enseñanza.

SEGUNDA SUBDIVISION

CLASIFICACIÓN DE LA CIENCIA

INTRODUCCIÓN

Idea de esta subdivisión.—Su lugar en la Doctrina de la Ciencia; su relación con la parte general.—Su relación con la Enciclopedia.—Su utilidad.—Vaguedad reinante en el modo común de concebir esta cuestión.—Carácter analítico-elemental con que ha de ser aquí tratada.—Plan de sus principales problemas.—Necesidad de comenzar por definirnos con toda exactitud el concepto de la clasificación, aplicado a la Ciencia en su interior variedad.—Exigencias que de tal determinación han de nacer para la cuestión entera de esta parte.—Investigación de los principios de clasificación.—Su aplicación gradual.—Cuadro general de las diversas ciencias particulares.—Sumaria ojeada crítica a los más importantes ensayos de clasificación que ofrece la historia.—Secciones consiguientes de esta segunda parte de la Doctrina de la Ciencia.

PARTE 1.^a—PRINCIPIOSSección 1.^a — Condiciones de la clasificación.

I

Concepto de la clasificación de la Ciencia.

Idea de esta subdivisión y su relación con la precedente.

La clasificación de la ciencia como la determinación de los todos particulares de conocimiento contenidos en el conocimiento mismo. — Material; clases; relación entre éstas según la unidad del todo continente. — Idea reinante de la clasificación, como operación fundada en la comparación de las notas comunes a cada orden de ciencias particulares. — Imposibilidad de una clasificación *esencial* por este procedimiento. — Relación entre la división y la clasificación de una ciencia dada. — Reducción de ésta a aquélla. — Fundamento y valor de las clasificaciones. — Aplicación a este punto de las leyes lógicas halladas en la Doctrina general de la Ciencia. — Carácter objetivo que necesita toda clasificación científica. — Error de Ampère. — De las llamadas clasificaciones naturales y artificiales, con aplicación a la Ciencia. — Distinción entre las clases, según que representan especies propias e impropias. Consideración lógica del principio de clasificación. Relación interior de las clases. — Relación de coordinación y subordinación. — Continuidad infinita de los grados de interior distinción de la Ciencia en ciencias particulares. — Número infinito de las con-

tenidas en cada grado.—La Ciencia como un infinito sistema de sistemas.

II

Leyes reales de la clasificación de la Ciencia.

Razón de orden. — Objetividad del principio de clasificación. — Unidad consiguiente de ésta. — Modos de la clasificación. — Clasificación analítica o ascendente. — Su distinción, según que se trate de clasificar una ciencia o la Ciencia toda. — Punto de partida en ambos casos. — Degeneración de la clasificación analítica en empírica. — Su diferencia. — Clasificación sintética o descendente. — Su principio. — Su aplicación a la Ciencia misma y a una ciencia particular. — Su perversión en el llamado método lógico o ideal. — Diferencia entre éste y la clasificación didáctica. — Relación entre ambas clasificaciones. — El principio inmediato y el principio absoluto. Necesidad de ambos. — Su orden racional para la indagación del sujeto. — Relación de la clasificación a la Ciencia. — Cómo sigue indivisamente a la plena y gradual formación de ésta. — Relación a las ciencias particulares. — Relación gradual de toda ciencia particular en el todo de la Ciencia misma.

III

El objeto particular.

Concepto de la clasificación analítica. — Diversos aspectos en que el *yo* es principio inmediato para dicha clasificación. — Plan de las cuestiones

capitales contenidas en la presente.—Concepto de la ciencia particular.—Necesidad de determinar este concepto, ante todo, objetivamente.—El objeto particular.—Su concepto formal.—El todo y la parte.—Relación de estos términos.—Sistema en que esta relación se desenvuelve.—La continencia. El límite.—Su doble carácter absolutamente positivo y relativamente subjetivo.—Lo interior y lo exterior.—Relación entre ambos.—Concepto material del objeto particular.—Carácter esencial del límite. Naturaleza y contenido del objeto particular, como un compuesto de elementos categóricos.—Carácter transitivo de estos elementos.—Inmanencia exclusiva de su propia composición en él.—Consiguiente naturaleza inmanente-transitiva de las relaciones entre objetos particulares.—Lo sustantivo y lo relativo del objeto particular.—Gradual resolución ascendente de éste en objetos elementales integrantes, hasta llegar a los primeros principios.

IV

La ciencia particular.

Enlace de la cuestión.—Negación frecuente de la unidad real de la ciencia particular por aquellos mismos que niegan la unidad real del objeto cognoscible.—Cómo se compadecen en su pensamiento estas dos negaciones, concibiendo la Ciencia como un nuevo producto subjetivo.—Constituye toda cuestión de conocimiento una propia ciencia particular.—Consideración elemental del objeto de la Ciencia.—El sér y los seres, ya en la unidad

y plenitud de su esencia, ya en una de sus propiedades predominantemente.—La ciencia del individuo histórico.—Condiciones bajo que puede ser tal.—Necesidad de conocer todo el desarrollo de la vida de un sujeto histórico para su definición y para el conocimiento real de sus hechos y estados.—Relación orgánica y condicional de todo hecho con su anterior y posterior en la unidad de la serie.—Distinción entre esta relación y la causalidad.—¿Puede la historia pendiente ser objeto de Ciencia?—Ciencia particular y monografía.—Aparición histórica de la primera, como esfera sustantiva.—Períodos en la formación de toda ciencia particular, según los de la formación de la Ciencia toda.—Período objetivo-cuantitativo.—Confusión cualitativa del conocer común y el científico.—Período subjetivo: ordenación arbitraria de los pormenores bajo ideas del sujeto.—Período real: concepción de la Ciencia como el pleno interior organismo del conocimiento.—Estado actual de las ciencias particulares.

V

Nomenclatura.

Necesidad de expresar exteriormente la clasificación de la Ciencia.—Recuerdo del concepto y formas capitales del lenguaje.—Aplicación a la clasificación de la Ciencia.—Expresión, en el nombre, del concepto de cada ciencia y de su lugar de orden en el todo.—Insistencia sobre la relación de la palabra al concepto.—Importancia de las reglas

en la nomenclatura de las ciencias.—Vicios principales.—Expresión indeterminada.—Expresión incompleta.—Expresión inexacta.—Trascendencia de estos vicios en la historia de la Ciencia.—Principio para la elección de lengua en la nomenclatura de las ciencias.—Lengua vulgar: su estado presente entre nosotros, con relación a este fin.—Lenguas clásicas: sus ventajas, especialmente del griego.—Lenguaje artificial: imposibilidad de su aplicación a este punto.—Formaciones híbridas.—Principios para la formación de los nombres.—Elementos del nombre de toda ciencia.—Radical: su valor, como expresión del objeto.—Palabra subsidiaria; sus formas.—Libre y compuesta (desinencia).—Principales desinencias griegas en uso.—Reglas para su rectificación y elección razonada.—Composición de la voz radical y la voz subsidiaria.—Composición inmediata y mediata.—Reglas lexicológicas sobre el orden, la elisión y demás modificaciones.—Principales clases de nombres usados en la nomenclatura de las ciencias.—Nombres singulares y plurales.—Nombres de los grados de la clasificación, considerados verbalmente.—Nombres propiamente dichos y términos.—Reglas para la formación de los nombres, atendiendo a todos los elementos dichos.—Sinonimia.—Su concepto.—Su importancia.—Representaciones gráficas o esquemáticas del orden interior de la Ciencia.

VI

*La unidad objetiva, como ley total
de la clasificación.*

Razón de orden.—La unidad objetiva supone consiguientemente la unidad del objeto y la Ciencia.—Cuestión sobre este supuesto.—Aspectos graduales del objeto del conocimiento para el sujeto.—Variedad indefinida.—Relaciones, aun entre los objetos más diversos.—Unidad formal abstracta del objeto indeterminado.—Identificación y negación de los objetos particulares, por ser compuestos de categorías.—La composición, como categoría real y substancial también.—Oposición entre el principio de identidad y el principio de diferencia.—Solución.—La diferencia, como una esencia real de todo objeto.—Exigencia consiguiente de un mismo principio para la unidad y para la distinción, y, por tanto, para la clasificación de la Ciencia.—Rectificación de la doctrina hegeliana sobre la doctrina de la identidad de los contrarios.—Aplicación de las consideraciones precedentes a la historia de la filosofía.—El atomismo.—El conceptualismo.—El panteísmo.—El dualismo.—Tentativas de transacción ecléctica.—Necesidad de un superior concepto.

Principio de clasificación

SECCIÓN 2.^a

I

Procedimiento para indagar el principio de clasificación en la Ciencia.

Procedimiento abstracto por comparación.—Su imposibilidad.—Necesidad de un principio para formar las notas comunes, según su valor real.—Único procedimiento posible.—El análisis de la Conciencia.—Su concepto.—Análisis ontológico, lógico, psicológico.—Relación de la clasificación con la Metafísica.—Necesidad del doble carácter metafísico y psicológico en el principio analítico de la clasificación.—El conocimiento de nosotros mismos, único principio inmediato.—Mostración de este carácter.—El conocimiento *yo*, como absolutamente supuesto en todo nuestro pensar y conocer.—Análisis de este conocimiento.—Su valor metafísico (el *yo* como sér) y específico (el *yo* como un sér particular, a distinción de todos los restantes).

II

El objeto inmediato, como principio de clasificación.

Análisis de nosotros mismos, como primer principio inmediato de nuestro conocimiento.—*Yo*, como sér.—Mi esencia.—Sumaria explicación de estos términos.—Propiedades primarias que en nosotros

hallamos.—Consideración de algunas de ellas: la existencia y sus modalidades.—*Yo*, como individuo. *Yo*, como sujeto.—Propiedades segundas.—Carácter de su distinción; su limitación y particularidad. Propiedades nuestras, en cuanto somos juntamente unos y varios.—Unión y composición orgánica de todas nuestras propiedades en la unidad del *yo*.—Cómo esta composición expresa *nuestra* realidad, mas no *toda* la realidad.—Primera percepción del objeto exterior a nosotros mismos, aunque inmediato al *yo*.—El cuerpo.—Notas que muestran su diametral oposición con el espíritu.—Propiedad, sustantividad y mutua irreductibilidad de ambos, según el testimonio de la conciencia.—Unión y recíproco influjo de estos dos elementos.—Cómo yo me constituyo de esta suerte, en cuanto hombre.—Unidad compleja de la naturaleza humana.

III

El objeto mediato.

Transición del objeto inmediato al mediato.—Función del cuerpo en mi conocimiento analítico del objeto transitivo.—Distinción entre la Naturaleza, la materia y el mundo físico.—Percepción de otros seres espirituales.—Sus grados.—Cuestiones ulteriores sobre ellos.—El espíritu y el cuerpo esencial.—Percepción analítica de la unión de lo natural y lo espiritual en seres sustantivos.—Cómo esta percepción difiere de las anteriores.—Propia esfera que lo atestigua.—La Humanidad, como el superior grado de esta unión.—Su organismo interior so-

cial.—Caracteres de los conceptos de Espíritu, Naturaleza, Humanidad.—Percepción del Mundo, como el sistema de todos los seres antes reconocidos.—Unidad del mundo.—Cómo debe entenderse. Valor comparativo de nuestro conocimiento, respecto del objeto inmediato y respecto del mediato o transitivo.

IV

Exigencias del objeto absoluto.

Consecuencias del anterior análisis.—Dependencia; condicionalidad y relatividad del Mundo.—Cómo el concepto del Mundo no agota nuestra esfera de conocimiento.—Comunidad de las categorías primordiales, cuya composición constituye los objetos particulares y el Mundo todo.—Las categorías son en nosotros propiedades, y como tales las pensamos en nuestra idea general de ellas.—Contradicción en el supuesto de una mera comunidad abstracta e inmanente.—Exigencia absoluta de la trascendencia de las categorías, y, por tanto, del Sér, como supuesto de ellas.—Imposibilidad de considerar las categorías primeras como propiedad de un sér particular.—Oposición radical entre los seres del mundo.—Consiguiente exigencia de un principio absoluto de ellos y de su relación.—Ningún sér cósmico da razón en sí de su contrario, ni de su unión con él.—Cómo pensamos al Sér uno, pleno, principal y fundamental.—El Sér, como Sér supremo.

V

Relación del Sér a los seres particulares.

El Sér, como principio inmanente en los seres.—Análisis sumario de los conceptos de lo simple y de lo compuesto.—Rectificación del concepto del Sér como Sér nudo, sin propiedades.—Aplicación y consecuencia.—Consustancialidad del Sér y los seres.—Su concepción parcial en el panteísmo.—El Sér, como principio trascendente.—Propia sustantividad irreductible de los seres particulares.—Indicación analítica en el *yo*, según el testimonio inmediato de la conciencia.—El Sér no se agota en los seres.—Cómo se dan las categorías en uno y en otros.—Concepción parcial de la trascendencia en el dualismo.

VI

Idea de Dios.

Concepto de Dios o del Sér supremo.—Relación de este concepto al concepto Sér.—Imposibilidad de pensar a Dios como un sér particular *sui generis*.—Imposibilidad de concebirlo como sér de un orden especial de la realidad.—Dios no es puro espíritu, ni pura Naturaleza, ni el compuesto y conjunto de uno y otro orden, ni la indiferencia neutra de ambos.—Dios y el Mundo.—Base fundamental para determinar sus relaciones.—Principales modos usuales de concebirlas.

VII

Resumen de la teoría de la clasificación.

Resultado de la consideración anterior para la clasificación de la Ciencia.—Relación de la clasificación a la indagación científica.—Determinación inmediata de las primeras esferas en la Ciencia: 1.^a percepción del *yo* como sér inmediato: *Ontología*.—2.^a percepción: el *yo* y el *no-yo*.—Análisis de su contrariedad: Espíritu y cuerpo, *Psicología* y *Fisiología*.—3.^a percepción: unión de espíritu y cuerpo.—Carácter esencial de esta unión; el sér humano: *Antropología*.—Inducción a un fundamento de la propia esencia, contrariedad y unión del espíritu y cuerpo en el hombre.—Suposición de la Ciencia fundamental.—Organismo real del conocimiento immanente.

PARTE 2.^a—CLASIFICACION DE LA CIENCIA

I

Clasificación fundamental.

Relación de esta cuestión con la precedente.—El Sér, inmediato y absoluto.—Concepto de la *Metafísica*.—Percepción analítica de otros grados del Espíritu.—Idea del Espíritu absoluto.—Concepto de la *Psicología general* y su relación a la humana.—Percepción del mundo natural.—Idea absoluta de la Naturaleza.—Concepto de su ciencia toda y relación de ésta con la Fisiología humana.—Datos

analíticos tocante a la composición del Espíritu y Naturaleza en propios seres sustantivos.—Cuestión sobre el límite de esta composición.—Su relación con el problema especial de la Antropología.—Percepción de la unión orgánica de los diversos órdenes de seres finitos.—Idea del Mundo.—Concepto de la *Cosmología*.—Dios como Sér supremo: *Teología*.—Relación del Mundo a Dios.—*Cosmoteología*.

II

Enciclopedia de las Ciencias particulares.

Ciencias fundamentales.—Metafísica, Teología, Cosmología.—Enciclopedia de las Ciencias de seres cósmicos.—Diferencia en este respecto entre la Cosmología y la Teología.—Antinomia entre la infinita divisibilidad de toda ciencia y la indivisibilidad de la Ontología, de la Teología y de todas las ciencias de seres últimos.—Cómo, no obstante, es cada ciencia una enciclopedia inagotable.—Concepto de las ciencias de propiedad.—Unidad y distinción entre el sér y la esencia.—Explicación de la esencia en las propiedades.—Consiguiente verdad y error del positivismo y del psicologismo.

III

Ciencias ontológicas y ciencias categóricas.

Explicación de la diferencia entre Ciencias ontológicas y categóricas.—Unidad esencial de las ciencias de seres y de las de propiedades.—Carácter abstracto con que al presente se cultivan estas últimas.—Su definitiva subordinación a las primeras.

Ciencias de propiedad particular o específica y de propiedad trascendental o total.—Los seres particulares y el Sér mismo, como principio de las ciencias de propiedad. El Sér, como el principio absoluto de todas.—Reducción de toda propiedad particular en categorías trascendentales.—La Metafísica como Ciencia fundamental.—Su relación a las ciencias particulares: determinación virtual de éstas en ella.

IV

Enciclopedia de las ciencias metafísicas.

Valor trascendental de las propiedades específicas.—La Metafísica, como principio de las ciencias de unas y de otras.—Triple enciclopedia de las ciencias metafísicas, cosmológicas y teológicas. Razón de orden entre estas esferas.—Cómo una ciencia particular puede pertenecer a varios capítulos de clasificación.—Combinaciones que constituyen el objeto de las Ciencias particulares.—Ciencias de sér; su igualdad con la ciencia de la esencia del sér o de cada sér particular.—Ciencias de propiedad.—Ciencias de ambos términos en su unión.—Combinaciones binarias de todos estos elementos.—Combinaciones ternarias y de grados ulteriores.

V

Ciencias de propiedades trascendentales.

Recuerdo del concepto de las propiedades trascendentales.—Su división.—Propiedades primarias y de relación.—Doble consideración aparente de

estas ciencias como ciencias de categorías y como órdenes o grupos de ciencias. Rectificación de este aspecto.—Relación de las ciencias de objeto particular a las trascendentales.—Posición de lo trascendental en lo particular.—La realidad, como un sistema de categorías.—Consiguiente principio de todo el organismo científico.

VI

Cuadro de los principales órdenes de Ciencias.

Infinitud de las ciencias particulares, según la infinitud de las categorías.—Consiguiente imposibilidad de resumirlas todas.—Necesidad de formar previamente la Metafísica, para trazar un prospecto verdaderamente científico de la Enciclopedia. Limitación del presente cuadro a los grupos capitales, hoy comúnmente reconocidos.—Primer orden: Ciencias de seres (v. gr., la Antropología) y ciencias de propiedades (v. gr., la Estética).—Segundo orden: Ciencias de objeto en sí mismo (v. gr., la Geometría) y de objeto en relación a otro (v. gr., la Estereometría, cuyo asunto es la medida del espacio).—Tercero: Ciencias teóricas (v. gr., la Fisiología) y prácticas (v. gr. la Terapéutica).—Cuarto: Ciencias puras (v. gr., la Mecánica) y aplicadas (v. gr., la Maquinaria).—Quinto: Ciencias experimentales (v. gr., la Química), ideales (v. gr., la Teología) y compuestas (v. gr., la Física matemática).—Sexto: Ciencias filosóficas (v. gr., la Moral), históricas (v. gr., la Zoografía) y compuestas (v. gr., la Crítica literaria).—Séptimo: Ciencias analíticas (v. gr., la Psicología usual) y sinté-

ticas (v. gr., la Teodicea).—Examen de estas diversas bases de clasificación y rectificación de algunos prejuicios tocante al modo común de entenderlas.

APÉNDICE

Sumaria ojeada a las principales clasificaciones enciclopédicas.

I

Platón.

Sumaria ojeada a la historia de la clasificación. Preliminar.—Razón de orden, límites y punto de vista.—Por qué comenzamos en Grecia.—Primeros tiempos.—Idea de la clasificación científica de Platón.—Idea platónica de la Ciencia.—Ciencia y Filosofía.—Consecuencias para la cuestión presente. El conocimiento común.—Carácter intermedio de la Matemática.—Carácter del conocimiento de la Naturaleza.—Enciclopedia de la Filosofía.—Diversas explicaciones de sus miembros.—Filosofía teórica y práctica.—Filosofía de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello.—Filosofía de lo divino; de lo humano; Lógica.—Interpretación más generalmente aceptada: Dialéctica; Cosmología o Física; Ética.—Relación de esta clasificación con el estado de las ciencias, merced a los esfuerzos de los eleáticos, pitagóricos y jónicos, y de Sócrates.

II

Aristóteles.

Clasificación de la Ciencia, según Aristóteles.—Influjo de Aristóteles durante la Edad Media.—In-

termitencia en el Renacimiento y el Cartesianismo.— Restauración de este influjo en la Filosofía novísima.— Idea de la Ciencia, según Aristóteles.— Relación con Platón.— Enciclopedia general.— Enciclopedia de la Filosofía.— Filosofía especulativa o teórica.— Sus partes.— Filosofía primera.— Su concepto.— Confusión entre la Lógica, la Metafísica y la Teología.— Matemática.— Física o Filosofía segunda.— Filosofía práctica.— Su concepto.— Su carácter inferior.— Sus partes.— Ética.— Política.— Economía.— Precisión que las ideas de Platón adquieren en Aristóteles.— Rectificación que a la par sufren.

III

Los Padres de la Iglesia.

Decadencia de la Filosofía antigua.— Cómo el especialismo disminuye la exigencia de clasificación científica.— Renacimiento de esta exigencia en la Filosofía cristiana.— Concepto y sentido en que el Cristianismo influye en la Filosofía.— Los neoplatónicos y los PP. de la Iglesia.— Carácter de la Filosofía de éstos.— La razón, como instrumento formal del dogma.— Apologética cristiana.— Idea de la Ciencia.— Teología y libre especulación.— El *trivium* y el *quadrivium*.— Sus antecedentes; Marciano Capella.— Idea de la Ciencia, según San Agustín.— Bosquejo de su Enciclopedia.— Casiodoro y Boecio.— San Isidoro.— Análisis de su *Etimología*.

IV

La Escolástica.

Carácter general de la Filosofía escolástica por relación a la de los PP. de la Iglesia. — Cómo el sentido instrumental con que se cultiva la razón conduce directamente a la preferencia por Aristóteles. — Aristotelismo árabe y cristiano. — Ideas y clasificación de Avicena. — Alberto Magno. — Su representación en la historia de las ciencias naturales. — Su concepto general de la Ciencia. — Su enciclopedia. — Subsistencia de ésta en Santo Tomás. — San Buenaventura. — Su originalidad. — Su concepción de la Ciencia. — Su Enciclopedia. — Su superioridad en este punto respecto de los demás filósofos escolásticos. — Raimundo Lulio. — Universalidad de su cultura. — Carácter mecánico de su *Arte*. — *Su Arbol de la Ciencia*.

V

El Renacimiento.

Transición de la Filosofía escolástica a la del Renacimiento. — Caracteres de la primera en todas sus direcciones científicas y religiosas: dogmatismo; espiritualismo; formalismo lógico. — Carácter del Renacimiento. — Causas e influencias determinantes de su dirección en la Ciencia. — Cultura general social. — Reacción antiteológica y, por tanto, históricamente, antimetafísica. — Tendencia heurística. — Procedimiento empírico. — Especialismo atomístico. — Predominio del estudio de la Naturaleza. — Sentido de la lucha contra el aristotelismo;

excesos a que con este motivo se llega. — La Ramée. — Vives. — Principales clasificaciones de estos tiempos. — La *Margarita filosófica* de Reisch. — Jordán Bruno. — Su nuevo punto de vista para la Filosofía. — Su clasificación general. — Patrizzi. — Campanella. — Carácter de su Filosofía. — Su Enciclopedia científica.

VI

Bacon.

Sentido general de la reforma baconiana. — La *Instauratio magna*. — Lugar en ella de la Enciclopedia (*De dignitate et augmentis scientiarum*). — Análisis de esta obra. — Concepto de la clasificación, según Bacon. — Sus bases. — Teología (positiva) y ciencia humana (libre o racional). — División de esta última en Historia, Poesía y Filosofía. — División de la Historia en natural y civil. — Principales miembros de cada uno de estos órdenes. — Clasificaciones interiores de la Poesía. — Subdivisión de la Filosofía. — Filosofía primera. — Teología natural. — Filosofía natural; sus partes capitales. — Filosofía individual y Filosofía social o civil. — Subdivisiones de ambas. — *Desiderata* de la Teología sagrada o positiva. — Comparación de la Enciclopedia baconiana con la clasificación de Juan Huarte, en su *Examen de ingenios*.

VII

Descartes.

Relación entre Bacon y Descartes. — Su representación común. — Paralelo entre ambos. — Natu-

ralismo y espiritualismo.—Punto de partida de Descartes.—La duda metódica.—El *cogito, ergo sum*.—Idea cartesiana de la Ciencia.—Fenelón.—Espinosa.—Clasificación cartesiana.—Tres períodos en su desenvolvimiento: Descartes; Leibnitz; Wolf.—Base de clasificación.—La Teología y la ciencia racional.—Lógica; conserva su carácter formal.—Metafísica.—Su relación a las ciencias particulares.—Física.—Sus ramas principales.—Procedimiento geométrico.—Desenvolvimiento de las Matemáticas en la escuela cartesiana.—Espinosa.—Mallebranche; fusión del cartesianismo con la escolástica.—Menosprecio de la Astronomía y de la Física experimental.

VIII

Leibnitz.

Representación de Leibnitz en la historia de la Filosofía.—Su tendencia a armonizar la Ciencia con la vida, y la Filosofía con la Teología positiva.—Progresos que le deben gran número de ciencias particulares.—Su idea cartesiana de la Ciencia.—Exclusión de los hechos, y con ellos de la Historia, la Legislación y la Política.—Clasificación de las ciencias.—Vacilaciones de Leibnitz.—1.^a clasificación: Filosofía.—Matemática.—Física racional.—Crítica de la división usual en Filosofía teórica, Ética, o Filosofía práctica, y Lógica.—2.^a clasificación: Filosofía sintética o teórica.—Filosofía analítica o práctica.—Teología natural, sus partes.—Metafísica, o ciencia del Sér, y Moral, o ciencia de la vida.—Física: su base moral.—Vacilacio-

nes acerca del concepto y lugar de la Lógica.—Analogía de esta clasificación con la misma que Leibnitz critica.—Última clasificación que presenta.—Metafísica, o ciencia de los primeros principios.—Su carácter formal.—Teología natural o racional.—Moral, o ciencia del bien.—La práctica de éste, más que objeto de ciencia, lo es de tacto individual.—Física; en su parte experimental, no es ciencia.—Trascendencia del influjo de Leibnitz hasta Kant.

IX

Wolf.

Relación de Wolf con Leibnitz.—Decadencia interna; progreso en la aplicación.—Diversos grados por que pasa la enciclopedia wolfiana.—Primer momento: Ciencia del mundo moral o interior.—Su división en Psicología, Lógica y Filosofía práctica.—Subdivisión de ésta en Ética y Política, en la cual se incluye la Economía.—Ciencia del mundo exterior o físico (Cosmología).—Ciencia de Dios, como principio creador (Teología racional).—Miembros errantes de esta clasificación: Ontología, Tecnología, Arte de los descubrimientos, etc.—Reforma ulterior de esta clasificación, anteponiéndole una Ciencia preliminar, que comprende los principios objetivos (Ontología) y subjetivos (Psicología) del conocimiento, así como la Lógica (formal).—Nueva reforma de esta clasificación, según el orden en que deben enseñarse sus miembros.—La Lógica, como propedéutica general.—Metafísica.—Su división en Ontología, Cosmología, Psicología, y Teología ra-

cionales.—Psicología empírica.—Física.—Lugar inseguro de la Filosofía práctica.—Última y definitiva clasificación de Wolf.—Filosofía.—Historia.—Matemática.—Subdivisión de la Filosofía en teórica y práctica.—Ciencias que comprende la primera.—Metafísica (Ontología, Cosmología, Psicología y Teología racionales).—Lógica.—Psicología empírica.—Subdivisión de la Filosofía práctica en Ética, Derecho natural, y Política.—Adición posterior de la Estética a esta parte.—Influjo considerable de la clasificación de Wolf.—Predominio que en el espiritualismo francés ha ejercido y ejerce todavía sobre la de D'Alembert, Comte, Ampère, etcétera.—Servicios que han prestado Wolf y sus discípulos, principalmente en la Lógica, la Matemática, el llamado Derecho natural y de gentes, la Moral y la Estética (1).

(1) Hasta aquí únicamente se explicó.

SOBRE EL CONCEPTO Y DIVISION DE LA MATEMÁTICA ⁽¹⁾

I

Cuestiones preliminares.

La ciencia matemática se ocupa de la cantidad en general, así como también de cada especie de cantidades, en cuanto son tales. Esta ciencia conduce al arte de determinar o medir toda clase de magnitudes, siempre que sean comparables; y tal es la razón de que alguna vez se la haya definido como arte de medir, siendo así que este arte es sólo un resultado de aquella ciencia, y no su objeto propio. La cantidad se define generalmente como la propiedad en virtud de la que una cosa es susceptible de aumento o disminución; pero esta definición no es clara, ni completa, ni esencial: no puede, por tanto, ser satisfactoria, ni la Matemática, ciencia de las ciencias en cuanto a evidencia, tomar en ella apoyo y fundamento. De aquí el que deban en primer término examinarse las siguientes cuestiones:

¿Es propiedad de todo lo que puede pensarse,

(1) Este importante trabajo constituye la introducción a las *Bases para un sistema filosófico de la matemática (Grundlage eines philosoph. Systemes der Mathematik)*, por Krause, tomo I.—1804.

de todo sér, la cantidad?—¿Por qué y en cuánto les conviene esta propiedad?

¿Qué se entiende propiamente por *espacio* y *tiempo*; o mejor, qué son *espacio* y *tiempo*, por cuya realidad existe la cantidad, y por cuyo conocimiento puede llegarse al conocimiento de ésta? ¿Por qué y hasta qué punto está el mundo en el tiempo y el espacio?—¿Son, pues, infinitos, así el espacio como el tiempo, según generalmente se supone en la Matemática?

¿Cuál es la relación de la Matemática con la Filosofía?—¿Es ésta la primera parte de aquélla—o al contrario—o son independientes por completo una de otra?—¿Cuál es especialmente la relación de la Matemática con la Filosofía de la Naturaleza?—¿Por qué procede ésta según ley aritmético-geométrica (1), tanto en sus formaciones estáticas como en las funciones vitales de sus seres? (2).—¿No es la Naturaleza *una* vida armónica de números y relaciones?—¿No imprime en las sorprendentes cristalizaciones de los cuerpos inorgánicos las formas más regulares entre las terminadas por superficies planas y líneas rectas; así como, en la belleza de los cuerpos orgánicos, presenta las figuras infinitamente simétricas de la Geometría de las superficies y líneas curvas?

¿No ofrece, pues, la Geometría de la Naturaleza el ideal morfológico que ésta aspira eternamente a realizar en sí con admirable armonía?

(1) Numérica y geométrica.—(N. del T.)

(2) Tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico.—(N. del T.)

¿Cuál es la primera, más perfecta y más completa enunciación del objeto común a las distintas partes de la ciencia matemática?—¿De qué modo se puede resolver esta cuestión y cuál es su verdadera prueba y método?

¿Cuáles son, además, la partes integrantes de esta ciencia, o las particulares ciencias matemáticas que la constituyen?—¿Cuál es la más exacta expresión del objeto de cada una de ellas?—¿Cuál es el método propio de cada una, en qué orden se encadenan y cómo se hallan enlazadas y subordinadas?—¿Son quizá la Aritmética, la Geometría y la Dinámica (ciencia de la fuerza), todas estas ciencias, o sólo pertenecen la Aritmética y la Geometría a las Matemáticas como ciencia, por ser toda ciencia, en concepto de tal, independiente de la experiencia individual en el tiempo?

Se han separado las Matemáticas puras, es decir, la Matemática como ciencia, de la Matemática aplicada; esto es, de la aplicación de estas ciencias a la experiencia exterior, y con fundada razón, en cuanto esta aplicación a la experiencia requiere una investigación especial. Pero, ¿no quedan las Matemáticas igualmente puras e idénticas cuando se aplican a la experiencia? ¿Y no se debería, por tanto, abandonar esa calificación y tratar solamente de Matemática en general, como se habla de Filosofía en general, puesto que, evidentemente, toda ciencia matemática, como cualquiera otra ciencia, es pura, ideal, racional?

Se sabe que las Matemáticas, según hoy se exponen, se fundan en proposiciones que no se de-

muestran, antes por el contrario, se suponen indemostrables, como principios de toda evidencia matemática en cualquiera especial cuestión. Estas proposiciones se llaman *axiomas*, y las primeras verdades que en ellas se fundan, *postulados*. Tales son: que el espacio y el tiempo, por ejemplo, la línea recta, la serie de los números enteros, son en sí infinitos e incommensurables, etc. Pero esas proposiciones, ¿no necesitan de una prueba superior, o, lo que es lo mismo, no pueden y deben convertirse estos axiomas en teoremas o proposiciones científicas? ¿Debiera al menos dejarse *un* solo axioma para todas las Matemáticas, o no son estas proposiciones susceptibles de una prueba más alta, por más que necesiten de un axioma?

Sólo aquel que se halla en estado de responder a estas cuestiones y otras análogas, debiera ser tenido por matemático, no en el sentido vulgar de la palabra, sino en el verdadero y propio. Sólo en estas consideraciones pudiera ser conocido el verdadero y permanente fundamento en que la Matemática, como verdadera ciencia, puede y debe apoyarse.

II

¿Qué es Ciencia?—Dos grados de conocimiento.—Fuentes del modo común de conocer.—Ninguna idea nace de la intuición sensible.—El conocimiento común debe conocer con viva claridad (ser evidente) y hacerse conscio del carácter ideal de los conceptos.—Lo mismo se exige el modo común del conocimiento matemático.—Pero hay, además, otro modo superior de completar el conocimiento.—Su descripción: es el filosófico. También las Matemáticas pueden y deben tener este complemento.—Tres elementos, por consiguiente, debe contener el verdadero conocimiento matemático.

¿Cuál es propiamente la naturaleza de la ciencia o del completo saber? Para responder a esto es preciso notar la doble naturaleza del verdadero saber y los dos grados del conocimiento: éstos sólo están separados en el saber imperfecto, pues en el verdadero saber están sin separación, es decir, que en él se sabe a un tiempo no sólo *que* una cosa es, sino *por qué* es así. El primer grado del conocimiento, que designa el conocimiento y certeza común (en cuanto son considerados exclusiva o principalmente), nos permite conocer que algo (x) es y que es del modo que es; a este conocimiento corresponde la evidencia o certeza. El segundo grado del conocimiento está indicado por la respuesta a la cuestión de *por qué* es x y es del modo que es: y este *por qué* señala propiamente la cuestión de cómo x resulta ser parte necesaria de una esfera superior, y debe *ser* precisamente tal como se encontró antes con evidencia por conocimiento común. Si señalamos todavía más determinadamente los caracteres de estos dos modos de conocer, veremos al mismo tiempo que ambos es-

tán enlazados inseparablemente en el verdadero conocimiento y que armónicamente se compenetran.

El modo común de conocer alcanza su evidencia inmediata, esto es, la certeza de que *x* es *realmente*, por la intuición viva y determinada que se forma en virtud de una reflexión consecuente y sistemática. Ahora bien, *x* (es decir, todo objeto de conocimiento) o es una cosa particular entre las infinitas individualidades, tanto de lo sensible del mundo corpóreo, como de lo individual del mundo del espíritu (por ejemplo, mis distintos pensamientos, como tales), tanto del mundo llamado comúnmente exterior, cuanto del interior corpóreo de la fantasía; o *x* es un todo ideal, un concepto, que puede pensarse a su vez, ya como meramente común a varios particulares, ya como tal concepto en su unidad ideal. Toda cosa individual, absolutamente determinada, del mundo corpóreo, es conocida en los sentidos; así, por ejemplo, un árbol determinado que está delante de nosotros, por los sentidos del cuerpo; un árbol determinado que soñamos, por nuestro sentido interior; es decir, que no cabe conocimiento alguno de una cosa individual sin su intuición sensible, completamente determinada, y sin la reflexión activa sobre ésta.

No hay duda de que cuanto se representa en los sentidos y es pensado conforme a esta representación, es realmente, y es tal como es pensado.— Pero si lo que está en el primer grado del conocimiento es un todo ideal, no puede como tal ser conocido por los sentidos, pues los sentidos dan siempre cosas infinitamente determinadas, particulares,

individuales, en las cuales está ciertamente contenido lo general; pero como tal, debe ser conocido por el acto de la comparación, imposible para los sentidos. Un concepto, pues, aun cuando aparezca, no como idea pura, sino como una totalidad de lo que es común a muchas cosas, no se forma, como tal, por mero conocimiento sensible; sino que va acompañado necesariamente, según cualquiera puede ver, de determinadas intuiciones sensibles, y no puede pensarse sin ellas. Así, por ejemplo, para pensar el animal, en general, es decir, el concepto de animal, es preciso representarse por intuición interior sensible un animal, aunque no completamente formado: esto es, se debe conocer lo general del animal en una imagen o esquema, que contiene, además de lo general, más o menos particularidades; si se ve luego este concepto unido con la intuición sensible, se puede ya afirmar que es efectivamente real y exterior, puesto que se ven individuos que en su última concreción llevan en sí lo general de aquel concepto. Así también, para pensar el concepto de sér racional, es preciso considerar un sér racional determinado con determinada acción y vida, y en este sér particular, conocer lo general de su concepto. Si llegamos a hacernos conscientes del concepto de sér racional, o de hombre, en la infinitud e idealidad de este concepto, como idea, es decir, si llegamos a conocer al hombre tal como *es*, en el ideal, según su infinita determinación, este conocimiento jamás puede nacer de la intuición sensible de hombre alguno, pues sabemos que un individuo nunca realiza ente-

ramente el ideal; sin embargo, debemos por el pensamiento de ese ideal, representarnos un hombre determinado en la fantasía, en el cual nunca se da completamente lo que *está* en aquel ideal; pero que completamos como esquema de nuestra concepción. Aunque comprendamos, por ejemplo, este concepto ideal del hombre con absoluta certeza, tal como esta certeza nos obliga en conciencia, conoceremos este ideal sólo con conocimiento común, mientras no podamos afirmar, sino que «así es, así lo hallamos, tan verdad como que somos y vivimos».

Antes de mostrar cómo se eleva a un grado superior en el verdadero conocer esta intuición y vista de la idea, debemos notar que, ni aun lo individual sensible (v. gr., que este árbol *x* se halla realmente delante de nosotros) puede ser conocido, si la intuición de los sentidos y la reflexión sobre ella no van acompañadas de la intuición suprasensible de los conceptos. Resulta de aquí también que nunca puede decirse que se conoce algo (ni aun por conocimiento común), si en ese conocimiento no están inseparablemente unidos el concepto y la intuición sensible que a éste acompaña, ya sea para llegar por ese conocimiento inmediatamente al de lo individual, como en la vida común acontece, ya al conocimiento del concepto mismo, como en las especulaciones racionales. Este grado del conocimiento está expresado del modo más completo en el conocimiento común matemático (lo que debe tenerse en cuenta); pues, de un lado, están en él trazadas interior o exteriormente (producidas mediante legítima reflexión, y cada vez más y más

determinadas) las más completas, precisas y, en su género, perfectas intuiciones sensibles esquemáticas; mientras que, de otro lado, estos esquemas se contienen en los conceptos más determinados y completos también, para cuyo conocimiento se debe precisamente considerar el concepto en su adecuada imagen esquemática, y ver de esta suerte unidos lo general (el concepto) y lo particular (su imagen individual). El conocimiento común matemático conserva, sin embargo, su valor y dignidad científicos, pues todos sus conceptos son (o deben ser al menos) considerados como ideas, tales como son *en sí*; nunca el esquema es el concepto tal como éste es *en sí*, sino sólo como se realiza (incompletamente) en lo particular. Por ejemplo, nadie ha visto la línea recta, ni el círculo, ni la esfera, en su perfección, con vista sensible: pues la línea esquemática es un cuerpo, no una línea, y menos, línea absolutamente recta. El matemático habla, por consiguiente, siempre del ideal, no primeramente en su individualización, sino como *es en sí mismo*: sus afirmaciones sólo se aplican completamente al ideal; y al esquema, sólo en cuanto se acerca a éste. Mas aun cuando el ideal no puede expresarse convenientemente como tal en la imagen sensible, no debe por esto la especulación matemática, como ninguna clase de conocimientos, privarse de representaciones de este género, ni lo puede: de lo que se convencerá cualquiera que lo intente.

Esta interior perfección, que aparece en las obras del verdadero espíritu matemático, es la que ha hecho recomendable su estudio en todo tiempo,

en parte por ellas mismas, y en parte también para la educación de la fantasía, de la reflexión y de la precisión del pensamiento. Una Matemática que no reúne en sí estas cualidades, o que no las reúne por completo, no está en sazón, ni satisface al modo común de conocer, ora sea porque abandone la idealidad, ora porque abandone la contemplación esquemática.

Si con lo que antecede queda en general caracterizado el modo superior del conocimiento, veremos con evidencia que las Matemáticas, como todas las ciencias, son susceptibles de alcanzar ese modo superior, en el que se abraza y confirma perfectamente el mismo modo común.

Con el conocimiento de *que* algo es y *cómo* es, está siempre enlazada la cuestión de *por qué* es, y es tal como es; o sea de *cómo* x pasa, por su necesario enlace con otro término, a una esfera superior común, y *cómo* debe ser precisamente tal cual es dentro de ese todo y por razón de él. Esta cuestión entraña el más alto problema respecto del fundamento por el cual todo lo que es constituye la suprema y absoluta esfera (la realidad); y por consiguiente, también la razón de *por qué* es x : es decir, no por qué x ha llegado a ser *en el tiempo*, sino por qué se contiene *eternamente* en esta suprema unidad absoluta. Sólo puede responderse a esta cuestión cuando, en vista de la suprema unidad del universo absoluto, y *en* esta unidad, se conoce a x como una unidad necesariamente subordinada al todo. Dedúcese de aquí que la forma del verdadero conocimiento no debe ser ésta: « x no puede ser sin

y; luego *y* es; pero *y*, a su vez, no puede ser sin *z*, luego *z* es también», y así indefinidamente (donde *x* es una cosa finita y no la suprema unidad): ni tampoco esta: «*y*, la unidad absoluta infinita, es; pero no puede ser sin que *z* nazca de ella y se le oponga como puesta fuera de ella»; y así hasta lo infinito. Por el contrario, la forma absoluta del verdadero conocimiento es la siguiente: en la unidad absoluta *A*, están contenidas, como ella misma, las unidades subordinadas (no disgregadas, sino incluidas dentro de *ella*) *B*, *C*, *D*... y la armonía de la unidad superior, la suprema, infinita, absoluta unidad misma. Ahora bien, siendo el axioma supremo de toda ciencia y vida que *todo es* en el todo y mediante la naturaleza de este, no puede esto mismo ser verdaderamente conocido en su realidad en el primer grado del conocimiento, sin que sea a la vez considerado como parte orgánica en el todo, en el absoluto; de donde se deduce claramente que sólo en el supremo conocimiento puede completarse ese grado ínfimo. Sólo hay un axioma, por tanto; una sola cosa cierta *por sí*, a saber: la absoluta e infinita armonía del universo. Si el conocimiento superior es la Filosofía, se sigue también que, pues sólo hay un mundo, sólo hay una ciencia del mundo (Filosofía), que, partiendo de lo absoluto como supremo y único axioma y principio, o mejor, considerándolo todo dentro de este principio, todo lo conoce como es *en sí*, en cuanto parte orgánica del universo y semejante a él.

— Además, resulta que todo lo que ha de conocerse con verdad (y por tanto, las Matemáticas) ha de

serlo filosóficamente, esto es, en lo absoluto, como parte de la Filosofía *una*: y también que ninguna ciencia particular puede tener un axioma que no deba probarse en la Filosofía misma y convertirse así en teorema; sino que antes bien, dicha ciencia debe proceder toda de *un* principio axiomático para ella en su esfera, pero que debe probarse en la Filosofía y referirse a un principio verdadero y probado; y éste a su vez, a un primer principio, en virtud de la naturaleza orgánica de la ciencia particular: naturaleza de que participa su objeto, pues toda esfera del universo lleva en sí el carácter orgánico del todo. Debe, pues, en el verdadero conocimiento, conocerse y describirse el objeto en la idea del todo absoluto, y cada esfera particular en su idea, tal como ésta se da en la Idea primera del universo. El todo en sí, es, en razón, antes que la parte; y la parte es, a su vez, de la misma naturaleza que el todo: es decir, que el verdadero conocimiento es, como el mundo mismo, altamente orgánico, armónico, sistemático, y *uno*.

Para considerar ahora cómo la Matemática debe conocerse filosóficamente, nótese que todo lo que, en cuanto inmensurable, escapa a la construcción sensible, supone ya como indemostrado, cuando termina todas sus pruebas de esta manera «*y así sucesivamente, hasta el infinito*», que ulteriormente se añade la completa convicción, deducida de la naturaleza de lo inmensurable.—La Geometría, por ejemplo, debe afirmar como axioma que el espacio, en cuanto a extensión, considerado puramente como espacio, es infinito, inmenso: que, por tanto,

una recta puede prolongarse o acortarse infinitamente; que el espacio es divisible hasta lo infinito, etcétera: sin cuyas suposiciones, carecen de fuerza todas sus pruebas por construcción sensible.

Cuando en la Aritmética se afirma que la serie de los números enteros es infinita, no puede probarse esta verdad en ella; sino que se encuentra contenida en su hipótesis primera de que toda cantidad continua es en sí inmensurable por cualquiera de sus unidades. Por último, cuando se trata en la Aritmética de relaciones infinitas (incomensurables), no puede esta ciencia fundar su realidad y naturaleza en manera alguna, ni puede cerrarse la demostración pretendida con un «*y así sucesivamente hasta el infinito*», pues precisamente aquí está la cuestión. Todas estas suposiciones deben y pueden ser conocidas filosóficamente, esto es, en lo absoluto: por ejemplo, que el espacio es el límite infinito o forma de una de las esferas del universo (la Naturaleza); que y por qué el espacio en su finitud debe ser, sin embargo, infinito; que esto mismo es aplicable al tiempo; cuál es el principio eterno de la cantidad; qué sea ésta, etc.; que la cantidad determinada, en relación, debe ser finita o infinita (esto último, a saber, en relaciones incomensurables). Todo lo cual, en su necesidad, sólo es conocido por la Filosofía; y debe serlo, si a la evidencia de las Matemáticas en determinadas construcciones, se ha de añadir la verdadera evidencia del todo en lo infinito y absoluto; o más bien, si la evidencia propiamente dicha ha de formarse en su plenitud mediante la naturaleza verdaderamente filosófica

de la especulación: si las construcciones matemáticas han de tener un sentido verdaderamente especulativo y bello.

Sólo así se resolverán satisfactoriamente las cuestiones antes propuestas con *una* contestación; las formas de la Matemática cesarán de ser nudas formas, y aparecerán en su esencial relación a su esencia y en su interna necesidad en el universo: así, por ejemplo, la verdadera significación de la línea curva, únicamente se aclarará por medio de la consideración filosófica.

Tres cosas se exigen, pues, indivisiblemente para la verdadera ciencia matemática, que constituyen en realidad una misma:

A. Relación e intuición orgánica de lo construído en el universo absoluto;

B. Intuición clara de la determinada idea por construir, acompañada de

C. Intuición esquemática distinta, clara y adecuada a la idea.

O bien, la construcción de las Matemáticas debe ser filosófica, ideal y esquemática: todo en unidad y orgánicamente.

III

Cómo pueden las Matemáticas perfeccionarse filosóficamente.
Cómo deben exponerse.

Una exposición completa de la Matemática, según esto, deberá por necesidad presentar filosóficamente a esta esfera finitamente infinita en la esfera total del universo; y sólo bajo esta condición podrá tener semejante obra carácter artístico, en

virtud del que debe manifestarse en lo finitamente infinito la naturaleza absoluta, la unidad y armonía del universo. Pero si ha de exponerse filosóficamente la Matemática, es preciso conocer su concepto ideal y, por tanto, su principio superior (que, para aquella esfera, aparece como el supremo e indemostrable, dentro de sus límites: como un axioma) en el concepto ideal del universo y en el supremo y único principio o proposición fundamental de todo sér y conocer. Abreviando, diremos que se da por supuesto, en primer lugar, para la exposición filosófica de la Matemática, su fundamento, es decir, el conocimiento completo de su total esfera, y la unidad de la misma en lo absoluto, mediante la especulación superior de la Filosofía: por cuya más elevada especulación es conocido (no demostrado o fundado en otro principio) lo absoluto mismo o la infinita unidad de todas las unidades en su infinita naturaleza: por cuanto en esta unidad se expone en su idea toda unidad subordinada, en su subordinación y coordinación. Mediante estas ideas, conocidas en lo absoluto, se presentan tantas esferas infinitamente finitas, cuantos objetos hay precisamente de ciencia, llevando en sí los fundamentos de todas ellas: así también se presenta la esfera y el principio de la Matemática en su verdadero sér y en relación orgánica al universo y a la formación del universo en el tiempo. Sólo de la idea así conocida o del concepto infinito de la Matemática, puede nacer una perfecta exposición correspondiente a esta idea, un sistema verdaderamente científico de ella.

En las obras que se escriban para aquellos que empiezan el estudio de esta ciencia (que pudiera llamarse con fundamento bajo este aspecto «doctrina de la ciencia»), no puede desarrollarse una exposición de esta parte de la Filosofía, sino indicarse ligeramente; los que comienzan se guían ante todo por la fantasía y se sirven de ella en intuiciones sensibles y determinada dirección (1); y mediante ella, se hacen luego más aptos para la especulación verdaderamente filosófica, que es imposible sin las condiciones expuestas. Deben, pues, limitarse los que escriban obras elementales a exponer la Matemática al modo común; pero completamente y con carácter sistemático en sus elementos, presentando el todo como superior y único axioma en su idea y supremo principio, y siguiendo el mismo orden que corresponda a la exposición filosófica. Así se hará más visible la falta de un conocimiento verdaderamente filosófico de estas disciplinas.

Deberá exponerse primeramente, según lo que va dicho, el concepto infinito o idea (axioma único) de las Matemáticas.

IV

Concepto de las Matemáticas. — Su explicación.

La ciencia matemática es el conocimiento sistemático y sintético de todas las formas en que una

(1) Esto, si bien no responde en rigor al carácter puro de la verdadera ciencia, la auxilia con el conocimiento sensible, circunscribiendo el teorema o la verdad que trata de exponerse a casos particulares (*determinada dirección*), que fijan su sentido y hacen sensible la verdad mediante *intuiciones*.—(N. del T.)

cosa finita de cualquiera especie es o llega a ser tal cosa finita limitada, dentro de su forma infinita.

Entiéndese aquí por *forma* el límite por el cual lo contenido en éste es y se conoce en su unidad y determinación propias. No conviene, pues, forma alguna al universo absoluto, porque *es* y se pone, en verdad, como incondicionalmente infinito y absoluto. Hay, empero, contenidas en lo absoluto infinitas esferas subordinadas o unidades que, como partes orgánicas, son de igual naturaleza que lo absoluto, son realmente él mismo; pero no en su totalidad, sino cada una en su peculiar figura, forma o límite. Las esferas superiores del mundo son la Naturaleza y el Espíritu: la forma de la Naturaleza es el espacio; la forma del Espíritu es la unidad de concepto; la forma común a ambos y en la que obran y se influyen recíprocamente, es el tiempo. La forma es tan absoluta como el sér mismo: no hay forma sin sér, ni sér sin forma.

Las formas de estas esferas son, cada una en su peculiar género, infinitas, porque limitan infinitas esferas entre sí y de lo infinito absoluto. El espacio, la unidad de concepto y el tiempo son, pues, límites infinitos.

Si las esferas de estos límites estuviesen vacías, sin variedad ni información, o si no hubiese en cada una de dichas unidades otras muchas unidades infinitas subordinadas a ellas y coordinadas entre sí, tampoco serían ulteriormente limitables las formas mismas; pero como no es así, deben las formas, a su vez, ser limitadas ulteriormente o entrar «en

formas de la forma», que son, por lo tanto, límites del límite, y así sucesivamente, hasta que la limitación esté completa en sí mediante sus unidades cada vez más subordinadas, y presente una limitación enteramente individual (una individualidad). Así, por ejemplo, siendo el espacio límite infinito, su primera limitación, que es la superficie, es también infinita, tanto en extensión cuanto en género (1); mientras que en el espacio infinito, como tal, desaparece toda distinción de la segunda especie. Y como la superficie, a su vez, es infinita, puede y debe limitarse por la línea, la que, como límite de un límite, es también infinita en cuanto a extensión y en cuanto a género. El límite de la línea, que sólo es infinita ya bajo un aspecto (la longitud), es ya el límite absoluto, el punto matemático, que ni comprende cosa alguna en sí, ni limita como tal espacio alguno. A estos tres límites subordinados, se reduce el límite infinito del espacio; pero en esto también se encierra la infinita variedad de la individualidad de todo cuerpo finito, puesto que los tres límites, superficie, línea y punto, están presentes por necesidad en cada uno de ellos, en la combinación de sus determinaciones recíprocas.

El límite infinito del tiempo es, como tal, limitado por el momento: dos momentos que son exteriores uno a otro, que no se confunden, dan una determinación finita de tiempo (2).

(1) Esto es, en cantidad y en cualidad (carácter, modo, dirección, configuración). — (*N. del T.*)

(2) Pudiera decirse que el tiempo es, desde el punto de vista de sus limitaciones, el espacio con una sola dimensión: el mo-

La forma del Espíritu como tal, la unidad de concepto (unidad de lo particular y general) es limitada interiormente por la forma del género y la especie, donde la especie se pone como ulteriormente determinable, y así sucesivamente, hasta lo infinito, sin alcanzar nunca al individuo. Cada individuo, sin embargo, es y se conoce en forma de un concepto.

Lo individual de todas clases llega, según esto, a ser tal, que está contenido dentro de un límite completamente finito, que se encierra, a su vez, en un límite infinito.

El tema infinito de las Matemáticas, o sea su concepto ideal, puede, por tanto, expresarse de este modo:

«Las Matemáticas son la exposición sistemática y sintética de las formas (límites, condiciones formales) del sér y de la información de todo lo individual.»

Como la forma, en cuanto cae bajo límite, aparece como propiedad o accidencia (no como *accidente*), puede decirse así también:

«Las Matemáticas son la enumeración y exposición sistemática y sintética de todas las accidentalidades, mediante las cuales la finitud individual es y se forma en todas las esferas del mundo.»

Merced a los límites de las unidades subordinadas o esferas del mundo, y a la necesidad, que nace de lo absoluto, de anular esos límites y reco-

mento respondería al punto matemático; el tiempo, a la línea. De aquí la representación lineal del tiempo en los esquemas de la Mecánica.—(N. del T.)

ger lo que excede de ellos, nace la vida y producción en el universo; y en este concepto, el universo es y existe en el tiempo (pero no es temporal). En toda formación u organización, cambia el límite (no el sér), se modifica, se determina ulteriormente. Así se modifican sucesivamente las esferas individuales del mundo, y, por tanto, también sus formas: debía, por esto, expresarse en nuestra definición de las Matemáticas, que consideran las formas bajo las cuales lo individual de todo género es y existe. Así, por ejemplo, la Ciencia del movimiento es la exposición de las formas bajo las cuales un movimiento individual y la línea descrita en virtud de él, no *es*, sino que constantemente fluye, corre, *deviene*.

El mundo es sistemático, esto es, todo está y vive en la idea infinita del todo, por el cual debe ser conocido también. Esto se muestra asimismo en las formas del universo. Por la *esencia* infinita del mundo, es su infinita *forma*; de esta forma primera, proceden sus ulteriores limitaciones; de éstas, otras nuevas, y así sucesivamente. De aquí que deban conocerse también, y conocerse sistemáticamente, las formas del mundo. Pero como lo particular es conocido en y dentro de lo general, y la esfera subordinada dentro de su superior y como su parte orgánica, este conocimiento es sintético, es decir, expositivo de lo particular en lo general. Todo conocimiento *sistemático* es también *sintético*; implicándose lo uno en lo otro.

Pero lo particular no puede ser conocido en lo general, sin que la intuición viva y guiada por la es-

peculación determine, forme o construya sensiblemente, de un modo necesario, lo pensado: así, por ejemplo, quien no abraza, mediante la fantasía, la ulterior determinación del límite de la línea, y no se forma una representación, tanto de la línea recta como de la curva, nunca sabrá lo que son una ni otra. No es posible especulación alguna sin construcción, ni una construcción verdadera y bella sin especulación o sistema. De aquí que el concepto completo de las Matemáticas deba expresarse así:

«La construcción sistemática y sintética de todas las formas finitas (límites, accidencias), en que una cosa finita (completamente limitada, individual) de cualquiera esfera, es y *deviene* como tal cosa finita dentro de su infinita forma.»

V

Concepto de la cantidad en general y de la continua y la discreta.—¿Cuándo estarían completas las Matemáticas en toda su extensión?—Único axioma de la Matemática.

Todo límite finito o forma (dentro del límite infinito, cuyo límite ulterior es esta forma) debe ser limitado y determinado ulteriormente, tanto según la cantidad (*quantitate*), como según el género (*qualitate*). La ultra-determinación de los límites finitos por la cantidad, es común de igual modo a todo lo limitado: sus límites deben ser constituídos según el género (cualidad), como lo exige también su naturaleza: no obstante, de la esencia de los dos límites infinitos superiores del mundo racional y del corporal, nace la única distinción cualitativa de la

cantidad como tal: a saber, que la cantidad de la unidad infinita del concepto es *indivisible* en género y en individuo (*quantitas individua seu discreta*); pero que la cantidad de las unidades individuales de la Naturaleza, como tales (pues también éstas se dan bajo la unidad del concepto), es decir, del espacio y de los límites interiores de lo corpóreo (la fuerza), es *divisible hasta lo infinito y continua* (*quantitas in infinitum divisibilis seu continua*). La ulterior determinación de las formas o límites, según el género, es común a todas las esferas; pero la peculiar determinación genérica de todos los límites debe establecerse partiendo de la naturaleza de cada esfera, y conocerse mediante la construcción de ella por la fantasía; el género, pues, de la determinación de los límites se diferencia según el género de la forma infinita de las esferas y mediante el género de la esencia de éstas.

Tales afirmaciones no pueden aquí probarse filosóficamente, sino sólo sensibilizarse mediante determinada construcción (1).

Si se observa por qué modo se determinan y distinguen los límites finitos, se encuentra que su ulterior determinación y diversidad consiste, ya en la cualidad, ya en la cantidad; por ejemplo: la línea es límite infinito de la superficie, la que, a su vez, es límite infinito del espacio. Estos límites infinitos se distinguen por la cualidad (y después también por la cantidad). La línea, v. gr., se puede y debe nue-

(1) Es una prueba *a posteriori* sobre casos determinados que, si bien no tiene plena fuerza científica, contribuye a esclarecer la verdad por medio de la fantasía.—(N. del T.)

vamente limitar y distinguir. Si se distingue por el género, nacen dos términos: línea recta y línea curva, que no se distinguen por la cantidad (pues ambas son igualmente infinitas); de aquí proceden dos unidades de concepto subordinadas bajo el concepto de línea. Si se diferencia la línea por la cantidad, no es el concepto mismo, sino sólo lo contenido en éste, lo que ulteriormente se limita, permaneciendo enteramente igual por lo que respecta al concepto; v. gr., una línea de dos pies de longitud es distinta en cantidad de otra de tres pies. El límite infinito mismo es limitado, sin que haya de ultradeterminarse idealmente; y se determina mediante dos límites absolutos recíprocamente exteriores (puntos) en uno finito. De aquí se puede deducir que es cantidad, porque contiene una cosa real de este género, aunque cosa completamente limitada y finita por tanto. Si fuera dicha línea infinita, no sería cantidad: si fuera el límite absoluto, el punto, tampoco. Mediante cantidad se distingue lo real positivo en la noción: y hasta lo igual, como tal igual, se distingue también. Por tanto, diremos que la cantidad es «la distinción de lo completamente limitado, finito, real, que dentro del mismo límite infinito (en la misma esfera) está encerrado bajo género absolutamente igual.» Sólo, pues, lo que está dentro de límites finitos, y sólo bajo este concepto, es un *cuanto*. Según esto, lo infinito de cualquier género, o cualquiera cosa en cuanto es infinita, no es cantidad: tampoco la nada, porque nada hay en ella, y la forma sin contenido deja de ser hasta forma. Resulta de aquí que los límites infinitos, en cuanto

son infinitos, no pueden distinguirse por la cantidad, sino sólo por el género.

Todo lo finito positivo, dentro de su límite infinito, es, según esto, un *cuanto*, y la cantidad misma se distingue sólo por sí, es decir, por la determinabilidad de la finitud que hay dentro de la misma esfera: es, por consiguiente, infinitamente determinable, y en esta determinabilidad solamente cognoscible mediante comparación de lo finito en la misma esfera, y, por tanto, relativamente. La determinabilidad de la cantidad de muchos términos finitos, como tales, de la misma esfera, se llama su *relación*. Todas las cantidades del mismo género tienen, pues, entre sí, una cierta relación; pero cantidades de distinta esfera no tienen ninguna razón o relación cuantitativa. Ahora, puesto que la determinabilidad de cada cantidad por sí es infinitamente variada, y de aquí nacen relaciones, se deduce que deben darse relaciones infinitamente varias, y esto lo ha de considerar la Matemática.

Debe haber en la cantidad una diferencia genérica, puesto que toda forma ha de distinguirse por su género mediante el de su contenido; pero de estas distinciones genéricas en la cantidad, como tal, la una contiene a la otra. Esta relación de distinción se encuentra en la diferencia genérica y en la subordinación a construcciones particulares de las potencias de fuerzas mecánicas, o químicas, u orgánicas. Esta subdivisión de la cantidad por el género es la de cantidad *continua* y *discontinua*, y proviene de la distinción genérica de las formas infinitas en las dos esferas supremas del mundo, el Espíritu

y la Naturaleza. En efecto, la cantidad de la unidad de concepto consiste en la capacidad de determinarse constantemente cada vez más, que tiene sintéticamente el signo, y en la percepción de la dependencia de los conceptos. Ahora bien, cada concepto es una unidad orgánica indivisible, que no es susceptible de dividirse en partes sin quedar destruída: resulta, pues, que estas unidades de concepto, que están contenidas las unas en y bajo las otras, no pueden separarse, o agruparse por aproximación recíproca, reuniéndose a un todo superior; sino que las inferiores pueden solamente ser conocidas en la superior, como envueltas o contenidas en ella, porque en ella *están*. Lo que es cierto de las unidades de concepto lo es también de todos los individuos infinitamente determinados: en cuanto son considerados idealmente en lo particular, es decir, referidos a un concepto, son el mismo concepto, infinitamente ultradeterminado. Así como no puedo, por ejemplo, descomponer en partes el concepto del árbol sin destruirlo, tampoco puedo dividir el árbol individual exterior o interior, ni enlazar muchos árboles completamente divididos y destrozados; no por eso resultaría un árbol único, ni dejarían de estar faltos de vida los dos por separado: y efectivamente se verifica esto con el árbol exterior, y tanto más cuanto más orgánico, es decir, cuanto más verdaderamente individual es y más expresa su idea.

A cada concepto corresponden infinitos individuos: todo límite ideal (de concepto) es, por tanto, a su vez infinito en la multiplicidad de los individuos

a él subordinados; de aquí que pueda pensarse la ultradeterminación de tantos individuos ideales como se quieran, aunque completos e indivisos: esto es, la infinitud de la multiplicidad de la unidad entera. En esta multiplicidad, como cantidad determinada de la pluralidad de individuos iguales, entra a su vez la intuición de la misma cantidad determinada o de su relación, porque también aquí una cosa finita, real, a saber, la multiplicidad finita, es sólo *cuanta* porque no es lo infinito de su género, ni la nada: y también, por tanto, sólo es posible su determinabilidad cuantitativa por su comparación con otras cantidades (cosas finitas) de su género.— Es claro, pues, que hay cantidades de género ideal (de concepto) discontinuas, individuales o discretas, o también lógicas; y por qué las hay.

Si se considera, en comparación con la cantidad de la unidad de concepto y de las individualidades de la misma, la naturaleza de la cantidad del límite de los cuerpos en el espacio, tanto el límite extensivo como tal, cuanto el límite interior de lo finitamente extenso, como también del tiempo, que lleva en sí la doble esencia del Espíritu y la Naturaleza, (por cuanto es límite común a ambas): si se considera esto, decimos, se encuentra que las cantidades de este género son divisibles hasta lo infinito, continuas, uniformes y componibles en partes cualesquiera de una unidad continua: por ejemplo, la superficie, por límites finitos, se puede dividir en dos, tres o más partes sin perder por eso de su realidad: estas partes se pueden enlazar en cualquier orden, sin cambiar el todo, comenzando la una donde ter-

mina la otra cuando se las enlaza; pero también se pueden colocar por sí unas separadas de otras. Asimismo se puede tomar cada una de estas cantidades iguales tantas veces como se quiera, pues la única relación cuantitativa en las cantidades discretas es componerse mediante la reparación de unidades enteras. *La naturaleza de las cantidades continuas, consideradas sólo como cantidad, pluralidad y relación determinadas, contiene en sí la naturaleza de las discretas; pero no ésta a aquélla.* Lo común a ambas cantidades es el ser cantidades, a saber: que en ambas una cosa real finita aparece en su límite infinito dentro de límites completos; y que en ambas especies de cantidad nace la pluralidad de la unidad y la unidad de la pluralidad: sólo que, en las cantidades discretas, con limitación e individualidad, y en las continuas sigue sin límite alguno, hasta lo infinito.

Las determinaciones de los límites o formas según género deben en cada esfera ser conocidas mediante su adecuada intuición y ser deducidas especulativamente; pero, en todo caso, debe considerarse y conocerse filosóficamente si los miembros de la división son sólo dos o varios y en qué esferas (si el género de las cantidades es divisible, ora dicotómica, ora politómicamente). Sobre esto pueden sólo hacerse las siguientes observaciones.

Primera. Los distintos géneros de cantidades forman distintas esferas de conceptos, coordinadas entre sí, que se excluyen como tales. Así, por tanto, lo que conviene a un género, como tal, no puede decirse de los otros. En la exposición de es-

tos géneros de cantidades deben, pues, observarse las siguientes reglas lógicas generales: que ningún término se omita (como si alguno dijese que las líneas son circulares o espirales), pues la consideración sería incompleta; que, además, los géneros expuestos sean de igual orden o categoría (no como si alguno dijese que la línea es recta o circular).

Segunda. Las divisiones se oponen positiva o realmente, pues en ellas se expresa la naturaleza general del límite superior cuyo género se determina en ellos: por ejemplo, la línea recta como la curva son longitud con dirección cierta, y ambas deben dar una determinada intuición positiva, es decir, que la recta como la curva puedan ser construídas sensiblemente. Así deben, por tanto, ser todas las oposiciones de la Matemática (como de todas las ciencias).

Tercera. No debe confundirse la aparente con la originaria división genérica del límite: aquélla procede sólo de la determinación cuantitativa de varios límites continuos que hay en el mismo individuo, a causa de la pluralidad de cantidades discretas. ¿Por qué se distinguen, v. gr., los géneros (*species*) de triángulos rectilíneos, sino por la diferencia de la cantidad continua, que determina la longitud de los lados? O ¿por qué se distingue el cuadrilátero rectilíneo del triángulo, sino por el distinto número de lados (pluralidad lógica de los mismos) y ángulos: puesto que, con respecto a la suma de las longitudes de los lados o al área en ellos comprendida, pueden ser iguales? Un triángulo rectilíneo y uno curvilíneo son distintos originariamente por el

género en atención a la diferencia específica de sus lados.

Según esto, será claro ahora lo siguiente: La individualidad de cada cosa finita, completamente limitada, se determina mediante la individualidad de su límite, y ésta, a su vez, mediante la individualidad, o sea la cantidad y género de los límites que recíprocamente se determinan; y estarían, por tanto, las Matemáticas completas, cuando hubiesen agotado y construido sintéticamente toda individualidad posible finita en todas las esferas, en el género y en la cantidad de sus límites, del límite infinito; pero esto es imposible de completar, porque el límite de todo género es infinitamente determinable en género, a su vez, lo cual se da inmediatamente en la infinitud del mundo en su contenido y forma.

Si se considera, v. gr., por dónde se determina la individualidad de una extensión finita como tal, por ejemplo, de una esfera, se encuentra que es determinada inmediatamente por su primer límite, la superficie, que en ella proviene de un doble género, a saber: la curvatura uniforme de las distintas direcciones que concurren en un punto, y por la segunda superficie, que al cortar a la primera da una sección de curvatura determinada, exactamente igual. Estas dos superficies son distintas, en primer lugar, por el género mediante sus límites, a saber, la línea y el punto en que las limitan en cuanto a su extensión, etc. O si se toma un hexaedro, se ve que es determinado por el género, número y porción de sus superficies (límites), y el género

de estas superficies, a su vez, por el género y relación de la cantidad del ángulo de sus lados (1). Estaría completo este determinado punto de vista matemático (la Geometría), cuando se hubieran agotado todos los géneros posibles de limitación finita del espacio, para lo cual sería menester haber construído (2) todos los géneros de superficies, su limitación y enlace, y de aquí, a su vez, todos los géneros de líneas. Pero como esto no es posible al presente, se sigue que la Geometría no puede completarse nunca por lo que toca a la perfección absoluta de su síntesis; pero puede y debe ser verdaderamente sistemática.

Resulta también de aquí, que en el concepto de las Matemáticas está contenido el supremo y único axioma que se realiza cada vez más, mediante consiguiente construcción sintética; este axioma, tal como puede aquí exponerse, sin deducción filosófica precedente (no en el sentido general, sino en el indicado antes) es el siguiente:

«A cada esfera subordinada infinitamente finita del mundo, convienen límites de distinto género, aunque infinitos; éstos pueden determinarse ulteriormente hasta lo infinito, mediante determinación genérica y cuantitativa, *estando* determinados realmente *en sí* en el mundo: que los individuos de to-

(1) Este segundo ejemplo está más claro y explica mejor la idea que el primero, acaso más difícil de presentar por la uniformidad de sus límites.—(N. del T.)

(2) No en la acepción ordinaria de esta palabra en Geometría, sino en la de construcción científica para formar cuerpo de doctrina.—(N. del T.)

das las unidades o esferas de éste se hallan contenidos en la forma completa.»

La prueba de este axioma sólo puede darse en el universo infinito, en lo absoluto mismo, y es superior, por tanto, a la esfera de la Matemática; así, mediante esta prueba, son conocidas absoluta y necesariamente éstas, y fundadas filosóficamente.

Mediante esto, se presenta la consideración de las partes de la Matemática o de sus ciencias particulares; así como también el orden y relación en que estas diversas ciencias están entre sí y en la construcción.

VI

División de la Matemática.—Descripción de sus distintas partes,

Primeramente, las Matemáticas tienen que considerar la ulterior determinación común a todas las formas (límites) de las esferas de todo género en la cantidad, en su infinita ultradeterminación e individualización, en la Matemática general, o Aritmética (1). Deben entonces considerar también la ultradeterminación del límite de cada determinada unidad o esfera del mundo según su género y cantidad; y tantas unidades distintas del mundo cuantas se den y guarden tal orden entre sí, se darán otras tantas ciencias matemáticas particulares e igual orden y relación tendrán unas con otras.

Ahora bien, las dos esferas supremas del mundo

(1) Es más propiamente en el Álgebra donde hoy se hace este estudio general de lo común a todas las formas de la cantidad.—(N. del T.)

son la del mundo corporal y la del espiritual, y, por tanto, las partes principales de la Matemática serán la Matemática del Espíritu y la Matemática de la Naturaleza. La primera no ha sido tratada como ciencia especial; sino que sus principios fundamentales se tratan generalmente en la Filosofía del Espíritu: por ejemplo, en la intuición de la determinación del límite en la unidad de concepto, cómo y según qué leyes *debe* irse deduciendo hasta el individuo. La Matemática de la Naturaleza determina, empero, y debe determinar deductivamente los límites de esta esfera hasta el individuo. Estos límites pueden manifestarse aquí por mera evidencia de intuición; pero no filosóficamente (1). Son interiores y exteriores. Los límites exteriores son limitaciones del espacio, como tal; en primer lugar, modo determinado de la limitación finita del espacio o figura con determinada cantidad: en segundo lugar, la ulterior determinación permanente de este límite, de la figura, y de la relación de espacio en la formación en el tiempo, el movimiento. De aquí nacen las dos ciencias matemáticas inmediatas a la Aritmética: la ciencia de las figuras o Geometría y la ciencia del movimiento o Mecánica. Considera la primera la figura en reposo: la otra, la figura en su formación (en el tiempo, como fuerza).

Los límites interiores de la Naturaleza hacen referencia a los límites de su individualización o de su construcción orgánica en el tiempo; y pues esta individualización es, en superior sentido, química

(1) V. el párrafo II para comprender esta frase.—(N. del T.)

y orgánica, se sigue que las dos ciencias matemáticas que restan aquí, son las siguientes: primero, la completa ultradeterminación del límite del proceso químico; y luego, la completa ultradeterminación del límite del proceso orgánico. De aquí se deduce claramente también que estas ciencias matemáticas de la Naturaleza deben estudiarse por el orden siguiente: Geometría, Mecánica, Química, Orgánica: porque el movimiento es una figura formándose; el proceso químico supone necesariamente en sus productos visibles figura y movimiento; finalmente, el proceso orgánico es juntamente químico, mecánico y geométrico. Es, además, evidente que las Matemáticas son un término de la Filosofía de la Naturaleza. En efecto, la Matemática se dirige al conocimiento de lo finito como tal, del límite (cuyo conocimiento es sólo posible en lo infinito y su presuposición) y considera siempre en todos los productos naturales sólo el límite de la formación; pero la Filosofía de la Naturaleza abraza la vida indivisa de esta infinitud, la recíproca interior formación de todos sus límites, la absoluta unidad e infinitud de la Naturaleza, como unidad armónica del universo. Las Matemáticas son una obra del entendimiento: la Filosofía de la Naturaleza, una obra de la razón (aunque no como si las Matemáticas no necesitasen de la razón, ni la Filosofía de la Naturaleza del entendimiento).

Todo esto es incompleto: no puede expresarse sino como un puro resultado de otras investigaciones, en un trabajo de esta índole. A los que parezca paradójico o impropio para popularizar la

ciencia matemática, les rogamos que examinen maduramente la cosa misma o que estudien tratados filosóficos de las matemáticas. Sólo podemos esperar ser completamente inteligibles a aquellos que están familiarizados con estudios filosóficos.

1867

LA CIENCIA DE LA FORMA

SOBRE LA BASE CIENTÍFICA, CORRECCION Y REFUNDICIÓN DE LA MATEMÁTICA (1)

Se pregona habitualmente de las ciencias designadas con el nombre común de Matemáticas, que, en virtud de su evidencia intuitiva, certeza y carácter sistemático, son principalmente adecuadas para despertar y educar el entendimiento y la fantasía, la penetración y la profundidad. Si esta alabanza fuese fundada hasta ese punto, se mostrarían dichas ciencias en su presente estado como un todo orgánico, verdaderamente científico, y en este respecto merecerían preferencia sobre todas las demás. Pero precisamente sucede lo contrario. Estimo el profundo y delicado sentido y la aplicación de un Plafon, Euclides, Arquímedes, Newton, Leibnitz, Bernouilli, Euler, Segner y demás, que en el pasado y el presente se anudan a esta serie gloriosa; me complace el tesoro, ya casi inabarcable, de conocimientos matemáticos particulares; pero de estos juicios y sentimientos es independiente el juicio de

(1) Traducido del alemán, con la cooperación del Ingeniero Sr. D. Luis de Rute, del *Diario de la vida de la Humanidad* (*Tagblatt des Menschheillebens*), por Krause.— 1811; primer semestre.

la ciencia misma Matemática, según su propio ideal eterno, y como parte de la Ciencia entera.

La primera exigencia de toda construcción orgánica de una ciencia, a saber, la exacta definición de su objeto y del modo de considerarlo, no ha sido hasta hoy cumplida en la Matemática. Un ensayo, aunque imperfecto, útil, sin embargo, en lo esencial, que hice, cuando joven, para determinar filosóficamente el concepto de la Matemática, esto es, en su eterna esencia (1), ha pasado sin razón desatendido para el público inteligente.

Defínese comúnmente la Matemática como ciencia de la cantidad o magnitud, y la cantidad se explica, diciendo que es todo lo que puede aumentarse o disminuirse, o en otros términos, que es *grande* (un cuanto, una cantidad) todo lo que puede *agrandarse y empequeñecerse*: explicación que en verdad nada dice, porque los conceptos de aumento y de disminución incluyen en sí ya el concepto de la cantidad, que es precisamente el que se intenta definir. Además, si fuese la Matemática la ciencia de la cantidad, debiera considerar a ésta únicamente, y todas las cosas sólo bajo el respecto de la cantidad; pero no se mantiene en este límite. La llamada Combinatoria, en lo esencial, absolutamente nada tiene que ver con la cantidad; en la Geometría, se tratan las determinaciones específicas del espacio y sus límites, y en ellas también su

(1) Fundamento de un sistema filosófico de la Matemática: Primera parte.—Jena, 1804. La introducción a este libro es el artículo que precede al presente en este volumen.—(N. del T.)

cantidad, pero sólo entre otras propiedades; y lo mismo puede decirse de la Dinámica general. Por último, lo infinito, como infinito, no es grande ni pequeño (no es cantidad); y, sin embargo, se estudia, y con razón, en las Ciencias Matemáticas.

Algunas de éstas existen hoy aisladas y formadas aparte, como puntos disgregados de cristalización, sin abrazarse en un todo superior, ni construirse conforme al plan unitario de su idea. No obstante, se las comprende todas juntas bajo el nombre de Matemáticas, y se habla de ellas como si existiese efectivamente una ciencia cuyas partes especiales, enlazadamente constituídas, fuesen la Aritmética, la Geometría, la Cronología, etc.

Pero en nuestra literatura no existe todavía en parte alguna este todo superior, como tampoco su parte general y más alta, a la cual únicamente correspondería el nombre de *Matemática superior*, usado hoy con suma impropiedad y vaguedad indefinida. Nadie, que yo sepa, ha expuesto aún la idea esencial de la Matemática toda, de la cual apenas se anuncia un obscuro presentimiento en lo pasado, a no ser en la doctrina de los números, de Pitágoras, que tan desfigurada ha llegado a nosotros.

Y pues hasta aquí faltó la idea del todo, ¿cómo se hubiera podido conocer claramente lo que en él se comprende? Tan incompletos, tan indeterminados e inexactos como el concepto de la Matemática, son los de la Aritmética y de la Geometría. Se dice de la primera, que es la ciencia de los números, y, sin embargo, se trata en ella de relaciones incon-

mensurables, esto es, que no son expresables por números; y en su parte llamada superior, el análisis infinitesimal, se habla de los órdenes de lo finito y de lo infinito, aunque lo finito de ningún modo se contiene numéricamente en lo infinito. El concepto completo de la Geometría tampoco ha sido todavía claramente expuesto; ni mucho menos se encuentra ella desenvuelta en su integridad, como un todo verdaderamente científico, según resulta ya del hecho de que, contra lo que es de rigor en toda ciencia, no se procede desde el espacio todo, tratando sus propiedades esenciales en general para venir de aquel a las partes, sino inversamente; ni se explica, en realidad, el carácter de las líneas y superficies curvas; ni en las construcciones finitas jamás se consideran como infinitas, esto es, como íntegras y totales, las líneas rectas que en ellas aparecen; de lo cual se deducen siempre, no obstante, las demostraciones primarias de los teoremas y todas las proposiciones auxiliares esenciales para ello; ni las líneas curvas se definen por su naturaleza intrínseca, mas sólo mediante líneas rectas, tiradas a ellas desde fuera: ejemplo de lo cual da la común definición del círculo, que no ve en él la uniformidad de la curvatura, sino la equidistancia del centro.

Según algunos filósofos, corresponde la Aritmética al tiempo, como la Geometría al espacio; pero la Aritmética, o teoría general de la cantidad, tanto tiene que ver con el tiempo, como la Geometría, esto es, absolutamente nada. En ella, se descuida la doctrina de la relación, y menos todavía se hace

de esta doctrina base fundamental, cual se debiera, por lo que nunca se ha podido dar una definición exacta, universalmente aceptable y aplicable, de la multiplicación y división. La Ciencia de las relaciones incommensurables, que con tan fundadas esperanzas comenzó Euclides, no ha vuelto a tocarse desde Keplero; la de las cantidades opuestas carece de fundamentación y desarrollo. El Álgebra se trata sin conexión alguna científica con la Aritmética, y lleva la pena de esta separación antinatural en la falta de esencial progreso que en ella se nota.

Una marcha más segura, regular, armónica y científica, no es posible en semejantes condiciones; y si ciertamente la aplicación de la Ciencia combinatoria es indispensable en el proceso de toda construcción científica, no basta sólo con esto: porque la íntima contemplación de la naturaleza del objeto mismo es únicamente la que debe fundar, determinar y dirigir dicha aplicación. Todo lo que poseemos en las Ciencias Matemáticas, aun lo más moderno y novísimo, se halla en un estado tan fragmentario, que quizá de él ha tomado pie un filósofo, por lo demás muy estimable, para afirmar que la Matemática no puede ser tratada sistemáticamente.

Lo que habitualmente se encomia como método sintético o analítico, no es sino un pensar en círculo (aunque muy ingenioso), sin vista del todo y de las partes en él, y sin proporcionada y medida circunspección: una sombra de la indagación y exposición verdaderamente científicas, en la que ni el entendimiento ni la fantasía obran con legitimidad, ni son guiados y regidos por la idea del objeto y por los

principios superiores, sintéticos y orgánicos de la formación de la Ciencia (el llamado *organon* general).

En orden a lo particular, dominan ciertos prejuicios fundamentalmente corruptores. Así, en los elementos, cuyo concepto vacila completamente, no se presenta la idea de lo infinito; y, sin embargo, lo infinito de cualquier género es el todo; lo finito, su parte, y el conocimiento científico camina siempre del todo a la parte, y forma cada una de éstas con sus restantes coordinadas en el todo. En vano se apela a Euclides, que, al no haberse propuesto demostrar la teoría de las paralelas por medio de construcciones finitas, conoció ya perfectamente que, sin la intuición del infinito, es también imposible la de lo finito. Esta negligencia de la marcha que prescribe la naturaleza misma de las cosas, se paga con la confusión de los conceptos y los signos, y con la falta de sentido en las afirmaciones del llamado Cálculo diferencial e integral, que aun los más celebrados analistas acaban por confesar no es más que un cálculo de ceros. Pero si la doctrina de la relación se tratase, como corresponde, al frente de las Matemáticas y en general, no meramente reducida a teoría de las relaciones *cuantitativas*; y si la de los diferentes grados del límite (la teoría de los diversos órdenes de cantidades), cuya fácil comprensión ha mostrado ya Schultz en muchos escritos llenos de talento, precediese a la doctrina general de la cantidad, esos llamados cálculos superiores serían tan inteligibles como cualquiera otro principio, podrían hacer esenciales progresos, y

nuevos horizontes se abrirían en las más elevadas y fecundas regiones de la Aritmética.

No es menos imperfecto el lenguaje matemático que poseemos. El estado interno de estas ciencias, todavía casi en la infancia, se evidencia ya desde luego en los nombres, inconvenientes y en su mayor parte exóticos, del todo y sus ramas, como son: Matemática (o Matemáticas), Aritmética, Geometría, Cálculo de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, así como en los términos técnicos de sus diversas partes, recogidos sin plan ni sistema de toda clase de lenguas: términos impropios los más ya [desde su origen, otros inadecuados hoy en el progreso de la ciencia, y a menudo tan embarazosos como los de cuerpo geométrico (en vez de espacio finito en todas direcciones), relación geométrica y aritmética, proporción, cantidad positiva y negativa (en vez de opositiva), paralelepípedo, Algebra, etc., etc.

El lenguaje de signos matemáticos (en estricto sentido), aunque no tiene semejante, fuera de la notación musical, y contiene tantos elementos en todo tiempo utilizables, es, sin embargo, tan poco sistemático y elegido tan sin conformidad a los principios del arte general de los signos, cuanto insuficientemente detallado y desproporcionado, no ya para las exigencias de una ciencia superior y verdadera, sino aun para el tesoro actual de conocimientos matemáticos. Así, por ejemplo, el signo 0 indica, ora nada, ora una llamada cantidad de orden inferior; así también $\frac{a}{b}$ tan pronto denota una rela-

ción, como un cociente; los signos $+$ y $-$ no son naturales ni cómodos; el de ∞ es indeterminadísimo; nos faltan signos propios para los distintos grados del límite (órdenes de cantidades), y aun para las operaciones que a ellos se refieren, para los diversos géneros de relaciones (y aun para la relación misma), especialmente para las distintas clases de relaciones incomensurables y cantidades irracionales, y para muchos otros conceptos y operaciones fundamentales. Todo esto impide indescriptiblemente el progreso de la ciencia, y es una manifestación de su imperfecto estado.

Tal falta de perfección científica debían sentirla, ante todo, los filósofos, a quienes está presente el ideal de la Ciencia con mayor pureza y más por completo que a los meramente matemáticos; y así se han dejado llevar fácilmente, y sin la necesaria circunspección, a un precipitado menosprecio de estas ciencias formales. Por desgracia, la mayoría de los matemáticos carecen de espíritu filosófico, y los más de los filósofos, a su vez también, de sentido y conocimientos matemáticos. Sin embargo, es innegable que la Filosofía y la Matemática, y todas las ciencias, en general, han alcanzado sus más esenciales progresos por medio de hombres que reunieron ambas cualidades en sí, como Platón y Keplero, Descartes y Espinosa, Leibnitz y Newton; y que, además, a cada progreso de la Filosofía, ha seguido un progreso semejante en la Matemática, y a cada paso de ésta, otro análogo en las Ciencias naturales. Ciertamente que muchos matemáticos, especialmente jóvenes, ora formados en las escuelas

modernas de Filosofía, ora dotados de superiores talentos, han reconocido y sentido lo mucho que falta a las Matemáticas actuales, y comparten conmigo la pura aspiración de completarlas, como un todo verdaderamente orgánico y armónico, proporcionalmente formado en su interior construcción.

Para todo el que pone el pie, siquiera en el dintel de esta esfera del conocimiento, debe ser evidente (si ha traído a reflexión el ideal de la Ciencia en su unidad) que su estado dista harto de ser científico; y sentirá vivo anhelo por cooperar a sus progresos. Hoy parece haber llegado un tiempo más favorable que diez años hace, para corregir aquellas imperfecciones; y un ensayo sobre este asunto puede prometerse ahora mejor acogida que antes: pues, tanto la reanimación superior de un espíritu científico más firmemente fundado, principalmente en Alemania, como, y muy en especial, los extensos progresos de la Ciencia de la Naturaleza, consumados a favor de este espíritu, han conducido en gran parte a los filósofos a estimar y respetar de nuevo la Matemática.

¡Ojalá que matemáticos y filósofos, unidos en su acción social, reconozcan las faltas de las Ciencias matemáticas, que he señalado antes sólo parcial y superficialmente, y comiencen su reedificación orgánica en un todo sistemático! ¡Ojalá que, determinando con rigurosa precisión la idea, esto es, lo eterno, general, esencial y propio de la Matemática, y reconociendo en ella las ideas subordinadas de las Ciencias particulares que comprende, las construyan cada una en sí misma, y todas en armó-

nico enlace en y con su principio y por medio de él, cada vez más claramente sabido. Así también esta ciencia, conforme al ideal de la Ciencia toda, será digna y brillantemente completada como parte esencial de ésta.

Por mi parte, intento exponer aquí el bosquejo de esta reedificación, en cuanto he podido indagarlo y representármelo con claridad ante mi espíritu; en él, todas las piedras de la antigua construcción deben conservarse y respetarse, reapareciendo sólo en una ordenación superior.

I

La primera cuestión que nos sale al encuentro, si queremos fundar la Matemática con verdadero valor científico, es la de conocer lo esencial y general (la idea) de *toda* ella. Esto se llama también determinar el concepto de una ciencia (definirla); aunque comúnmente se entiende por concepto la exposición de *algunas* notas generales, abstraídas de lo particular y con exclusión de esto, como tal particular; y por definición, la indicación de *alguna* propiedad peculiar del definido. Pero semejante procedimiento no alcanza a fundar ciencia, para lo cual ha de abrazarse necesariamente lo esencial del objeto, antes de sus interiores determinaciones y divisiones, como un todo que incluye y cierra en sí todas sus partes (como idea), reconociéndolo en *todas* sus propiedades distintivas.

Para conocer la idea de la Matemática, partamos ahora del concepto que comúnmente se da de ella

como *Ciencia de la cantidad*; aunque la Ciencia en rigor y en su propio enlace pide una definición completa e inmediata.

La expresión habitual de que la Matemática «es la Ciencia de la cantidad» no puede designar *toda* esta ciencia, porque sólo se refiere, como ya antes vimos, a una parte especial de su asunto. Hagamos, pues, abstracción, en el concepto de la cantidad, de lo que le es peculiar, y consideremos aquello que en su ulterior determinación engendra este concepto, elevándonos a una idea superior, más general y comprensiva. Ahora bien, llamamos *grande* (cantidad, un cuanto) a todo aquello que es parte de algo ilimitado, pero limitable, y hasta donde lo es; y parte, pues, dentro de determinados límites (*finito*). Así, por ejemplo, el cubo es grande, es una cantidad, porque es y hasta donde es (como parte del espacio ilimitado en sí mismo, pero precisamente, por esto interiormente limitable) un espacio finito dentro de determinados límites. Por los límites, es toda cantidad, *grande* (es cantidad); y juntamente por esto, y en relación con otras, grande o pequeña, y variable como tal, mediante la extensión o restricción del límite.

En la pura idea de la cantidad se halla, tanto una nota esencial-general, como también otra esencial-particular y característica. Lo propio de la cantidad como tal, aquello por que es cantidad, es la *limitación*: pues, quitado el límite, ya no hay cantidad (grandor ni pequeñez), ya no hay magnitud: por ejemplo, el cubo, una vez suprimidas (no meramente disminuídas en dimensión) las seis superficies que

constituyen su límite, cesa de ser cantidad, deja de ser grande, o, en comparación con otra cantidad mayor, pequeño. Mas lo que hallamos, suprimido ese límite, dentro del cual tan sólo la cantidad es cantidad, no es la nada, sino, antes bien, aquello real, esencial y en sí ilimitado, pero limitable; en donde la cantidad, como tal, se formó por la posición del límite y como su interior parte: así, por ejemplo, sustraídos del cubo los límites, queda la intuición intelectual del total e infinito espacio, como parte (omnilateralmente limitada) del cual era el cubo una cantidad geométrica, era grande. Esto esencial que queda, sustraídos los límites a la cantidad, no es ya en sí mismo grande ni pequeño: *verbigracia*, el espacio mismo no es una cantidad, sino que *contiene* en sí cantidades, magnitudes mayores o menores, sólo mediante su *interior* limitación.

Notemos que esto esencial *superior* a la cantidad, y *de que* ésta proviene, es por completo homogéneo con ella, como su parte, de la cual únicamente se distingue por no ser limitado, mientras que ésta, según su concepto, lo es siempre. Así, el espacio todo es; en su esencia, enteramente homogéneo con el cubo, como con cualquier otro espacio finito (cualquiera cantidad geométrica): ambos son extensión continua en tres direcciones: sólo que el espacio mismo *no tiene* límite, y aquel determinado espacio particular, por el contrario, *lo tiene*.

Ahora bien: la esfera esencial en donde la cantidad nace, parece ser, según lo anterior, el *todo*, del que la cantidad es *parte*; de suerte que nada es

grande ni pequeño, sino dentro de determinados límites, como parte de un todo, del cual sólo se distingue mediante aquéllos. Ser cantidad supone, pues, en sí ser parte: la cantidad es en todas ocasiones, y como tal, parte. Sin embargo, el concepto de la parte y el de la cantidad no son idénticos. Pues aunque aquello que es parte es por lo mismo grande (un cuanto, una cantidad), y viceversa, abraza, no obstante, este concepto otras notas todavía en sí, además de la magnitud o cantidad, y es, pues, más comprensivo que el de ésta. Con efecto, la parte se muestra siempre grande, sólo en cuanto es y contiene algo de su todo esencial en determinados límites; o bien, expresándolo científicamente: la cantidad (magnitud) de cada parte consiste en la determinación de sus límites. El concepto de la parte aparece, pues, desde el de la cantidad; siendo ésta una de sus notas. Es, además, evidente que la idea de parte sólo es concebible dentro de la de todo, que por consiguiente supone: pues *parte* dice lo que, mediante límites, y en ellos, es de la esencia del todo (esto es, de lo *mismo*, del mismo género) y se contiene en él. Por ejemplo, el concepto de un espacio particular, de un cubo, supone siempre el concepto del espacio entero (el espacio mismo, el espacio total), y aun la imaginación no puede construir un cubo (ni cualquiera otro espacio particular), sino porque es posible oponer seis superficies planas *en la misma* oposición (rectangularmente). El concepto de cantidad supone, pues, el de parte, y éste el del todo. Sin entender, estos conceptos, no hay Ciencia posible de la cantidad.

II

Antes de pasar adelante, saldré al encuentro de algunas objeciones.

Del todo—se dirá—encuanto ilimitado (por ejemplo, del espacio infinito) ninguna representación tenemos, no podemos pensarlo ni contemplarlo.

Para entender con claridad esto, atendamos a nosotros mismos y a las distintas operaciones espirituales del pensamiento. Tenemos *razón*, esto es, intuición de lo general y esencial de las cosas; *entendimiento*, con el que distinguimos lo característico de diferentes cosas, dentro de eso general y esencial; *imaginación* (fuerza de representación, fantasía), que nos ofrece siempre lo enteramente finito, lo completamente limitado y determinado en todas sus propiedades. La razón contempla, pues, lo general-esencial, como un todo; el entendimiento, lo general-esencial en sus interiores partes y propiedades; la imaginación nos presenta una parte unilateralmente determinada, enteramente finita, un individuo (un *singulum*) de aquel mismo género del que entendimiento y razón perciben lo general. El espacio total, infinito, lo conocemos, pues, por la razón (racionalmente); cada espacio particular *in genere* (1), con el entendimiento (inteligible, intelectualmente); y cada espacio completamente finito, nos lo representamos con la imaginación (informado en la fantasía). El concepto del todo es, por

(1) Por ejemplo, el triángulo, la esfera, *en general*, no *este* triángulo, *aquella* esfera.

tanto, un puro concepto de razón, irrepresentable por la fantasía, mas no por esto incapaz de ser pensado, pues que el pensar no es operación meramente de la fantasía, sino de la razón y del entendimiento juntos con ella. En sí, es el todo antes y sobre la parte: por lo que la ciencia del todo es también antes y sobre la de la parte (de la particularidad), y ésta más comprensiva que la ciencia de la cantidad o del cuanto.

Se objetará, además, que el concepto del todo no excluye la limitación, pues cada cosa finita es también un todo y debe considerarse como tal; por ejemplo, un cubo es un todo, ulteriormente divisible. Esto es exacto; pero el cubo finito no es un todo *porque y en cuanto se contiene en límites* (pues que en esto es sólo parte); sino meramente *porque y en cuanto él mismo es interiormente limitable*. La ulterior limitabilidad de lo finito, de lo ya limitado, se funda así originariamente en que el todo mismo que encierra otros todos particulares, finitos (partes), es todo él constante y continuamente limitable: por lo cual todas sus partes necesariamente han de asemejarse en esto. Las partes, en cuanto son aún ulteriormente divisibles, y por tanto, *enteras* (todos), debieran llamarse *todos parciales*, reservando el nombre de *todo*, sin más calificación, para aquel que no es ya parte a su vez de otro superior.

Ahora bien, pensando el todo, nos sale al paso el concepto de *lo infinito*, que ha tomado ya carta de naturaleza en las Matemáticas. Su nombre indica lo que ningún fin, ningún límite tiene; expresa,

pues, una determinación meramente *negativa*, sin afirmar nada *positivo*. Pero lo que tiene límite, y por tanto está dentro de este límite, deja también fuera de sí algo homogéneo, de que no le divorcia el límite, sino que meramente lo distingue. La misma fantasía no puede representarnos lo limitado y finito sin ver más allá del límite algo homogéneo y determinable. Atendamos, si no, a nosotros mismos en la contemplación, por ejemplo, de una esfera; donde aparecen juntamente a la fantasía el lado acá del límite, la superficie esférica como espacio limitado, e inmediatamente enlazado a éste, el espacio indeterminado al lado allá. Todo lo finito, pues, y como tal, es parte, y, por tanto, y entre otras cosas, *grande* también (cantidad). Por el contrario, lo infinito e ilimitado, y en cuanto lo es, nada homogéneo deja fuera de sí, y es, pues, verdaderamente *total*, absolutamente completo y entero, el todo de su género. Y viceversa: lo que es el todo de su género, sin tener, pues, nada de este nada homogéneo, fuera de sí, carece en lo tanto de límites, de fin, es *infinito*. Si, por consiguiente, como exigen las leyes del lenguaje y del pensamiento, entendemos por infinito algo esencial *en cuanto* es (y *sólo* en cuanto es) limitado, a saber, en cuanto *ningún* límite tiene, coincide en aquella cosa que decimos infinita esta nota *negativa* con la afirmativa de ser todo. O, en otros términos: lo esencial es *todo entero*: carece, *pues*, de límite: es, *como tal*, infinito; suponiendo el concepto (vista de razón, intuición racional) negativo de lo infinito, el concepto positivo del todo, y ambos, como con-

ceptos puramente formales que son, el concepto de lo esencial (la esencia). Pues siempre se piensa algo esencial (algo de sér), para pensar aquella propiedad, entre otras, que tiene de ser todo entero, y, por tanto, según lo visto, ilimitado también o infinito.

El concepto del todo, así como el de la parte, contenida en él, son conceptos puramente formales, hemos indicado. En ellos, con efecto, se atiende sólo a la *omneidad*, esto es, a la propiedad de ser todo lo de aquel género; pero no a lo esencial (la materia, el contenido, el fondo) de que esta propiedad se dice. Dicha propiedad de ser todo, o sea simple todeidad u omneidad (*omneitas*) puede y debe considerarse independientemente en sí misma, en el total organismo de las ciencias: dentro luego de esta idea de la todeidad, se contiene la de la propiedad de ser parte, la idea de la parte y las partes, de la parteidad, como lo que interiormente constituye al todo. Aunque esta ciencia formal del todo y la parte jamás ha sido todavía expuesta con independencia, resulta, sin embargo, claramente de lo dicho, que se supone para la ciencia de la cantidad; y también que la Matemática viene implicando ya hasta cierto punto, desde su infancia, constantemente estos conceptos, por más que sin demostrarlos, y en verdad, muy expresamente: de lo cual da ejemplo Euclides en la 9.^a definición del libro 1.^o

Hoy mismo, la Aritmética, la Geometría, y cada una de sus particulares Ciencias, no pueden prescindir de la teoría de lo infinito para sus construcciones finitas, y por esto intercalan dicha teoría, y

por cierto de un modo sumamente anticientífico y parcial, sólo en aquellos lugares determinados donde no pueden dispensarse de ella, y no más que en esto.

Pero lo que es anterior, no en el orden del tiempo, sino en el de lo esencial—anterior *en razón (natura, non tempore)*—debe tratarse también antes en la Ciencia, es decir, en superior lugar en el sistema, y sustantiva e independientemente.

Síguese de aquí que la ciencia puramente formal del todo, como todo, y de la parte y las partes como tales, ha de preceder en su generalidad, tanto a la Aritmética, cuanto a la Geometría y a cualquiera otra ciencia matemática.

III

No temo se diga que todo lo que antecede es una abstracción sutil; pues antes bien tengo por obligado, en una ciencia que por su naturaleza es *formal, y abstracta* por tanto, exponerla abstractamente, esto es, como tal ciencia formal. Precisamente lo que debe censurarse es que, en la Matemática, las abstracciones primarias y supremas que constituyen su puro y total objeto, no se hayan tratado todavía. Lo abstracto no es lo vacío, lo que carece de contenido, sino que toda abstracción *ideal* da una idea *positiva*. Así, abstrayendo de la materia (la materialidad, la corporalidad), se tiene la idea del espacio infinito; abstrayendo de la esencia (lo esencial), se tiene la idea de la total e infinita forma. Sólo aquel que en la elevada esfera de

la más pura abstracción puede contemplar con toda claridad lo esencial mismo, y producir, gratamente y con amor en esa atmósfera etérea, ha nacido para matemático, en el sentido *científico* de la palabra.

Una indicación de lo que acabamos de exponer, como asimismo de lo que ha de seguir, todo según los principios platónicos, hallamos en el incomparable *Comentario* de Proclo Diadoco sobre los *Elementos* de Euclides, en su segundo capítulo. «Si indagamos—dice—los principios fundamentales de la esencia y el objeto total de la Matemática, venimos a parar a las mismas ideas que se extienden a todo lo que es, y que todo lo producen de sí: esto es, al *límite* y lo *ilimitado* (lo infinito); pues de estas dos primordialidades, y según la inefable e incomprensible causación del *Uno* (del Sér), es formado y puesto todo lo que existe, y, por tanto, la naturaleza de la Matemática», etc. Y después de haber demostrado y explicado esto, concluye el capítulo con la afirmación, verdaderamente filosófica, de «que, por tanto, la Matemática tiene delante los mismos principios que todas las otras cosas que *son*».

En mis *Principios de Aritmética*, ya citados, he determinado exactamente, y en primer término, el concepto de la cantidad y el de la Aritmética, definiendo la primera: «la distinción de las cosas reales enteramente limitadas, finitas, que se encierran de modo absolutamente igual dentro de la misma infinita esfera», y la segunda, como «la Ciencia general de la cantidad» (esto es, la ciencia de la cantidad *en general*), y comenzando a reconstruirla

según esta idea. El concepto de la Matemática entera se halla también en aquel escrito de este modo: «la construcción sistemática y sintética de todas las formas (límites, accidencias) en que algo finito (completamente limitado, individual) de todas las esferas, es y llega a ser tal cosa finita, dentro de su infinita forma (1).» De aquí resulta que la Matemática no trata sólo de la cantidad, sino de todo lo limitable, de todas las formas, y, por tanto, de las determinaciones específicas de las mismas; así como la verdadera división de la Matemática y su relación con la Filosofía. Aquel escrito debía, según se decía en el prólogo, «preparar la necesaria reforma de la Matemática como ciencia filosófica y ofrecer una reflexión y exposición ordenada de la Aritmética». En otra obra (2) he expuesto también con exactitud, en lo esencial, la idea de la Matemática y su relación con la Filosofía. Reitero aquí mi deseo de que los matemáticos que cultivan seriamente su ciencia, examinen estos dos trabajos, especialmente el primero, y puedan utilizarlos para el ennoblecimiento y progreso de ella.

Volviendo a nuestro asunto, parece a primera vista que los conceptos del todo y la parte poco pueden dar de sí para fundar toda una ciencia de fecundo contenido. Pero cuánta riqueza, sin embargo, encierra en su generalidad, lo indicarán algunas consideraciones elementales.

Con el concepto de la omneidad o todeidad (la

(1) Es el trabajo que precede a éste en el presente libro.

(2) *Guía para el estudio de la Naturaleza*, Jena, 1804.

propiedad del todo como tal) se muestran al punto los de la *unidad* y la *continuidad*, no menos que el de la interior *limitabilidad*, donde entra, pues, el de *límite*, mediante el cual se reconocen los de la *parte* y la *pluralidad*. Aquí entra inmediatamente el concepto de la *oposición* (el tratado original del + y el -) y el de la *igualdad*, luego el de la *relación* y los de *igualdad* y *desigualdad de relación*, así como el de la *serie*, donde aparecen la idea general y la construcción de las *operaciones* aritméticas, como multiplicar y dividir, elevación a potencia, etc., y retrocediendo al concepto del *límite* resultan los diversos *grados de limitabilidad*, o la doctrina de los llamados *órdenes de cantidades*: tratados que tienen la misma extensión que la Ciencia combinatoria o la Aritmética son muy anteriores y superiores a estas dos Ciencias, y dan a la Matemática su primera y más elevada parte esencial y su indestructible base orgánica. Pues lo que en esta Matemática general (única que merece el nombre de *superior*, en el verdadero sentido) se contiene con la mayor generalidad, mas no por esto con menor evidencia, aparece de nuevo con ulterior determinación y limitación en toda ciencia matemática *subordinada* (en la Aritmética y en la Combinatoria), así como en toda ciencia matemática *especial*, concerniente a determinadas formas del Mundo (v. gr., en la Cronología, la Geometría, la Mecánica. Así, por ejemplo, la naturaleza esencial de la relación, que se considera en la Matemática general, se muestra luego en la Aritmética como *relación de cantidad*, y en la Geometría más limitada-

mente aún, como *relación de cantidad de espacio*.

Hemos encontrado un concepto que es superior al de la cantidad, y hemos mostrado el concepto de ésta como una determinación ulterior e interior de aquél, como una de sus esferas. Este concepto es el del *todo*, como todo, o la *todeidad*, coordinado con el de infinito; y como contenido en el concepto del todo, hemos hallado el de la *parte*, como tal parte, o la *parteidad* (si se nos permite esta palabra).—La ciencia, meramente formal, de la pura forma de ser el todo y la parte, pertenece, pues, al círculo de las ciencias matemáticas; y es, por tanto, anterior y superior a toda ciencia matemática particular. Para entender claramente esto, consideremos preliminarmente la relación de todas las restantes ciencias matemáticas, y de sus ideas fundamentales con la Ciencia general del todo y de la parte y con las ideas de la todeidad y la parteidad.

Comúnmente se coloca la Geometría coordinada a la Aritmética. Notemos, sin embargo, que la Aritmética comprende la idea de la cantidad pura, abstraída de aquello que la tiene como propiedad suya; y es sólo una construcción general, una organización y formación interna de aquella idea: así es que la Aritmética aparece como una ciencia completamente universal, comprensiva de cuanto existe, y que admite, por tanto, aplicación a todas las cosas en cuanto son cantidades (en cuanto tienen magnitud, en cuanto son grandes o pequeñas). Ahora bien, la Geometría desarrolla la idea de una forma particular determinada: el espacio; y teniendo esta

forma, entre otras propiedades, la de ser cantidad continua, aparece la Geometría, en tanto que necesita de la aplicación de la Aritmética (como ciencia superior) subordinada a ésta, no como coordinada: puesto que la presupone en su objeto, no menos que en su formación y estudio. Sin embargo, como el espacio es un todo, es decir, un infinito relativo, nada de su género deja fuera de sí; y como el espacio total (como forma genérica) es, en virtud de su esencia, divisible en partes, mediante límites genéricos también (en espacios parciales inferiores, los llamados cuerpos finitos en el sentido geométrico), hallamos aquí igualmente expresados en el espacio los conceptos del todo y de la parte (sobre y antes que la propiedad cuantitativa del espacio finito), como en el género o forma determinada, en que se da el todo uno corpóreo, y en él un mundo de partes interiores, como otros tantos todos parciales, cada vez más y más divisibles. La forma superior de la todeidad y la parteidad contiene en sí, pues, también la forma determinada del un todo corpóreo (el espacio), con el mundo de sus partes. La peculiar determinación del espacio como forma particular, es la continuidad de la contigüidad y la exterioridad recíprocas (1). De aquí que el objeto de la Geometría, y por tanto esta ciencia, son superiores al objeto y ciencia aritméticos; pudiendo la Geometría, por consiguiente, tratarse también antes de la Arit-

(1) *Das stetig neben und ausser-einander Seyn*, dice el texto, esto es, literalmente: «el continuo existir en mutua contigüidad y exterioridad».—(N. del T.)

mética y sin ella, sin presentarla como aplicación de la ciencia de la cantidad; es decir, sin atender a la subordinada propiedad de ser cantidad que tiene también el espacio finito. La Geometría, como la doctrina del espacio puro, se relaciona con la ciencia general de la forma del todo y la parte, como una ciencia particular con la general correspondiente, y en lo tanto, como una ciencia inferior con su superior. Y puesto que la Aritmética, como pura doctrina general de la cantidad, es también parte interior subordinada de la ciencia total del todo y la parte, la Geometría se relaciona también con la Aritmética mediatamente, aunque sólo bajo un respecto, como lo particular con su general. La Geometría presupone, no sólo la Aritmética en parte, si que también, y especialmente, la ciencia general total y superior del todo y sus partes (de la todeidad y la parteidad), de que la Aritmética misma es sólo una esfera interior especial, entre otras muchas coordenadas. A la Geometría se aplica, pues, la ciencia general del todo y sus partes y, por consiguiente, también la Aritmética, entre otras, en tanto y al modo que lo permite la esencia determinada de esta forma peculiar, el espacio que constituye su único objeto.

Esto concierne también a la Cronología pura como doctrina del tiempo: hay, pues, una relación análoga de ésta con la Aritmética y con la Ciencia superior de la forma del todo y sus partes. El espacio es sólo la forma (exterior o interior) de lo corpóreo; el tiempo, por el contrario, es la forma general de cuanto vive. *Vida* es la información cons-

tante de un sér cualquiera finito dentro de lo infinito, y, por tanto, de una parte cualquiera en su todo; y esta información y desarrollo consiste en el mudar constante del límite, de tal manera, que una determinación siga de un modo continuo a otra, cuya coexistencia sea posible en el sér. La explicación completa de la idea de vida no puede darse aquí libremente, mas sólo dentro de la Ciencia suprema (la Metafísica), cuya reconstrucción han comenzado varios filósofos alemanes. Sin embargo, puede observarse, sin ulterior indagación, que todo lo que vive es finito, y solamente por esto cae en el tiempo, que, según esto, es la forma general de todas las cosas finitas, en cuanto viven.

La vida se contiene, pues, *dentro* de lo infinito, si bien no es aplicable a lo infinito, en sí mismo; pero si está en lo finito, es en y con lo infinito, y mediante él; o en otros términos, mediante el Sér fundamental (en, con y mediante Dios). Así, si miramos a lo que se da en el tiempo, encontramos que es siempre una parte, algo finito de un todo superior; por ejemplo: el animal, parte de la tierra, su todo inmediato, y luego superiormente de la Naturaleza y del Sér absoluto; pero si miramos a la vida misma, hallamos que ella, y, por tanto, su forma (el tiempo), es verdaderamente total e infinita: el tiempo no cae en el tiempo, sino que es eterno, total. La esencia de esta forma general de todo lo que vive, es: la existencia en mutua exclusión y sucesión.—Además, el tiempo es también la forma particular en que la vida es un todo, que nada de su género deja fuera de sí, y que contiene en sí partes

mediante límites continuos: por tanto, la ciencia del tiempo (Cronología) es igualmente una ciencia particular contenida en la ciencia general del todo y sus partes. También las partes interiores del tiempo son grandes o pequeñas; la Aritmética, pues, es aplicable a la ciencia del tiempo, la cual, por tanto, como la Geometría, supone a aquélla sólo en parte.

Para determinar ahora en general la relación de la Ciencia pura del tiempo, o Cronología, con la Geometría, diremos que, siendo el tiempo forma de todo lo que vive y se determina en sucesión, su ciencia es una ciencia general completa, como la Geometría; que ninguna de ellas necesita en absoluto de la otra para su construcción *interior*; que ambas están comprendidas en la Ciencia superior de la forma del todo y sus partes, y que se componen en mutua unión esencial en la Ciencia pura del movimiento, en la cual aparece, por tanto, desde luego, una ciencia compuesta (aunque sustantiva) de aquellas dos ciencias puras formales. La Ciencia pura del movimiento (de lo que se mueve, como tal) (Mecánica pura o racional) presupone también para su existencia con igual necesidad aquella ciencia de la forma del todo y sus partes, análogamente a como la presuponen la Geometría y la Cronología.

Llegamos ahora a la Ciencia pura de la combinación (*Sintáctica*), construída en su parte superior por primera vez hace pocas décadas, y cuyo concepto y relación con las restantes ciencias ma-

temáticas está aún oscura para los más (1). Esta ciencia se halla todavía en su infancia y ha sido formada, menos como ciencia pura, que en su aplicación a la Aritmética (especialmente al Análisis, que es una parte de ésta) y preferentemente para este fin. Estoy muy lejos, sin embargo, de disminuir el mérito que en ella han adquirido el profundo Leibnitz y el penetrante Hindenburg (2).

El objeto de la doctrina de la combinación es completamente definido e independiente del concepto de cantidad como tal; sólo presupone una pluralidad, en su origen, una totalidad o infinidad de cosas particulares, que se suponen referibles entre sí y con un todo. Si se dan, por ejemplo, las cosas particulares a , b , c , la doctrina combinatoria no dice lo que ellas son, cómo son, si son, ni dónde son; mas tan sólo que esas cosas particulares sustantivas están entre sí en correlación, de cualquier género que sea esta correlación: reunión, separación, serie según ley de tiempo, o de espacio, etcétera. Deben, sin embargo, estas cosas individuales hallarse en relación, y para que esto sea po-

(1) El autor de este tratado ha consignado en su análisis de la *Sintáctica* de Lorenz, en la *Neue Zeitung*, algunas ideas sobre esta ciencia, que suplica al lector compare con las definiciones de Lorenz.

(2) Las obras alemanas más completas sobre la Combinatoria son: Stahl, *Plan de la teoría de la combinación, con aplicación al análisis* (Leipzig. 1800); Weingartner, *Tratado del análisis combinatorio, según la teoría del profesor Hindenburg* (Leipzig, 1801). En la *Revista de la Universidad de Madrid*, t. IV, números 1 y 2, ha publicado el profesor Sr. Vicuña una *Combinatoria elemental* muy interesante.—(N. del T.)

sible, necesitan tener notas comunes y distintas como partes interiores de un mismo todo. En tanto que se refieren entre sí, aparecen formando un todo parcial de aquel orden que indique el fundamento de relación (espacio, tiempo, causa, etc.); y en la Combinatoria se trata particularmente de exponer sistemáticamente cuántos todos parciales son posibles de cosas dadas sustantivas (elementos) contenidas en una superior, según cierta base de relación: los todos que con ellas pueden constituirse, ser y pensarse.

Si se buscan en general todas las conexiones posibles de las cosas dadas en cada todo parcial, sin restricción alguna, las cosas estarán relacionadas de todos los modos posibles (variadas) y tendremos las *coordinaciones*; si se buscan sólo los todos parciales que se distinguen entre sí por la diversidad de algún miembro, de modo que en cada uno haya un elemento, por lo menos que no esté en los otros, las cosas estarán referidas esencialmente (relacionadas por distinción, elegidas) y nacerán las *combinaciones*; por último, si sólo se forman aquellos todos parciales que no se distinguen por sus elementos mismos, sino sólo por la forma, según la que están unidos como partes al todo (mediante posición o serie, por mera forma), hallaremos las *permutaciones*.

Si se consideran las cosas como cantidades, esto es, aritméticamente, aparecen como cosas homogéneas, limitadas semejantemente, pero con distinción entre sí, prescindiendo de toda diversidad genérica. Mas cuando los miembros o elementos son

objeto de la Combinatoria, deben ser en verdad siempre homogéneos y a la vez distinguibles entre sí; pero se abraza igualmente su distinción y sustantividad, y se constituyen los distintos todos parciales, sin atender a la homogeneidad y, mucho menos, a la cantidad de las cosas. La Aritmética y la Combinatoria son, pues, dos ciencias sustantivas que no se presuponen para existir esencialmente, y que para ser construídas en sus partes superiores, requieren seguir siendo ciencias independientes entre sí: por eso es esencial y meritorio el esfuerzo de un Sthal y un Lorenz para formar ante todo las puras operaciones combinatorias.

Mas puesto que las cosas que se suponen son muchas, aunque en número finito, el número de ellas es determinado, y, por tanto, el de los todos parciales que pueden formarse con ellas: así es cómo se introduce en la Combinatoria la Aritmética, por esta consideración, por primera vez, como siendo la ciencia de la cantidad discontinua (de la pluralidad que nace de las unidades singulares indivisibles), y sólo en esta parte de la Aritmética: aplicación que aumenta constantemente, hasta lo infinito, con la perfección de ambas ciencias. E inversamente: puesto que la Aritmética, en sus cantidades particulares, contiene cosas particulares, sustantivas, y sus diversos problemas y operaciones se refieren al todo, que se considera dividido en sus partes (a las cantidades de varios términos, polinomios), se introduce aquí a su vez, y sólo aquí, la Combinatoria en la Aritmética, por lo demás y en su peculiar esencia, absolutamente inde-

pendiente de ella; y este es precisamente el lugar de donde se han importado algunos frutos a la ciencia de la combinación, especialmente por Hindenburg. Aun cuando este punto de vista fuese parcial, sería real y esencial, y de aquí debería partirse para el conocimiento de la Combinatoria como ciencia sustantiva y para su construcción en tal concepto.

Pero si atendemos de nuevo a la naturaleza peculiar de la Combinatoria, hallaremos también allí, como concepto superior y fundamental, los del todo y la parte: así encontramos que también el contenido y objeto de esta ciencia matemática particular es sólo una propiedad esencial de la todeidad (en cuya ciencia se contiene): a saber, la relación de las partes interiores entre sí y con el todo parcial; y sólo esta correlación y construcción. El grado de generalidad que corresponde al objeto y el círculo de aplicaciones de la Combinatoria, determina su jerarquía como esfera parcial contenida en la idea del todo mismo y su parte, igualmente que su importancia como ciencia subordinada a ésta.

Todas las ciencias, por tanto, que se consideran unánimemente como pertenecientes a las Matemáticas, son partes individuales interiores de esa Ciencia superior general, cuyo objeto es la propiedad del todo como todo, y la propiedad y cualidad de su parte, como parte (la todeidad y la parteidad (1),

(1) El nombre *particularidad* es más equívoco, por aplicarse en varios sentidos, y principalmente a lo que *una* parte determi-

si se nos permiten estos nombres). Ora son abstracciones científicas de propiedades especiales de la todeidad divisible, como la Aritmética y la Combinatoria: ora constituyen la exposición de aquellas formas peculiares en que los seres son un todo divisible, como las ciencias del espacio (Geometría), del tiempo (Cronometría) y del movimiento (Mecánica) (1). Todas las ciencias particulares Matemáticas presuponen, pues, la ciencia de la idea general y puramente formal del todo y sus partes. Debemos, por tanto, considerarlas, según la naturaleza del objeto, como partes de esta ciencia superior (Matemática general o superior), la cual, unida con aquéllas (Matemáticas particulares), merece sólo el nombre de Matemáticas, la Matemática misma, una y entera.

La Matemática toda es, según esto, la ciencia puramente formal del todo como todo y de sus partes interiores como tales: o la doctrina de la todeidad, en la que (según la parte misma se contiene en el todo) se encuentra comprendida la doctrina de la parteidad. La consideración sustantiva e independiente de cada una de las propiedades esenciales de la todeidad y la parteidad en sí mismas (en general) engendra otras tantas ciencias parciales contenidas en ella, y cada una de éstas en mutuo enlace con las demás, otras tantas ciencias sintéti-

nada ofrece de peculiar, como *tal* parte, a distinción de otras; mientras que *parteidad* expresa pura y simplemente la esencia y cualidad de la parte, como *parte*, no como *ésta* o *aquella*, entre otras, en suma, la propiedad de ser parte.—(N. del T.)

(1) Y mejor *Cinemática*.—(N. del T.)

cas, que reunidas a su vez, constituyen la Ciencia general de la todeidad, o la Matemática *general*. Pero todas las cosas, Naturaleza y Espíritu, y cuanto hay en ellas, no son solamente totales, enteras, sino que tienen, además, su peculiar forma de todeidad: v. gr., lo corpóreo, el espacio; lo que vive, el tiempo; lo corpóreo en su formación, el movimiento: y tantas formas particulares cuantas se dan en la todeidad, otras tantas ciencias particulares matemáticas hay también, a las cuales, por consiguiente, se aplica la doctrina general de la todeidad, en su límite y en cuanto lo permite su peculiar determinación.

Así aparece la Matemática como un organismo bien y completamente conformado; así se esclarece lo que le corresponde y lo que no le corresponde, y qué lugar pertenece a cada parte en él. Sobre este fundamento, será posible una construcción total y verdaderamente científica de la Matemática: y me tendré por feliz en haber expuesto aquí su principio dando lugar con ello a su perfeccionamiento.

NOTAS HISTÓRICAS A LO EXPUESTO

Si lo que antecede contiene en todo, como de ello estoy convencido, el verdadero y peculiar fundamento de la Matemática, debo esperar se me conceda indulgencia por lo incompleto de este primer ensayo, y especialmente por los muchos neologismos de que hago uso, aunque indispensables y conformes al objeto, ya para conceptos no tratados hasta ahora, ya para ciertas relaciones entre conceptos conocidos. En todo es mi intención, en vez de muchas expresiones exóticas, introducir palabras alemanas en una exposición alemana de la Matemática, y para los conceptos nuevos, o antes no tratados, construir nombres de esta misma lengua, que por su formación se definan a sí propios. La ventaja que las voces extranjeras parecen tener por su más general inteligibilidad sobre todas las construídas, la desatien-do por razones que no pueden aquí desarrollarse.

Lo que aun no se haya podido comprender con bastante profundidad en lo anteriormente expuesto, o no se haya expuesto con claridad suficiente, se esclarecerá mediante ulteriores trabajos de investigación científica. Estoy, sin embargo, cierto de que sólo sobre este fundamento puede construirse la Matemática: y muy especialmente su parte general superior, que puede llamarse doctrina general de la todeidad (*allgemeine Ganzheitlehre*), cuya idea y organismo trataré de exponer lo más pronto posible.—También debo recordar que esta disertación no tiene por intento, sino conducir desde lo conocido y actual, a lo superior a que aspiramos; y que, cuando el fundamento de la Matemática se

complete mediante su enlace superior científico en la Ciencia primera (Metafísica), se necesitará otro orden completamente distinto del que hoy se admite y otras relaciones que son en las que yo mismo asiento esta ciencia; pero de ello me abstengo intencionalmente de hablar aquí.

La denominación de la Matemática, como doctrina de la totalidad, o de la forma del todo, no agrada, sin duda, a los más: a quien así parezca, que conserve la antigua denominación, por más que no haga conocer la cosa. Así como la ciencia de la cantidad, la Aritmética, se denomina como tal (*Grosselehre*), así la Matemática, como la ciencia pura de la forma de lo todo (de la todeidad) debe denominarse ciencia de lo todo (*Ganzlehre*), si esta palabra no significase también «doctrina total»: por esto el nombre de ciencia de la todeidad o de la forma de lo todo (*Ganzheitlehre* o *Ganzformlehre*) le conviene mejor.

Las expresiones artísticas o compuestas de la Combinatoria están enteramente fuera de su lugar y son muy arbitrarias e impropias. El trabajo de Lorenz para formarlas de raíces griegas es inútil, y crea al discípulo que no esté versado en esta lengua, nuevas e innecesarias dificultades. Nuestro idioma alemán puede presentar las denominaciones más sencillas construídas según la naturaleza del asunto. Si la palabra «todo» (*Ganz*), de la que se deriva «totalizar», estuviese generalizada, también con ella podría designarse la Combinatoria. No se puede llamar doctrina de la relación (*Beziehlehre*) porque la relación (*Beziehung*) es una categoría, ajena en parte y en parte superior a dicha ciencia, la cual se ocupa sólo de la relación de las cosas individuales «en cuanto construye con ellas un todo parcial». Mejor se llamaría ciencia del orden o de la forma de la relación (*Ordnunglehre*, *Beziehformlehre*).

La continuación de los trozos de Proclo, en parte ya citados, demuestra cuán cerca anduvo éste de comprender la idea fundamental de la Matemática. «Toda Matemática—según su definición—trata de lo finito (el límite) y lo infinito.—Así, el número engendrado por la unidad, es infinitamente multiplicable, si bien cada número que se toma es siempre limitado. Igualmente también la divisibilidad de la cantidad es infinita, y, sin embargo, todo miembro de una división es una parte finita de su todo; no obstante, si no hubiera aquí a la vez infinitud, todas las cantidades serían comensurables y no existirían la incomensurabilidad ni la irracionalidad.—Estas dos ideas fundamentales se hallan, por tanto, esencialmente en las Matemáticas, como en todas las cosas.—Habiendo conocido las dos ideas fundamentales de la Matemática, determinemos ahora los teoremas comunes a todas las partes de la Matemática que son simples y que se deducen de la Ciencia una, los que contienen, además, en el un todo todos los conocimientos matemáticos, y son, por tanto, igualmente aplicables a todas las partes de la Matemática, apareciendo en números, cantidades—bajo cuyo nombre sólo comprende aquí la cantidad de espacio—y movimientos. Aquí corresponde todo lo concerniente a las proporciones, sumas y divisiones, inversiones y permutaciones, relaciones de todo género, igualdades y desigualdades en general y en lo común a ellas: no sólo en cuanto todo ello se muestra en figuras, números y movimientos, sino en cuanto tiene en sí la esencia común (*fusin coineen*) a estas diversas cosas, y exige un conocimiento simple. También la belleza y el orden son ideas fundamentales que aparecen en todas las ciencias matemáticas, puesto que proceden de lo conocido a lo desconocido. La semejanza y desemejanza pertenecen aquí igualmente: así, la teoría de las potencias es común a todas las ciencias

matemáticas, en lo relativo, tanto a los factores, como a los productos (a lo que es posible como a lo ya realizado).—Dice el geómetra que cuando las cantidades $a : b = c : d$, también $a : c = b : d$ y lo demuestra por principios de su ciencia: también lo dice el aritmético, y lo prueba por fundamentos propios de la suya. Pero, ¿quién es el que conoce el cambio de los términos de la proporción en sí (lo encuentra en las magnitudes y números) e igualmente la división y suma de las magnitudes y números reunidos?»

Idea clara de una ciencia matemática especial superior a la Aritmética y la Geometría se encuentra en el libro 2.º (cap. 2.º). «Algunos teoremas comunes a la Aritmética y a la Geometría se tratan en la Geometría, otros en la Aritmética, otros también pertenecen de igual modo a las dos, especialmente los que provienen de la total ciencia matemática (*apoteles hoolas mazeemalikees episeemes eis autas cazeconta*)». Que los griegos conocían la Aritmética (aunque entendiesen bajo este nombre sólo la doctrina de los números enteros) como una ciencia sustantiva y verdaderamente superior a la Geometría, lo dice claramente Proclo. «Que la Geometría es una parte de toda la Matemática, que tiene el segundo lugar después de la Aritmética, porque se completa y determina mediante ésta (cuando lo que en ella hay racional y puede como tal exponerse, alcanza su determinación por fundamentos aritméticos), ya se decía por los antiguos y no necesita aquí ulterior aclaración.»

Por la relación expuesta de la Geometría con la Aritmética, debe también explicarse la posibilidad, fundamento y criterio del procedimiento de los geómetras griegos, en virtud del cual podían conocer, mediante construcciones geométricas, sin tener más Aritmética que la doctrina de los números enteros, toda la Aritmé-

tica restante, a saber: la correspondiente a las cantidades y relaciones continuas (rationales e irracionales), y que necesitaban para sus construcciones geométricas (véase, como ejemplo, todo el libro 2.º y el 10.º de los *Elementos* de Euclides); supliendo así la falta de la ciencia puramente aritmética por un modo insuficiente, aunque ingenioso. Si, pues, todo lo que hay en la cantidad continua permite aplicación, bien que limitada por la naturaleza de cada género de dicha cantidad continua (v. gr., espacio, tiempo, fuerza, etc.); puesto que todo lo general es explicable y demostrable en cada esfera subordinada, esto mismo pudo suceder con la Geometría cuando era precedida sólo de las verdades generales aritméticas, como también pensó Euclides. Ciertamente se ha permitido luego mucho más, en esta intervención de la Aritmética en la esfera particular de la cantidad en el espacio, de lo que se permitió Euclides para su fin doctrinal; pero yo sostengo que debe tenerse en cuenta esta consideración de los teoremas generales dentro del límite de cada ciencia subordinada, no sólo como esquemas útiles para la enseñanza, ni como excepción necesaria de los matemáticos griegos, sino como esenciales en sí mismos en el sistema de la Ciencia, pues no se puede prescindir de ellos por el puro análisis.

Esta relación de la Aritmética con la Geometría sirve para rectificar aquella proposición de la comúnmente llamada lógica formal: «lo que se da en lo general (todo) se da también en lo particular (en todas sus partes).» Sin duda, así acontece cuando sólo se trata de notas particulares, meramente abstractas, alcanzadas por inducción; pero sucede enteramente de otro modo en el orden de las ideas, donde lo esencial y total de la idea aparece en cada una de sus ideas parciales con propia limitación y formación. Por ejemplo: en

la Aritmética pura, son los factores multiplicables en número infinito; y en la Geometría, por el contrario, sólo son posibles productos de tres factores, a causa de que el espacio no tiene más que tres dimensiones: por esto Euclides sólo admite hasta tercera potencia.

Debo notar, por último, que lo que he dicho sobre la construcción parcial de la Combinatoria no es aplicable a Leibnitz, que ya cuando joven había concebido la idea de la doctrina pura de la combinación, en su total generalidad y susceptibilidad de aplicación, si bien le impidieron otros trabajos de mérito desenvolverla en este sentido (1).

1868.

(1) Habiéndose hecho esta versión, como la del artículo que antecede, cuando los traductores tenían menos conocimiento de la lengua alemana, y no habiendo hallado ahora texto para comprobarlas y rectificarlas, debe dispensárseles la oscuridad de algunos pasajes, que sólo en vista del original alemán podría tal vez desaparecer.—(N. del T.)

RELIGIÓN Y CIENCIA

BASES PARA DETERMINAR SUS RELACIONES (1)

I

*Oscuridad reinante acerca de la Fe y el Saber.
Indicación del camino para desvanecerla.*

Sobre la naturaleza, y la relación en ella fundada, de la Fe y el Saber, de la Religión y la Ciencia, reina hoy todavía muy poca claridad, aun en los más de los espíritus cultos, quienes no pocas veces incurren acerca de este asunto en las mayores y más funestas contradicciones que impiden el próspero y progresivo desarrollo de la vida humana. Mientras algunos, por ejemplo, ponen la Fe muy por cima del Saber, pretenden otros considerarla—cuando más—como un estado imperfecto de éste, al cual sirve de grado preliminar y transitorio. Si ha de apaciguarse

(1) Traducción del artículo del Barón de Leonhardi, cuya reciente pérdida lamentan los amigos de la Filosofía y de las ciencias en general, pues el ilustre profesor de Praga lo mismo ha dejado distinguidos trabajos en las de la Naturaleza (sirvan de ejemplo su interesantísima monografía de las *Caráceas* y sus *Bases para una sistemática zoológica y botánica*, sus profundos trabajos sobre el trasformismo, la Geometría, la Filosofía de la Naturaleza, etc.) que en la Metafísica, la Moral, la Lógica, la Sociología, la Filosofía de la Historia, la Ciencia de la Religión,

la lucha, menester es interrogar a la conciencia respecto de los hechos, tanto íntimos y propios, cuanto comunes y sociales, que una experiencia incontestable nos suministra en esta esfera.

Tal es lo que se intenta en las siguientes proposiciones.

II

Característica preliminar del Saber.

El Saber, que es un grado de plenitud del Conocimiento (1), es la certeza de lo que se ve, con los ojos del espíritu, o con los del cuerpo. Es el pensamiento, acompañado de la conciencia de su exactitud real: la propia contemplación y vista de la cosa. El que sabe, distingue perfectamente de este conocimiento la mera opinión sin extraviarse por otros pareceres discordantes. Desvanece sus dudas por principios reales; pues el que sabe, en todo el sentido de la palabra, conoce que su Saber no dice meramente un modo tal o cual suyo de considerar el objeto, sino lo que éste es en sí y seguiría siendo, aun cuando él u otros lo viesen de diverso modo, o no lo viesen.

la del Derecho, la Pedagogía, etc., etc. El verdadero título del presente trabajo es: *Tesis para una consideración comparativa de la Fe y el Saber, de la Ciencia y la Religión: documentos para servir a su mutua inteligencia* (*Saetze zueiner vergleichenden Betrachtung des Glaubens und des Wissens, der Wissenschaft und der Religion ein Beitrag zur Verstandigung* y fué publicado en la acreditada revista *La Nueva Era* (*die neue Zeit.*), n. II, Praga, 1870. Las notas son también del autor.—(N. del T.)

(1) Otro grado de plenitud del conocimiento es la Fe, en cuanto abraza la verdad incognoscible. (V. la proposición XI.)

III

Explicación del Saber.

El Saber puede concebirse como una relación de unión esencial del que piensa con lo pensado, aunque sólo bajo un respecto de la esencia de uno y otro (1). Es una irradiación luminosa del objeto en el contemplador (que en las cosas sensibles ha de entenderse a la letra, en virtud de la proyección de su luz en aquél), y, por tanto, indivisamente, una irradiación de la vista del contemplador, que penetra el objeto hecho presente (percibido) a consecuencia de la acción de éste sobre él; a lo menos en el aspecto o manifestación que precisamente el Saber abraza entonces. Por esto puede también explicarse como una asistencia y presencia de lo conocido en el conocedor, y como una detención y persistencia de éste en aquél (2).

(1) Así, en la vista de un color, me hallo yo en esencial unión con el objeto coloreado: la actividad luminosa condicional de mi ojo y la actividad luminosa condicional del objeto, ambas, por tanto, concurren y cooperan respecto de un elemento particular de nuestra esencia. Otro tanto acontece en el oír, así como en el conocimiento ideal, en el cual, v. gr., cuando pienso en general, esto es, cuando concibo idealmente mi facultad de sentir, entro en relación y unión del lado determinable de mi conocer con el lado determinable de mi sentir.

(2) En la proposición I, se explica el conocer sólo en lo que de común tiene con el sentir y el querer, como modos también de la conciencia. Las definiciones suficientes del conocer y el sentir, haciendo resaltar la contrariedad en la determinación inmediata de la relación de unión esencial en uno como en otro término, las ha dado primeramente C. C. F. Krause, en su *Com-*

IV

Característica preliminar de la Fe.

El que cree tampoco duda de lo que no ve, o hasta donde no lo ve, si bien puede tener conciencia de este no-saber suyo (de su no-conocimiento de la cosa misma como tal). No tolera la duda, sino que la combate mediante la Fe. Es, pues,

pendio del Sistema de la Filosofía (Gotinga, 1825—en la librería, 1828), pág. 21. Según ellas, lo característico de la relación de unión es, en el conocer, el predominio de la *sustantividad*, y en el sentir, el de la *totalidad* (más bien *todeidad*, *Ganzheit*.) Con efecto, en el conocer, aspiro yo a recibir y abrazar en mí la cosa tal como es en sí misma; afirmo la *sustantividad* de mi Conciencia frente a frente de ella, y aun confronto el resultado de la unión, el conocimiento, examinándome; mientras que, en el sentir, se trata de recibir en mí la cosa tal como se refiere a mí mismo, y en cuanto yo me doy a ella en el resultado de esta unión (el sentimiento), comportándonos ella y yo como partes de esta unión, y formando ambos un todo. De donde resulta que el conocer y el sentir se distinguen, no en grado, sino en cualidad y género, sin poder, por tanto, convertirse uno en otro, si bien se acompañan en todos los grados, al conocimiento sensible, corresponde el sentimiento sensible, como v. gr., cuando conozco y distingo con la lengua la naturaleza de un manjar, y siento, además, si me es entonces agradable o desagradable; al desarrollo parcial y limitado del entendimiento, corresponden sentimientos parciales y egoístas; y al desenvolvimiento de la razón, por el contrario, sentimientos superiores y nobles.

Mostrando Krause, por su análisis de la conciencia y de sus modos, estas esencias en conexión con las supremas esencias, a la par que determinaciones del pensar (*categorías*) del Sér—la esencia, la unidad, la *sustantividad*, la *todeidad*, la unión—, ha llenado la laguna lógica, que hasta él subsistía en la Teología especulativa, entre las llamadas propiedades *metafísicas* y propiedades *morales* de Dios. Apenas se concibe que este importantísimo servicio haya pasado desatendido de tantos teólogos.

la Fe (1), así enteramente en general, como en especial la Fe *religiosa*, la certeza de lo que no se ve, la adhesión y confianza en ello (2).

V

Explicación de la Fe.

También la Fe se explica, y puede concebirse como una relación de unión esencial, con lo que creemos; pero unión mediata, esto es, mediante aquél a quien creemos. El creyente funda su certeza de lo que no ve sobre el enlace de este término con otro que ve, o hasta donde lo ve. Más bien, cree en lo que ve, aun hasta allí donde no lo ve. La Fe es, por consiguiente, la certeza y seguridad de una verdad, en vista de su fundamento. Esta segu-

(1) La Fe, en esta comparación con el Saber, se toma, lo mismo que éste, como un modo especial de abrazar la verdad. Así como el Saber *imaginario* es el que incluye la posibilidad del error, que el Saber *real y efectivo* excluye, así también la Fe rechaza la ilusión; y si el Saber jamás carece de objeto (no es *inobjetivo*), tampoco la Fe. El objeto de ambos es la verdad. La Fe que no tuviera la verdad, sino el error, por objeto, nunca sería propiamente tal. Por esto, en todo lo siguiente se toma siempre la palabra Fe en este recto y pleno sentido, según el cual tampoco es lícito confundirla (cosa, sin embargo, muy frecuente) con el mero *presentimiento, opinión, parecer, suposición*, como no lo es respecto del Saber. Téngase también en cuenta que, en lo que sigue, la palabra Fe, allí donde expresamente no se dice otra cosa, ha de tomarse en sentido enteramente general, no en una acepción limitada a la esfera religiosa o a la de una confesión y culto determinados.

(2) Esta no es de modo alguno una definición que agote el objeto, mas sólo una preparación para ella, en forma de declaración y testimonio de ciertos hechos de conciencia. Únicamen-

ridad, pues, que de aquí resulta, en lo que todavía está oculto o no existe aún y mira a lo futuro, pero es esperado, y cuya visibilidad o cuya realidad efectiva en algún tiempo nos es probada por la consideración de su fundamento y de la afirmación o la promesa que éste encierra, forma la Fe (1), que, si es lo que debe ser, constituye siempre una convicción por razones *subjetivas*, pero no por esto menos esenciales.

VI

Necesidad de la Fe.

Tan esencial es la Fe al hombre, y tan inseparable de su perfección armónica, como el Saber. El hombre cree siempre, dése o no cuenta de ello, y necesita creer muchas cosas, quiéralo o no (2).

te sobre la totalidad de estos hechos, muchos de las cuales se notan todavía en las proposiciones posteriores, podría fundarse una definición comprensiva.

(1) Compárese *Hebr.* 11, 1-3, en el texto griego, *así como* en la traducción de Lutero.

Krause (*Filosofía de la Religión*, pág. 593) dice: «Que nosotros no rechazamos la Fe, sino que, por el contrario, afirmamos que es fundamental y esencial en general y en todo tiempo, y especialmente en una doble esfera, para el espíritu finito, y que se produce cada vez con mayor intimidad y riqueza, con mayor profundidad y fecundidad para la vida, conforme crece el Saber y el presentimiento de la verdad, cosa es que el lector que nos dispense su atención habrá visto claramente en lo que antecede. De las mismas razones se sigue que, en todo espíritu finito, por más elevada que pueda ser su cultura, alcanza siempre la Fe, con respecto a todo conocimiento de lo finito y condicionado, y de su relación al Sér infinito y absoluto, mucho más que todo su limitado Saber.»

(2) Por ejemplo, la muerte o la infidelidad de un hombre allegado nuestro.

VII

La Fe, como manifestación de la voluntad.

Sólo puede llegar el hombre a la perfección en la Fe, si quiere creer; como no le es dado alcanzar profundidad en el Saber, cuando no quiere percibir, pensar y conocer, y cierra su espíritu a las primeras luces de la verdad, temiéndola y apartándose de ella. Pero el *querer* creer no basta para la Fe; sino que es sólo una condición para *poder* creer en la verdad.

VIII

Relación de la Fe al ánimo.

No siendo fatal la Fe, constituye una libre adhesión de todo el ánimo, y especialmente en cuanto volitivo. En su prosecución y práctica, puede la Fe llegar a ser devoción de la vida entera (1), aun cuando al principio sólo lo sea de la vida del ánimo, a la verdad recibida en éste; apoyándose y manteniéndose en su fundamento (en un sér o, mediante él, en una esencia o una acción suya, y, por tanto, siempre en una cosa, en una realidad).

(1) A esto se refiere también la expresión «hay que creerlo», que se aplica a aquello a que se sacrifica una opinión, ora exacta, ora posteriormente reconocida como errónea. La Fe es, en lo tanto, una como entrega, ya voluntaria y libre, ya forzosa, una admisión y recepción, y el reconocimiento pues, de un *hecho* como tal, con todas las fuerzas del ánimo y la vida.

IX

La Fe, como relación de confianza personal.

Es, pues, la Fe también relación predominantemente personal, a saber: la confianza acompañada de la resolución e interior promesa de mantenerse en ella (1).

X

La Fe, como relación social (2).

La Fe debe también considerarse como una relación social, por decirlo así, en cuanto mediante ella descansamos en otro y como que vemos (3) con sus ojos (4).

(1) El gótico *gilaubjan* se enlaza a *loben*, y tanto significa *prometer* como *oír*. *Creer* (*glauben*) quiere decir, por consiguiente, tanto como reconocer en sí y mantener ante otros lo oído (percibido, comunicado, revelado) y, en consecuencia, *confesarlo y profesarlo*. (Comp. prop. XXXV.)

(2) «Como vista social» (*als gesellschaftliches Sehen*) dice literalmente el texto.—(*N. del T.*)

(3) De todos modos, siempre es un género de vista, aunque, si se quiere, como al través de unos anteojos. Ni creer ni saber puede nadie por mí en mi lugar: yo mismo soy quien tengo que creer. (Comp. Hundeshagen: *Sobre lo peligroso en el Catolicismo*, en las *Hojas mensuales protestantes* de Gelzer, t. II, 1853, página 361.)

(4) En la Fe religiosa, ha de distinguirse cuidadosamente entre la Fe de la comunión religiosa como tal, y la de cada uno de sus miembros como tales. En efecto; aquélla es—a lo menos por tiempo—para algunos de estos miembros, y en lo tanto, para la comunidad misma también, un ideal todavía en lo más de él no alcanzado, y con respecto a la individualidad humana, quizá inasequible en parte.

XI

Coxistencia de la Fe y el Saber.

La vista alcanzada de la verdad (la certeza de poseer conocimiento real y exacto, en cuanto es posible para el ser finito) no destruye la adhesión de la Fe, ni su necesidad. Pues la Fe penetra en profundidades que, ora son inaccesibles en aquel punto, al conocimiento finito, ora lo han de ser siempre.

«El conocimiento de que alguien merece nuestra confianza, no destruye ciertamente esta confianza, sino que la confirma», ha dicho Krause.

El conocimiento de lo cognoscible en Dios (sus totales y eternas esencias, accesibles a la Ciencia especulativa), mediante lo cual, creemos todo aquello que en él es incognoscible por la vía de la especulación (las determinaciones y manifestaciones individuales (1) de su vida), nos eleva sobre la Fe ciega a la Fe ilustrada y con vista (2).

(1) V. la proposición XVII.

(2) Sobre esto dice Krause, en sus *Lecciones sobre el sistema de la Filosofía* (p. 356 de la edición de Gotinga de 1828, y 439 de la de Praga de 1868): «Aquí se muestra ya también el origen de la Fe en el espíritu cognoscente, esto es, el origen de la convicción, fundada en el Saber, de que la vida toda y todo lo temporal-individual en ella se realiza en Dios, bajo Él y por su medio. En la íntegra, general y universal subordinación de la vida en Dios, radica ya el fundamento inquebrantable de la Fe racional en el hombre, acompañada de claro conocimiento sabido. Y por más que el creyente racional halle en la vida hechos que él no acierta aún a concertar de modo alguno con la esencia de Dios, está, sin embargo, absolutamente cierto de esta conformidad,

XII

*Analogía del conocimiento por Fe
y el especulativo.*

La Fe tiene cierta semejanza con la especulación filosófica. Como ella, procede con independencia de la experiencia exterior, y se dirige a lo

cuya ignorancia le parece muy natural en un sér finito. Así, mediante su general certeza en el conocimiento de Dios, permanece firme en su Fe, aun en el mal y el infortunio que la limitación del Mundo trae consigo; mientras que el que sólo funda su Fe en el presentimiento, y en el sentimiento que a éste acompaña, puede vacilar fácilmente y sentirse abrumado con la pesadumbre del dolor.

Y en la *Fil. de la Relig.*, p. 489 (del mismo), dice también: «No se niega con esto que una cierta Fe, en el amplio sentido de la palabra, respecto a algo determinado y finito, pueda ya también descansar en su presentimiento, esto es, que pueda fundarse y confiarse en un conocimiento de la verdad todavía incompleto; ni menos esa Fe incompleta se declara ilusoria y supersticiosa, ni se le quita todo su valor; sino que se la distingue meramente y en cuanto Fe *de presentimiento*, de la Fe *perfecta*, que se apoya en el Saber como base intelectual, y que por esto merece llamarse Fe *que sabe*, Fe *que ve* (*). Antes bien, sabemos que la po-

(*) «Tanto la Fe *presenciente* como la Fe *vidente* deben distinguirse de la Fe *pensante*, que a entrambas comprende, ya que ni presentir ni saber es posible sin pensar. El profesor Paulus, autor de la palabra Fe *esciente* (*Wissglaube*) parece significar con ella la Fe que subsiste y se compeadece con el pensamiento *racional científico*, oponiéndose, por tanto, a la Fe *ciega y supersticiosa*. El indagador científico, el filósofo, en parte cree *por ciencia*, en parte *por presentimiento*, y en ambos casos *pensando* y aspirando sin tregua a purificarse y mantenerse libre de toda *superstición y ceguera*. Pero en esta Fe ciega no ha de confundirse con aquella otra Fe que, siendo *vidente* por lo que respecta a la verdad eterna, es por lo que toca al conocimiento individual histórico, y *sólo para esto*, Fe *ciega* en Dios y en su Providencia individual, de la cual se habla en la p. 305 (de dicha obra),

esencial e interno; como ella, abraza lo particular en y mediante el todo. Pero, mientras que a la indagación puramente científica acompaña siempre la conciencia de la limitación, temporal o permanente, de su indudable y propio (aunque mediato) conocimiento de la *cosa* en sí, la naturaleza de la Fe consiste precisamente en abrazar verdad toda-

sibilidad de la Fe presenciente respecto de la verdad en general, y muy principalmente de la verdad religiosa, es hoy día una condición irremisible y un medio de salud y salvación para la mayor parte del linaje humano, aun tocante a esas verdades y asuntos generales que la Humanidad de esta Tierra está destinada (cuando llegue a un grado superior de madurez en la vida de sus miembros) a conocer científicamente, y, por tanto, a creer respecto de ellas, *sabiendo*.—Por último, añade (p. 305): «La Fe en la Providencia divina, que así gobierna individualmente la vida de esta Humanidad como la vida una en el Universo, se funda en el absoluto conocimiento de Dios, en el cual se forma y completa intelectualmente; y sólo se trata, ante todo, de cimentar con firmeza esta Fe, como cosa que toca al conocimiento, y de conservarla ajena al frágil sentimiento del limitado corazón humano, tan pronto vano y arrogante, como desalentado y caído; para que, aun en el terror y la angustia, en el mal y la perversidad, en el dolor y el gozo de esta finita vida terrena, se mantenga libre de temor y esperanza, como indestructible apoyo y áncora segura de salvación. Puede ciertamente decirse que esta Fe, en la Providencia individual divina, es *ciega*, y tiene que serlo (*), hallándose eternamente vedado al ser racional finito penetrar por entero en las miras y decretos de Dios para cada instante de la vida, con que la rige y gobierna, aun en cada hombre; ni saber de esto más de lo que Él se digna revelar. El hombre sabe que está en la Tierra como viajero de noche en camino desconocido; pero sabe también que va a Dios, y que Éste lo lleva por la mano; ¿no ha de confiar, aún ciegamente?»—Sobre la Fe ciega, compárense las palabras de Francisco Baader, que se citan en la última nota a la proposición LXVII.

(*) «Bienaventurados los que no ven, y, sin embargo, creen.»—Joan., 20, 29.

vía (1) sobre este límite, salvándolo en virtud de razones superiores que para ello la autorizan.

XIII

La Fe religiosa y la especulación filosófica, como luces divinas; su semejanza y su diferencia en este respecto.

A la Fe religiosa, como a la especulación filosófica, alumbra una luz que no puede venir del filósofo ni del creyente, como tales, ni aun de la totalidad de las cosas finitas (2). Pero ambas se distinguen por cuanto en aquélla, la noche de la propia y de la universal conciencia se disipa por una iluminación *individual*; mientras que, en la segunda, la luz es *común* a todos los hombres, y, como aptitud racional, *igual* en todos (3). Sólo en la primera elevación al punto de vista verdaderamente especulativo (a la certeza del uno e indiviso conocimiento de Dios, como realización—inexplicable sin la cooperación de Éste (4)—de esa vocación racional), excede la especulación de esos límites, y coincide, por tanto, con la Fe en el común punto de partida (5).

(1) Compárese con la prop. XXIII.

(2) Ya decía el Salmista (36, 10), «que en ti está la fuente de la vida, y con tu luz vemos la luz.»

(3) Comp. la prop. LXIV.

(4) V. la prop. LX¹.

(5) V. la prop. XXΛI

XIV

La Fe religiosa y la Ciencia, como luces de la Humanidad.

La Fe religiosa, como una iluminación y plenitud del sér racional finito por Dios, es para Él una luz que aclara la oscuridad de su conciencia limitada. Y, en este respecto, es luz la Fe religiosa aun para la Ciencia misma, como ésta, a su vez, lo es para ella (1).

XV

Relación de la Fe al Saber.

La Fe, ni es Saber (en el sentido de propia vista y conocimiento—inmediato o mediato—de la cosa como tal), ni no-Saber (en el sentido de completa ignorancia, o de mero parecer y opinión), pues subsiste con el uno (2) como con el otro. Pero sí es Fe el *buen* prejuicio (juicio previo) que, en cuanto aspira al conocer y al Saber, abre a éste el camino, haciéndonos accesibles y receptivos para él, y dándonos firmeza y seguridad en este buen prejuicio y anticipación.

XVI

Parte del conocimiento y de la voluntad en la Fe.

Coincide en la Fe la manifestación del conocimiento con la de la voluntad, y aun retrocede ante

(1) V. las prop. XXVIII y XXIX.

(2) Comp. XI, XII, XVIII, XXVIII y XXIX.

ésta. El contenido y asunto de la Fe, lo examina el ánimo que, aun allí donde el sentido científico, siguiendo exclusivamente la ley del pensamiento como tal, ha formado ya clara conciencia de que no sabe, y hasta contra toda razón de verosimilitud, puede mantenerse firme en la Fe (1).

XVII

Diversa extensión de la esfera de la Fe y de la esfera del Saber.

La Fe abraza en posibilidad alguna verdad siempre, y aun aquellas verdades permanentemente inaccesibles al Saber del hombre (2). Ahora bien; si la Fe tiene, pues, en este sentido mayor extensión y es ilimitada, como la verdad misma, por otro lado es también limitada respecto de aquél, ya que no constituye el único modo en que la verdad se da

(1) V. gr., la Fe en la veracidad de un niño o un amigo, calumniados por testimonios o documentos falsos.

(2) V. gr., el nacer tal o cual día de esta determinada madre, y tener, por tanto, tal o cual edad. Por esto una hebrea, citada como testigo en Praga ante un tribunal, añadía con toda exactitud a su contestación sobre su edad y sus padres: «creo que...—Y preguntada de nuevo, justificaba sus palabras con las siguientes: «no guardo recuerdo alguno de esto, y he de creer, por consiguiente, lo que sobre ello me han dicho.»—En general, los hechos que no causamos propiamente, escapan al Saber; la mayor parte de los materiales de las llamadas Ciencias experimentales son únicamente asunto de Fe, si bien no de Fe indiscreta y sin crítica. Aun la afirmación de que todo hombre ha de morir es en los más una mera creencia, como lo muestra el hecho de que la gran mayoría de los judíos y de los cristianos creen que algunas personas han pasado a otra vida sin morir, y que la muerte es sólo consecuencia del pecado original.

al hombre, como tampoco lo es el Saber; no siendo iguales ambos límites y salvándolos juntos sólo en parte.

XVIII

El sentido creyente y el rigurosamente científico no se excluyen.

La Fe no contradice (1) a la plena manifestación de la tendencia al conocimiento, ni excluye, a lo menos en muchos casos, esta cuestión, que apremia al pensador involuntariamente: «¿puedo yo alcanzar también propio conocimiento científico respecto de lo que creo, en general o hasta hoy?»—Y aquel que indaga científicamente y sin entregarse presuroso a un Saber imaginario, no es tampoco por necesidad hostil a la Fe, ni a las creencias que forman su asunto y materia, ni niega aquello que no ve.—El saber de un objeto no excluye tampoco de modo alguno, en todos los casos y por entero, la Fe tocante al mismo (2). Aun en las Ciencias empírico-históricas, ya es indispensable la Fe, no bastando, como no bastan, las fuerzas ni el tiempo del individuo para que éste examine por sí propio todas las pruebas que se le ofrecen, ni la mayoría siquie-

(1) Comp. I, *Cor.* 2, 10 y sig.—Francisco Baader indica «lo que el hombre necesita saber para creer y lo que necesita creer para saber.» (*La constitución de la Iglesia cristiana y el espíritu del Cristianismo*; imprecación contra Roma por los años de 1838 a 1840, dada a luz por separado con ocasión del Concilio convocado por el Papa para el 8 de diciembre de 1869.—Erlangen, 1870.—V. p. 2.)

(2) Comp. las prop. XI, XV, XIX, XXVIII y XXIX.

ra; y hasta en las Matemáticas hay muchas cosas (v. gr., las tablas de logaritmos) en que, por esta razón, hay que creer en gran parte.

XIX

Relación de la indagación científica a la Fe y a la duda.

De ninguna manera comienza necesariamente la indagación científica con la duda respecto de lo hasta entonces creído; mas solamente con la propia confesión del *no-Saber*, sin que la duda *científica* consista en la negación de una afirmación, sino en el reconocimiento de la falta de razón científica, lo mismo para afirmar que para negar, así como en la conciencia permanente de esta indecisión, mientras subsiste (1).

XX

La Ciencia y la Fe religiosa, como grados supremos de los diferentes procesos de la actividad del conocer.

El propio conocimiento científico y la Fe religiosa no son diversos grados de una misma serie, sino los puntos culminantes de dos procesos característicamente distintos.

(1) Una introducción de este género a la Ciencia toda, y en especial a la Filosofía, es la parte *analítica* de Krause, como guía ascendente a la certeza del Conocimiento de Dios, supremo Principio de la Ciencia.—Ya Anselmo de Canterbury decía: «culpable abandono me parece que, una vez afirmados en la Fe, no nos apliquemos a entender (*intelligere*) lo mismo que creemos».

En el Saber, se completa el pensar y conocer, *como tal*, así el del individuo, cuanto el de la totalidad de individuos que cooperan a este fin de la propia información y cultivo del conocimiento. En la Fe, aun tomada esta palabra en un sentido más amplio que el de la Religión, se manifiesta y completa el pensar y conocer de la Sociedad (1), lo mismo que el de sus miembros (comunidades o individuos); pero no el pensar y conocer *como tal*, sino como parte indivisible de la una, íntegra y total intimidad (la Conciencia), que constituye la base común del conocer, el sentir y el querer (2). Manifiéstase, pues, también en la Fe—aunque todavía inconscientemente para nosotros—la aspiración primordial hacia Dios, la realidad y la verdad, aspiración que dirige aquellas tres actividades fundamentales. El Saber es un conocer en que predomina la propia espontánea actividad en el reconoci-

(1) Contra esto se ha objetado que la Fe es, como la historia lo muestra, un poder en la formación de la Sociedad, no la Sociedad un poder en la formación de la Fe. A lo cual se replica que la Fe no es nada en *sí*, independiente y sustantivamente (un sér), sino una esencia y propiedad de un sér. En la Fe, concebida según esta esencial conexión, se trata, pues, del hombre, y además de una cooperación de hombres en esta situación. No la Fe como tal (abstractamente tomada), sino la naturaleza humana como tal, y, por tanto, en todas sus esencias particulares (y entre ellas, la Fe también), es el poder que constituye la Sociedad: pero el hombre es un sér esencialmente social, y, por tanto, lo es, aun en la esfera de la Fe. Ahora bien; qué parte tome la Sociedad, como tal y según el grado de su desarrollo, en la formación de la Fe, lo muestra, por ejemplo, la del dogma en la Edad Media.

(2) Sobre el organismo de la intimidad (conciencia). V. mayores explicaciones en Krause, *Lecc. sobre la Antropología psíquica* publicadas por Ahrens; Gotinga, 1848.

miento de la verdad sabida; en la Fe, prepondera la receptividad en la comunidad.

XXI

Reciprocidad de la Fe y el Saber, como bases de juicio.

Para el que sabe, los conceptos generales de razón son bases de juicio en las verdades de Fe, reales o supuestas; en igual sentido que, por otra parte, lo son estas mismas verdades para el creyente en la crítica de conceptos y sistemas de conceptos filosóficos, reales o supuestos, a su vez.

XXII

Único fin de la indagación científica.

La indagación científica, como tal, desde sus primeros comienzos en la Conciencia y en la inmediata percepción sensible (esto es, en la de los estados de nuestros propios sentidos), hasta su más alta y plena perfección, por una parte, en la certeza y conocimiento científico de Dios y, por otra, en la experiencia iluminada por éste, no tiene más que un único y exclusivo fin: *Saber*, y saber compuestamente en un todo racional de unidad, según la cosa misma en sí: ora sea este Saber asequible en propia inmediata vista, ora sólo mediatamente, es decir, por deducción del asunto y dato de esa vista inmediata, concibiendo, dividiendo, juzgando y concluyendo.

XXIII

Semejanza de una parte del Saber con la Fe.

Por cuanto el conocimiento de innumerables verdades en las más diversas esferas (1) se limita a un Saber puramente mediato, se muestra la Ciencia misma semejante a la Fe. Pero, aun en esta esfera del conocimiento mediato, se distinguen todavía la Ciencia y la Fe en que aquélla ha de exigir necesariamente la prueba, hasta en lo último individual, aun allí donde la Fe renuncia a esa prueba, en vista de la razón y fundamento de su posibilidad. La mediatividad del Saber es real, en la cosa; la de la Fe, personal (2).

XXIV

Un límite de la indagación puramente racional, salvado por la Fe.

La llamada indagación puramente racional, esto es, la especulación filosófica en el riguroso sentido de la palabra, no puede llevar al conocimiento de los hechos históricos, como tales, ni, por tanto, a los conceptos que de estos hechos principalmente se sacan: pues tiene que investigar la verdad general y eterna, y de consiguiente, sólo desde el punto de vista de su elevación sobre el dato sensible, y desenvolviendo un concepto, o deduciéndolo de otros conceptos más generales. Pero lo que la razón, por

(1) V. la prop. XII.

(2) V. la prop. IX.

el camino de la especulación filosófica, *nunca* puede alcanzar, así como una parte de aquello que, por este camino, no le es dado conseguir *todavía*, puede bien apropiárselo por el de la Fe y el presentimiento.

XXV

La Fe religiosa, como un don de Dios

El hombre bien sentido para la verdad es en lo general receptivo para la Fe religiosa, y puede y debe mantenerse en tal disposición, aun en lo particular e individual. Pero aunque él se da libremente a la verdad también en la Fe, no es ésta, sin embargo, obra suya, sino antes bien un don de Dios (1).

XXVI

Diversa conducta del que ha despertado a la profunda intimidad de la conciencia, respecto de la Fe y el Saber.

Cuando el hombre ha despertado y formado un propio sentido en la conciencia, y, guiado por la aspiración al conocimiento, se pregunta seriamente por la naturaleza, destino y último fundamento de sí mismo y de todo cuanto lo rodea, le responden desde distintos lados del modo más diverso, antes de que sepa darse respuesta él a sí propio. De una

(1) Precisamente la Doctrina Cristiana da a esto gran importancia. «Esta es la obra de Dios: que creáis en aquel que Él ha enviado.»—«Ninguno puede venir a mí, si no le fuere concedido por mi Padre.»—Joan, VI, 29 y 65, comp. 44.

parte, le sale al encuentro una doctrina religiosa, o más bien, muchas doctrinas que se aplican igualmente y ante todo cada una a su propia Fe; de otro lado, halla opiniones, en parte más o menos divorciadas de aquélla, sobre el mundo y la vida: opiniones que apelan principalmente al entendimiento y la razón, procurando fundar sus decisiones mediante el propio pensamiento, aunque todavía débil. Crédu-lo, tan pronto como alguien ha ganado su confianza, se inclina a lo que como verdad éste le ofrece, ora sea un dogma religioso, ora uno u otro de los sistemas que se le imponen, a veces con poder irresistible, según su diverso punto de vista. Sigue crédulamente, y siguen todos los que como él buscan la verdad, al guía y camino que se han elegido y al término a que conduce o que han hallado más cerca sin esfuerzo alguno por su parte, y al cual se han inclinado antes de haber conocido ningún otro; todos, pues, en el fondo son creyentes: los unos, para inantenerse firmes en aquello que creen y aun para afirmarse por su conocimiento ulterior; los otros, para vacilar al punto en la duda entre diferentes creencias y opiniones.

XXVII

*Indiferencia respecto de la Fe y del Saber:
enemiga contra una u otro.*

Muchos de los que vacilan desesperan poco a poco de llegar a una solución verdadera y definitiva, y vienen al cabo a hacerse completamente indiferentes para con la Fe y el Saber, las creencias y

la Ciencia; mientras que otros, a quienes la duda ha traído a la Fe, se convierten en enemigos declarados de esta innata necesidad de saber, inextirpable aun en ellos mismos; y otros, a su vez, por último, se declaran no menos hostiles a la Fe, que, según ellos, *creen* y opinan (pero no *saben*) no puede menos de perjudicar a la Ciencia. Estos mismos, haciéndose ilusiones, se levantan contra toda creencia; pero no con la fuerza del Saber, que no tienen, sino únicamente, a su vez, con otra Fe en un saber ajeno, y todavía, las más veces, sólo con una Fe tibia y mínima (pues no creen en el fondo en la total y plena posibilidad del Saber en su Fundamento), y aun con una Fe supersticiosa, en cuanto precipitadamente se obstinan en la imposibilidad de toda verdadera Ciencia. Ahora bien; si los unos, desconociendo la legitimidad de la tendencia al Saber, son creyentes, ciegos y fanáticos en la Fe y contra la Ciencia, los otros no lo son menos, y todavía de un modo más exclusivo: pues se encienden, no sólo contra la Fe, sino juntamente contra toda posibilidad de verdadera Ciencia, esto es, formada y construída sobre la base del conocimiento de Dios o en acuerdo siquiera con él, mostrándose en esto no menos antagonistas de aquellos que saben (más que ellos), que de aquellos que creen. Esto es especialmente lo que ocurre a aquellos empíricos exclusivistas que niegan el valor de la especulación filosófica (1).

(1) Estos no notan que, contribuyendo a desacreditar la Filosofía, trabajan ya con esto sólo en pro de la Fe ciega en la esfe-

XXVIII

*La Ciencia completa exige también
la Fe religiosa.*

La verdadera y completa Ciencia no se opone hostilmente a la Fe religiosa, pues ambas, en el fondo, se dirigen a la verdad misma; y aunque van por distintos caminos, aspiran por esto mismo a completarse. Antes, por el contrario, la Ciencia exige Fe religiosa; y allí donde no existe, puede despertar receptividad para ella; donde sólo está débil, puede apoyarla y fortalecerla; donde está oscura, aclararla e iluminarla; donde yerra, corregirla.

XXIX

*El progreso del conocimiento
es, a su vez, protegido por la Fe religiosa.*

El conocimiento no alcanza su completa fuerza y su más alto grado de perfección posible, sino cuando va unido a la Fe religiosa. Sólo aquellos que se consagran con devoción a la verdad y a Dios, que es la verdad misma, con profunda Fe y sentido creyente (1), conocerán la verdad completa, esto es, progresarán en el conocimiento de la interior plenitud y riqueza de ésta: pues sólo ellos lle-

ra religiosa: pues que, allí donde no hay elección sino entre ésta y el completo descreimiento, la gran mayoría se decide resueltamente por la primera.

(1) V. prop. XV.

garán a aquella situación en la vida, que abre los ojos para verla (1).

XXX

Distinción esencial entre el comienzo, el progreso y la plenitud del Saber.

Los progresos en el Saber son hijos de la aplicación más rigurosa del indagador, no pocas veces llena de sacrificios; la Ciencia no tiene menos mártires que el Arte, el Derecho o la Religión. Mas los primeros orígenes por donde el Saber comienza, así como su más alto término, o en otras palabras, los primeros gérmenes de la conciencia de nosotros mismos y del Mundo y el conocimiento de Dios, no son obra del hombre (como no lo es en su género la Fe), ni productos de sus propias fuerzas, sino (2) que les son dados por Dios (3).

(1) Con esto se enlaza lo de que sólo los puros de corazón (esto es, los que, en su devoción creyente al gobierno divino, apartan de sí el egoísmo y todas las demás tendencias impuras) verán a Dios.

(2) V. prop. XIII y LXII.

(3) La relación de unión esencial (*) que presenta el conocimiento es perfecta cuando, siendo lo conocido conocedor también, se es conscio de su propia cognoscibilidad y se da a conocer a éste (por sí mismo o por su acción) de modo que ambos, en cuanto conocidos uno de otro, se dan a conocer recíprocamente; tal acontece en la amistosa manifestación recíproca de la vida íntima y supremamente en la comunicación del hombre con Dios (v. gr. en la verdadera oración, segura de ser escuchada (**). El científico de espíritu religioso (en razón del conocimiento que tiene de que todo cuanto es, es sólo en Dios, y en de-

(*) V. prop. III.

(**) Comp. más adelante el pasaje de Krause, inserto por nota a la prop. LVIII.

XXXI

*Distinción entre la Ciencia y la Fe religiosa,
por respecto a los límites del conocimiento.*

La Ciencia, que a la luz del conocimiento de Dios abraza en unidad el imperio de la realidad y de la vida, es sólo el más alto grado (asequible (1) con el divino auxilio) del conocer racional (2) finito, como tal. En la Fe religiosa, el ánimo salva los límites de la conciencia, merced al influjo de la Divinidad (3) sobre los bien dispuestos para ella (4).

XXXII

*Fundamento de la armonía entre la Fe
y el Saber.*

Si se reconoce que Dios es uno, y que su verdad, por varia que sea en su contenido, no es tampoco más que una en el fondo; si el hombre es, ade-

finitiva, mediante Él) entenderá esta cognoscibilidad—de otra suerte inconcebible—de otros seres y esencias que trascienden de sí propio, como una revelación de Dios mismo, que en los *sensidos* se nos da a conocer respecto de las *obras* de su Naturaleza, como se da a nuestra *razón* en su una, toda y propia Esencia. Así como nuestra intimidad (sólo completa cuando llega a la conciencia de nuestra contención y subordinación en Dios) es una participación en la intimidad misma de Éste y en la recíproca de Él y su Reino en la vida, así también acontece con nuestra conciencia del mundo exterior.—Comp. prop. III, nota 2.

(1) V. prop. XIII, XXX y LXII.

(2) V. prop. LXIII y LXIV.

(3) V. prop. XIII.

(4) Por esto la Doctrina Cristiana concibe la Fe como un don gratuito de Dios, como la palabra *ginadan* (originariamente *des-eender sobre*) indica.—Comp. prop. XXV y LXIII.

más, semejante a Dios; y si, por último, su actividad racional finita es un resplandor de la razón infinita de éste; o en otros términos, una luz divina que ilumina su espíritu (1), hay que reconocer también la esencial armonía de toda y cada verdad en la una verdad de Dios, *que es la Verdad* misma. De aquí es, además, evidente que esto puede decirse, por un lado, de las verdades de Fe, y especialmente, de aquellas que sólo a la Fe pertenecen; por otro, de las científicas, y sobre todo, de aquellas que sólo a la Filosofía son accesibles; aun cuando no fuese dado al hombre penetrar hasta lo último en el contenido y pormenor de esta conformidad entre ambas clases de verdades (2).

XXXIII

Esperanza de alcanzar esta armonía.

Si se mantienen los creyentes religiosos, lo mismo que los investigadores científicos, en el camino de la verdad y la vida de la verdad, necesitan—ya que al principio y aun por mucho tiempo caminan, o parecen y creen caminar, en oposición recíproca— encontrarse al cabo en la una y suprema Verdad de Dios, trayendo esta conformidad, y en cuanto es al hombre posible, a claro conocimiento.—O con otras palabras: la verdad que, caminando por dos distintas vías (pero que llevan al mismo término), hallan los hombres, con ayuda de Dios, la co-

(1) V. prop. LXIV.

(2) V. prop. XLIX a LII.

nocerán más y más cada vez, en tanto que no supere los límites de su comprensión, como un mismo todo divino, al cabo indisoluble, y esencialmente, compuesto de ambas series, que se completan recíprocamente.

XXXIV

La clara conciencia de esta armonía, como un problema de nuestros tiempos.

El progreso humano que ha de cumplirse en la conciencia ilustrada, no consiste, según todo lo dicho, en que la Fe religiosa se resuelva en conocimiento científico, ni viceversa; sino en la coincidencia y cooperación (1) de ambos (2).

(1) Comp. prop. LXX a LXXIII.

(2) Krause, en la Introducción a su *Ideal de la Humanidad* (Dresde, 1811; 2.^a ed. idéntica. Gotinga, 1831), dice: «La Fe del puro de corazón no teme el examen de la inteligencia, pues conocimiento y sentimiento son todo uno, como luz y calor. La Fe vive en la clara vista de la total y suprema Verdad, que abraza en sí toda verdad armónicamente, y por esto concuerda la ciencia con ella, cuando es propiamente tal, viviendo perenne en cada espíritu la vista fundamental de Dios. En el organismo del conocimiento se aclara y fortalece la Fe misma: y en la armonía del Saber con las creencias se manifiesta otra vez al hombre la presencia de Dios. ¡Feliz el hombre, feliz la Humanidad que han llegado a esa armonía del corazón y de la inteligencia, de la Religión y de la vida!, porque sólo en ella pueden llenar su destino. Interesarse en los negocios humanos, emprenderlos con alegre confianza, no es dado sino a aquel que en parte se regocija de esta armonía en su propio interior, y toma su parte en el puro amor a la Humanidad, que forma con él un solo hombre.»

Este libro, que ha sido arreglado al español (*) y al italiano,

(*) La refundición de este magnífico libro en nuestro idioma, debida al inolvidable profesor D. Julián Sanz del Río, y que ha sido tan bien acogida (que ha necesitado otra edición en 1871),

XXXV

*Distinción entre la Fe en sí misma
y su profesión.*

Debe distinguirse la Fe en sí misma de su profesión y confesión (1), que deja, a su vez, campo abierto, tanto en el asunto y fondo, como en la expresión y forma, a una rica variedad de manifestaciones. En este último respecto del *modo*, puede, verbigracia consistir la profesión en palabras y fórmulas dadas, o en la vida entera, incluso su sacrificio, aunque sea sin palabras (2).

se ha utilizado mucho ciertamente hasta hoy en Alemania; pero aunque por sólo el estilo es ya una obra maestra, los más de los que lo han aprovechado no lo citan, merced a lo que ha permanecido ignorado del público general. Por esto es muy de agradecer que Luisa Otto, para atraer hacia este libro la atención de las mujeres ilustradas, haya dado muchos extractos de él en su *Genio de la Humanidad*, publicado hace un año, y traducido ya al holandés y al sueco. Ninguno de estos dos libros debería faltar en ninguna familia que aspire a una cultura elevada, y que hallará siempre en ellos un verdadero tesoro doméstico.

(1) Sobre el enlace de ambas, v. prop. IX, nota.

(2) El predicador escocés A. van Anandel me manifestó, al oír este pasaje, y como un ejemplo de la *Fe sin palabras*, el siguiente: «En la Iglesia escocesa no se halla en uso la confirmación, como en Alemania y en algunos otros países. Se cuida ciertamente todo lo posible de que la juventud reciba una sólida enseñanza religiosa; pero se deja al deseo y necesidad de cada indi-

es un trabajo casi enteramente original y nuevo, trazado sobre otro plan diferente que el de Krause, reducido a veces, y a veces ampliado, no sólo con notas y comentarios, sino con partes completas que faltan en el libro alemán, y que aquí exigía el estado y cultura de nuestro pueblo. Propiamente en la obra española, apenas hay de Krause más que la libre inspiración del pensamiento.—(N. del T.)

XXXVI

Fe religiosa y Fe confesional.

También ha de distinguirse la *Fe religiosa*, tal como en general es en sí, de la *Fe confesional* de las Iglesias particulares, que es únicamente la aspiración individual a realizar aquélla.

XXXVII

La firmeza en la Fe y la firmeza en su profesión.

De ninguna manera es lícito confundir con la firmeza y vigor en la Fe la firmeza y vigor en su profesión, pudiendo ambos elementos caminar más

viduo solicitar su admisión a la comunión. Así ocurre muchas veces que hay quien sólo en los últimos años de su vida siente ese deseo de acercarse a la mesa del Señor, mientras que otros, indiferentes a las cosas religiosas o completamente incrédulos, permaneciendo en esta disposición, jamás lo hacen. Ahora bien; una anciana se presentó a un pastor y solicitó de él recibir la Eucaristía. El párroco le dijo lo que consideraba de su deber, y procuró averiguar especialmente si la que por tanto tiempo no había sentido esta necesidad tenía suficiente conocimiento de lo que deseaba. Pero la anciana no se hallaba en el estado de dar una respuesta satisfactoria, por lo cual el párroco juzgó necesario aconsejarle que reflexionase todavía algún tiempo sobre lo que significa recibir al Señor. La mujer se marchó: y al cabo de un cierto plazo volvió; mas sin poder tampoco dar a las amistosas preguntas y advertencias del cura mejor respuesta que la vez primera. El buen cura estaba todo turbado y confuso, sin saber qué hacer con la pobre viejecita. Entonces ésta, profundamente conmovida, prorrumpió en estas palabras: «¡Ah, señor cura, yo nada sé decir: pero moriría por mi Salvador!» Admiróse y regocijóse el párroco, y con toda satisfacción accedió al vivo deseo de aquella alma.»

o menos separados entre sí, o unidos en íntimo consorcio.

XXXVIII

La devoción de palabra.

Nada tiene de común con la Fe religiosa más que el nombre (con harto error ciertamente aplicado en este caso) aquella falsa especie de devoción que se paga y gloria de palabras, y que no pocas veces se distingue, no por la humildad y el amor, sino por la soberbia y el odio contra los que no tienen a bien amoldarse a fórmulas determinadas.

XXXIX

Señal infalible de la verdadera y viva Fe religiosa.

El que cree, no meramente de fantasía o de palabra, sino con toda la fuerza activa y pasiva de su vida, en la Providencia, Sabiduría, Poder y Majestad divinas, y en el absoluto deber del hombre en el Reino de Dios, se reconoce *obligado* (y éste es un signo infalible de la pureza y sinceridad de su Fe) *a no alcanzar el bien ni combatir el mal y la perversidad más que por medios moralmente lícitos y justos, aun en medio de la lucha entre los partidos* (1). El triunfo del bien en todos ellos vale para

(1) Hablando una vez de esto en Berlín con el profesor Stahl, me declaró que no *creía posible* que un partido de esta clase llegase a prosperar.

él más que el triunfo de su propio partido (1). Renuncia a hacer su suerte o la de su partido por la más mínima desviación del camino de la verdad, de la virtud, del amor y el derecho; esto es, jamás intenta, por obedecer a la estrecha e indiscreta política mundana o a consideraciones egoístas, oponerse a la suprema decisión de la vida; teme ponerse en medio del camino por que gobiernan al Mundo los divinos decretos, que, en cada caso, si sigue sin vacilar el precepto de la veracidad y del amor, se indican con claridad suficiente, aunque sólo paso a paso, al hombre religioso y absolutamente confiado en Dios.

XL

Bases comunes en que concuerdan las Religiones en general.

Las doctrinas religiosas, así de las diversas confesiones cristianas, como ya antes de la israelita (2), y, en parte, a lo menos, de otra aun más antigua, no israelita (3), designan a «Dios como el omnipo-

(1) Esto se aplica también a la conducta para con las diversas comuniones cristianas. De hecho, la cuestión de si el protestantismo oficial excede realmente en vigor cristiano al catolicismo, tanto como suele suponerse en los círculos protestantes, es cuestión todavía. Las últimas manifestaciones y reservas de los católicos más pensadores y la dejadez e incuria (con presunción de ilustrada) de los más de los protestantes respecto de los esfuerzos reaccionarios de los jesuitas, ofrecen en este punto abundante materia de reflexión.

(2) El judaísmo antiguo debe distinguirse del de los profetas, y por tanto, el Dios iracundo, vengador y caprichoso de aquél, del padre amoroso y juez soberanamente justo del segundo, especialmente en el *Libro de la Sabiduría*.

(3) Moís. 4, 26; 14, 18.

tente, omnisciente e infinitamente bondadoso Creador del Cielo y la Tierra, que gobierna los Mundos o las milicias celestiales, Señor de vivos y muertos, Santo por excelencia, Juez justo, Padre amoroso, Salvador y Redentor del género humano (caído en el pecado y errante en la miseria); Dios, que es Espíritu, y el Espíritu de la Verdad, y al cual debemos adorar en espíritu y verdad también». Enseñan que «Dios hizo a los hombres a su imagen y semejanza; y éstos, por su placer egoísta, pecaron contra sus preceptos, aumentándose el pecado de generación en generación, y viniendo sobre ellos, en consecuencia, la miseria, la enfermedad y la muerte; que Dios tuvo misericordia de los hijos de los hombre, y les prometió un Salvador que había de volverlos a la casa de su Padre, fundando la paz en la Tierra. Pecado y muerte desaparecerían entonces, y se manifestaría al hombre la gloria del Reino de Dios».

XLI

Bases comunes de las confesiones cristianas.

La doctrina cristiana añade a esto: que «después de llegada la plenitud de los tiempos, apareció este Salvador en Jesús de Nazareth, que se llamaba *hijo del hombre*, el Cristo, que permaneció fiel a su misión divina hasta morir en la Cruz, y sobre el cual ningún poder tuvo la muerte, pues que vive; que donde dos o tres se reúnen en su nombre, allí asiste entre ellos; que nos ha dejado un modelo, cuyas huellas debemos seguir, viviendo como hijos de un mismo espíritu y miembros de un solo cuerpo.

Debemos amar a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. No a los que claman: *¡Señor, Señor!*, pertenece el Reino de los Cielos; sino, antes bien, amándonos mutuamente se conocerá si somos sus discípulos. Y debemos ser perfectos, como lo es nuestro Padre que está en los Cielos, y que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad».

Esto, y más aún, enseña la sagrada colección conservada bajo el nombre de *Libro de los Libros* o *Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento*, y en el cual se contiene el sistema doctrinal moral, y religioso relativamente más profundo, vivificador y popular inteligible que en la Historia de la Humanidad ha aparecido, si bien en parte expuesto en el lenguaje figurado del Oriente, y apropiado a la corta impresionabilidad e inferior grado de cultura (1) de los hombres y tiempos a que inmediatamente se dirigía, y mezclado con las infantiles y en parte erróneas representaciones de aquella edad.

XLII

Doctrinas fundamentales de la Ciencia racional de Dios y su reino.

También la Filosofía, en el sentido de pura indagación racional (cuando procede con completa circunspección, sin quedarse a la mitad del camino ni apartarse del que le prescribe su objeto, sino

(1) Comp. los pasajes relativos a este punto en los Evangelios y en San Pablo.

que busca el fundamento de la verdad, esto es, de las cosas y del pensamiento de las cosas), conduce al conocimiento y certeza de Dios (1). Muestra al Universo, como la totalidad de lo finito y fundado, en su variedad y sustantividad subordinada, en la unidad omnicomprensiva y superior del Sér Supremo, eterno fundamento de la vida del Mundo. Enseña, además, a conocer y adorar (2) a Dios, como el Sér mismo íntimo de sí y de todas las cosas, como el Autor y Creador de todas ellas, como Providencia sabia, justa, amorosa, graciosa y misericordiosa sobre el Mundo; Auxilio y Consuelo en las necesidades; Redentor de la corrupción y el pecado. Hace ver que el hombre se halla destinado a vivir como imagen de Dios; debiendo todos formar entre sí un espíritu y un cuerpo, una Humanidad religiosa y piadosa, como miembros de su Reino y de la Humanidad divina y en la más íntima unión de vida con Él (3). Acompáñale en todo esto la plena

(1) La parte analítica y crítica de Krause ha realizado esto de un modo rigurosamente metódico. V. su *Compendio del Sistema de la Filosofía* (Gotinga, 1824); *Compendio de Lógica* (2.ª edición, ib., 1828); *Lecciones sobre el Sist. de la Fil.* (ib., 1828), y *Lecciones sobre las Verdades fundamentales de la Ciencia, en sí mismas y en su relación a la vida* (ib., 1829.)

(2) Com. también sobre esto las secciones del *Ideal de la Humanidad* de Krause: *La Sociedad religiosa y Convivencia de la Humanidad con Dios como Sér Supremo, unido con sus Seres interiores*; así como los pasajes correspondientes de la sección: *Amor y solidaridad*.

(3) V. Krause, *Ensayo de una fundamentación científica de la Moral* (Leipzig, 1810), así como su ensayo sobre los *Principios fundamentales para la Confederación y alianza humana* (en el tomo I de *Los tres monumentos primitivos de la Francmasonería*. Dresde, 1810 a 1813; 2.ª ed., 1819 a 1821). V. también su *Ideal*,

conciencia de los límites del pensamiento y Saber humanos; y señalando esta limitación y restricción de la fuerza de la razón en el hombre, funda la idea de su complemento mediante el todo de lo histórico-individual, o de la manifestación de la vida divina (1). Hace, además, concebir la posibilidad del mal y de la perversión moral y lo relativamente inevitable de la ocasión y poderoso incentivo del pecado. Enseña la imposibilidad de redimirse de éste por las fuerzas exclusivas finitas, y que, antes al contrario, la salud de la Humanidad sólo con el auxilio misericordioso de Dios es asequible. De esta suerte desenvuelve, de la idea del Dios vivo y del orden divino de la vida y de la salvación, la idea de Dios como Redentor del Mundo (2).

especialmente p. 21, etc., del cual citaremos sólo algunas proposiciones, como éstas: «La Humanidad es y debe ser como un hombre mayor en la Tierra, con un bello y sano espíritu en un sano y bello cuerpo... Siendo la Humanidad (en esencia), como el todo, antes y sobre toda particular asociación y todo particular individuo, y perteneciendo esencialmente cada una de estas partes a la salud y belleza del todo, es la más cara y santa aspiración de la especie humana en la Tierra constituirse como tal Humanidad, formando más y más cada vez un todo armónico y cerrado... Esta verdad creemos que es la que intenta expresar y realizar la gran vida de la historia, por medio de la generación actual... La idea de la Humanidad, que tú, ¡oh Divino Fundador de la Religión del amor!, fuiste el primero en encender como una chispa de la Sabiduría celestial en los corazones renacidos, es ya hoy una llama viva y brillante, a cuya luz renacerá también tu misma eterna obra, ganando nueva vida y nueva fuerza de santificación».

(1) V. prop. LXIV y LXV.

(2) Krause dice sobre esto en sus *Lecc. sobre el Sist. de la Fil.*, página 549, etc.: «Dios es, pues, el infinito, santo, misericordioso Salvador y Redentor». «Dios es el Dios santificador y la salvación». «Dios salva y redime a todos los seres finitos (en el tiem-

XLIII

Armonía entre las doctrinas de la Fe religiosa y los resultados religiosos de la indagación puramente racional; límites de esta armonía y de su disidencia.

La actual creencia cristiana (la Teología dogmática, en su presente constitución (1) científica) y la Ciencia racional conciertan en casi todos aquellos conceptos fundamentales, religiosos y morales (2), que principalmente importan para la vida práctica.

po y modo justos y con infinita sabiduría, justicia, amor y santa piedad del mal, la perversión y la desgracia; los llama de nuevo a Él, para que lo conozcan y sientan, y para que vuelvan mediante la Religión a sí mismos y al bien.—En Dios hay eterna misericordia, eterno auxilio, eterno renacimiento al bien para todo espíritu finito... no eterna condenación, ni eterna repulsión del bien y el amor divino para ninguno de ellos, en ningún respecto ni esfera de la vida: Dios es *infinitamente fel.* Quiere la salvación, la beatitud de todos sus seres finitos, y alcanza en todos ellos el fin de su santa voluntad (p. 383).—Mérito es de Krause haber deducido estos principios, por un camino rigurosamente lógico, del conocimiento fundamental, esto es, del pensamiento del Sér uno, propio, todo y armónico, y de su esencia y existencia, abstracción hecha de toda doctrina religiosa positiva; mientras que otros filósofos que concuerdan con él en todo o en parte de estos principios, como Francisco Baader, J. H. Fichte, Sengler, etc., se ciñen más o menos a determinadas religiones positivas, mezclando el punto de vista especulativo y general con el individual y creyente.

(1) Comp. sobre esto el prólogo del Dr. Carlos Haase, en su *Dogmática evangélica* (4.^a ed., corregida), donde, entre otras cosas, dice (p. XI, etc.): «Por lo que concierne a las dos Iglesias evangélicas, una Dogmática de esta clase prueba de hecho que, en la Ciencia y para ella, la unión entre ambas está realizada».

(2) V. prop. XL y XLII.

El divorcio, aparente y aun real, entre ambas, se refiere, por una parte, no a las ideas, sino a la representación de determinados hechos en las diversas esferas de la realidad y a las cuestiones que a ellos conciernen (1); por otra, a ciertos conceptos misteriosos—en parte, a lo menos—sobre cuyos fundamentos, justificación histórica y fiel comprensión, por respecto a la oscuridad parcial de las creencias expresadas en las fuentes escritas, no ha podido hasta hoy establecerse acuerdo entre los mismos partidos religiosos, ni, a lo menos, entre aquellos que se llaman *creyentes* por antonomasia (2); y aun, considerando la debilidad de todas las razones para decidirse, no es fácil, ni siquiera probable, que se consiga nunca.

Por respecto a los dogmas capitales de la creencia cristiana, que ciertamente se apoyan en textos de la *Biblia*, pero sobre cuya interpretación (esto es, sobre si su sentido es más o menos literal, o, por el contrario, simbólico, en todo o en parte) versan las discusiones, los conceptos generales de razón que deben hacerse resaltar ante todo, tocante al acuerdo o desacuerdo en cuestión, son los del dogma de la Trinidad (3), entendido en parte de diversa manera por las varias confesiones, y muy en particular en lo tocante a la persona de Jesús;

(1) Como la cuestión (en el fondo, sumamente secundaria) relativa a si la devoción religiosa a Dios y su Reino debe entenderse *histórica* o *simbólicamente*.

(2) V. lo que Carlos Schwarz dice sobre los neo-luteranos en su *Historia de la Teología novísima*.

(3) Sobre esto, comp. la *Dogmática evangélica* de C. Haase.

el del pecado original (1), y el de la predestinación por la gracia o la ira de Dios a eterna felicidad o a condenación eterna.

XLIV

Situación de la Cristiandad.

Las creencias cristianas designan a los hombres como *Hijos de Dios y Hombres de Dios*, y les invitan «al Reino del Amor, fundado por su Señor y Salvador, y del cual Él es cabeza y ellos son miembros; Él la vid, ellos los sarmientos.» El amor, que el Apóstol de la Fe declara superior a la Fe misma, produce que, a pesar de las disidencias y controversias dogmáticas, el sentimiento haya conservado la unidad y el tono fundamental (si bien tantas veces y por tanto tiempo desafinado) en la vida cristiana. Pero todavía hasta hoy no ha logrado completo imperio el amor en la Cristiandad; por el contrario, si Cristo mira hoy día a su alrededor, halla miembros y en parte cómplices de una comunión que, si es verdad que lleva el nombre de Cristo, lo profana de muchos modos, y en la cual el desamor, y hasta el odio, es casi más que el amor. Muchos de los que debieran ser apóstoles de salvación, guías y maestros en el Reino de la verdad y la caridad, son todavía presa de lucha y competencia, menos por la verdad que por enemiga y olvido del amor contra aquellos que estaban llamados a ser sus compañeros en esta dirección y go-

(1) V. en la obra citada los textos bíblicos en pro y en contra respecto de la idea del pecado.

bierno; así como lucha y discordia con los que se han confiado a su iniciativa, porque necesitan quien los guíe, y a los cuales dan ejemplo de extravío, o, al menos, de enervación e impotencia, en lugar de servirles de modelo para llevarlos al bien, y excitarlos poderosamente a seguir practicándolo.

XLV

Paralelo con los espíritus religiosos apartados de las confesiones particulares.

También la Filosofía, como consecuente desarrollo de la aptitud innata de la razón, inspira el puro y general amor humano y la tendencia a la perfección de la vida en el sentido del Reino de Dios. Mas tan puro y receptivo como lo exige la idea del destino humano, no se halla en manera alguna el que ha llegado a despertar a la reflexión sobre sí propio y al presentimiento de lo supremo y santo, si examina concienzudamente su estado y su vida. Aun el que imaginaba ser más completamente limpio de corazón, conoce al cabo, aunque sólo después de años, la ilusión que le engañaba; y mientras más se desenvuelve, en la lucha de la vida, tanto más y más se halla, a pesar de su mejor sentido y voluntad, presa, no sólo de ignorancia, error y preocupación, de descreimiento y fanatismo, precisamente allí donde él menos presumía, sino de tanta y tanta insensibilidad y pasión, soberbia y falta de elevado sentido, debilidad en la voluntad, egoísmo... toda una serie de vicios y defectos opuestos a las ideas de huma-

nidad, amor y justicia. El hombre que no se cierra al conocimiento de sí propio y del Mundo, se reconoce, aun abstracción hecha de las creencias religiosas, como miembro, por muchos modos culpable, en parte por costumbre, en parte por el incentivo de la sensualidad, de una generación caída en el pecado y necesitada, como él, de un renacimiento.

XLVI

Dos partidos principales que en las aspiraciones religiosas de la Humanidad corresponden a la oposición parcial y estrecha entre las creencias y las tendencias a la libre indagación.

Por respecto a la relación de complemento recíproco entre la idea y la vida, el Saber y la Fe, y en correspondencia con las diversas situaciones posibles del individuo en este sentido, como predominantemente indagador o predominantemente creyente, ofrece el desarrollo de la Ciencia y de la vida social dos partidos, que, si bien igualmente afectados de opuesto exclusivismo, se aplican uno y otro no obstante en el fondo, con más o menos clara conciencia de ello, al mismo superior fin divino-humano. De estos dos partidos, el uno — que se llama a sí propio cristiano-positivo — apoya sus aspiraciones científicas más o menos inmediatamente en la autoridad de la Iglesia; el otro, con sus tendencias a la indagación enteramente libre de la verdad eterna, dirígese aun en la vida a lo puramente

humano como tal de un modo ideal abstracto (1). A ambos vemos hasta hoy, en su mayoría, o pasar indiferentes uno al lado de otro o luchar hostilmente entre sí; aunque se encuentran, en este como en

(1) A este partido pertenecen, en cuanto han permanecido fieles a su idea, sin declinar de ella, de varios modos, los llamados *Francmasones*, sin razón difamados por sus adversarios los jesuítas. El vicio fundamental de la Francmasonería contemporánea es no haber concluído de una vez para siempre con todos sus misterios y secretos, ni reconocido a la mujer en su dignidad humana, admitiéndola, en consecuencia, como miembro también de su institución. Si obrasen de esta suerte, ciertamente muchas fuerzas sanas y vigorosas que no pueden menos de mantenerse hoy completamente apartadas de la Francmasonería se unirían a ella, que por este camino llegaría a convertirse en breve en el centro vivo donde se condensarían todas las aspiraciones para ennoblecer la Sociedad, y en cuya región neutral se encontrarían amistosamente los más dignos e inteligentes miembros de todos los partidos para cooperar honrosa y artísticamente al bien de la vida humana. La parte—hasta hoy sumamente pequeña—de la Francmasonería inclinada al progreso debería comprender la vocación que le señala nuestra época de transición crítica, y, merced al derecho que da la idea, una vez concebida claramente, romper los límites de su actual estado, dejándose atrás todas las pequeñeces y preocupaciones. A esto podrían dar ocasión los obstáculos que la propagación de la Francmasonería, como Sociedad secreta, halla *con razón* en Austria. Nadie se atrevería a negar que esta Asociación, trabajando con completa publicidad según el espíritu de los tiempos—pero sólo así, sin temer bajo ningún respecto la luz del día, ni exponerse, por tanto, a los torcimientos que son inseparables de toda secta—podría influir de una manera extraordinariamente beneficiosa en Austria, y muy especialmente en la cuestión de nacionalidades y contra su vértigo inmoral; de donde resulta un verdadero deber para la parte inteligente de la Francmasonería, no muy distante de cerrarse, por su tenaz adhesión a errados prejuicios, esta grandiosa esfera de acción. La propagación del anacronismo de las logias serviría sólo para aumentar el desorden exterior y aparente, por el cual Austria ya sufre demasiado, sin necesidad de este nuevo elemento.

aquel lado, hombres bien sentidos y que buscan lo mejor sinceramente.

XLVII

Su legitimidad relativa.

Pues la Fe no es el único don ni problema del hombre, y pues que los hechos individuales de la historia, a que principalmente aspira a aplicarse aquélla, no son el único factor de la vida, es menester investigar y reconocer en todas circunstancias hasta dónde procede y está autorizado cada uno de esos dos distintos puntos de vista, respecto de la expresada relación y según el proceso y desarrollo de la vida.

XLVIII

Posible conciliación de este antagonismo.

En esto no cabe desconocer que si aquellos que han tomado el camino cristiano-positivo siguiesen siempre el espíritu de Cristo (que ha dicho: «No todos los que claman: ¡Señor, Señor! entrarán en el Reino de los Cielos; sino los que hacen la voluntad de mi Padre», y «en esto se verá que sois mis discípulos: en que os tenéis amor unos a otros»), apenas sería dudoso para todo amigo de la razón que, animado de religioso sentido, aspire al bien puro humano, si debe unirse y hasta qué punto a la tendencia cristiana y en particular a una determinada Iglesia, o, por el contrario—según es hoy frecuente—, ha de tomar una posición aparte. Antes bien, todas bien examinadas conforme a la ley de la razón

y la vida y en vista de su cooperación para la redención de la Humanidad, le parecerían hermanas en reconocer a Jesús por Señor y Maestro. Pero después, al ver cómo el abuso del nombre cristiano, que se aplican tantos reos de desamor y falta de caridad, ha traído (no sólo en otros tiempos, sino en parte hoy mismo todavía) sobre muchos hombres, y aun sobre clases y hasta pueblos enteros, más calamidades que bendiciones, se encuentra obligado por necesidad a comprender la legitimidad (provisional, a lo menos) de aquella posición individual y aislada. Mas un divorcio permanente, respecto de la vida cristiana de los que aspiran, en general, a coadyuvar y favorecer el progreso-humano, no se justificaría, en verdad, ni históricamente, ni según las leyes del arte de la vida. La tendencia cristiana, entendiéndola en su pleno y puro sentido, y toda tendencia pura y plenamente humana, no pueden dejar de coincidir al cabo.

XLIX

Incertidumbre respecto de la posibilidad de una perfecta armonía entre la Ciencia y tal o cual determinada confesión religiosa.

Si es o no posible en esta vida una plena y perfecta conformidad consciente de la Fe religiosa, y en especial de esta o aquella comunión con el Saber humano, por respecto a la dirección que pueda tomar éste, cosa es que los partidarios de un culto cualquiera no pueden (con legitimidad científica) afirmar ni negar de antemano; y aunque la aspira-

ción y la esperanza (si bien dudosa, por lo que se refiere a su asequibilidad) debe tender al concierto de la verdad científicamente conocida con la creída y mantenerse firme en este sentido, no puede, sin embargo, asegurarse con autoridad religiosa ni científica que el procurar ante todo este concierto deba ser misión de la indagación de la Ciencia; siendo, por tanto, completamente erróneo juzgar el valor de los trabajos científicos, y especialmente de los teológicos, ateniéndose a esta opinión personal (afirmativa o negativa) acerca de la posibilidad de aquel perfecto acuerdo, saliendo a su encuentro de antemano, o aun (1) tomándola como único criterio (2).

L

Advertencia para evitar una decisión prematura sobre este punto, así como total hipocresía.

En tanto que, y hasta donde el Saber y la Fe religiosa no han llegado aún a coincidir en un hombre, ha de abstenerse éste muy especialmente, en

(1) V. prop. XXXII y XXXIII.

(2) Krause se expresa del siguiente modo (p. 850, etcétera, del ms.) acerca de este punto en su *Crítica filosófica* de la parte general de la *Introducción* a la obra del Dr. F. Schieiermacher: *La Fe cristiana, ordenadamente expuesta, según los principios de la Iglesia evangélica* (cuya crítica forma el tomo III de la *Filosofía absoluta de la Religión* de aquél). «Puede bien suceder que los cristianos, en cierto grado de cultura, no se preocupen de Filosofía, y viceversa, que los filósofos en cierto grado de cultura, no se preocupen de Cristianismo; pero jamás cabe afirmar que el Cristianismo y la Filosofía no mantienen esencial relación, ni están destinados a compenetrarse íntimamente. Por el contrario, mientras más progresen la educación filosófica y la cristia-

nombre de Dios y de la verdad, de negar la posibilidad de dicha coincidencia en él ni en otros; así como de afirmarla de un modo desautorizado todavía, y en lo tanto sin veracidad, o afectar indecorosamente su apariencia mentida, para hacer esta afirmación. Lo que él aun no sabe, ni puede afirmarlo, ni negarlo: principio este que no se aplica menos a los teólogos que a los filósofos. La Religión cristiana, por una parte, que enseña que Dios es la verdad y el diablo el padre de la mentira, y, por otra, la aspiración al Saber, nativa en todo hombre, especialmente en su perfección, como espíritu propiamente científico, conspiran por igual manera a hacer de este deber un deber de veracidad (1).

na, tanto más se buscarán y hallarán ambas, y tanto más estrechamente han de unirse y concertarse. Y por esta sola razón es ya imposible que obtenga su fin el propósito del autor (Schieiermacher) de construir la dogmática cristiana, prescindiendo de toda filosofía y sobre su exclusivo terreno; antes, cuando este divorcio se consumase con mayor rigor, no quedando reducido a mera apariencia, más inevitablemente tenía por fuerza que mostrarse la imposibilidad del intento y más enérgica había de ser la aspiración contraria a restablecer el racional acuerdo de la dogmática cristiana con la Filosofía.»

«En segundo lugar, la Fe en lo histórico e individual del Cristianismo y en su esencial relación con lo eterno y no-temporal de la Religión, supuesta ya para la dogmática cristiana, es, en verdad, posible subjetivamente para cada cual; mas esta suposición no es científica, toda vez que una dogmática histórico-positiva que pretenda valor científico ha de comenzar por darse cuenta científica también de las razones de su creencia. Esto es, ha de conocer las verdades eternas por principios eternos; las temporales o puramente históricas, por principios históricos; y las que muestran ambos caracteres, por principios compuestos, asimismo, de histórico y temporal a la vez.»—Comp. también la nota a la prop. LXIX.

(1) V. prop. LXVI a LXVIII y LXXI a LXXII.

LI

Obligación religiosa del creyente, por respecto al indagador científico que aun no cree.

Así como el investigador científico pecaría contra la ley de la verdad, si quisiese rechazar prematuramente cualquiera creencia religiosa, aunque sea supuesta, o menospreciar todo sentido creyente, en general, así también el hombre religioso y que profesa un dogma positivo, en cuyo concepto no es un científico, pecaría contra la ley de la verdad y de amor, si se negase a reconocer la noble aspiración, aun de aquel que, inquiriendo los principios superiores, no ha llegado todavía a alcanzar la Fe religiosa o la Fe en una determinada confesión, y hasta de aquel que, según su presente estado y punto de vista, es dudoso que llegue a alcanzarla en esta vida (1).

LII

Precioso valor de la indagación científica, y especialmente de la especulación filosófica, para el hombre verdaderamente religioso.

La indagación científica tiene ya en sí misma, esto es, prescindiendo de toda otra relación ética, y sólo por cuanto busca pura y exclusivamente la verdad, un alto valor a los ojos del hombre realmente religioso, si considera que la verdad se fun-

(1) V. prop. LXVI.

da en el conocimiento de Dios (1) y en el que Dios nos da (2) y que, consistiendo el conocimiento en una esencial unión del conocedor con lo conocido (3), tiene aquélla su más propio fin en esta unión con Dios. La especulación filosófica ofrece otra capital importancia todavía para él, ya que, además de la revelación universal divina en que descansa, nos da a conocer también la naturaleza de la revelación individual (4) enseñándonos juntamente el criterio para distinguir la verdadera revelación y la

(1) V. prop. XXIII.

(2) V. prop. XXX, nota.

(3) V. prop. III.

(4) V. las *Lecciones* de Krause sobre el sistema de la Filosofía página 492. y los pasajes señalados en la palabra *revelación* en la tabla de materias de su *Filosofía absoluta de la Religión*. En mi prólogo al t. III de esta última, digo sobre el presente asunto, entre otras cosas, lo que sigue (p. XVI, etc.).

En los seres racionales finitos y en su vida, que se desenvuelve según leyes divinas, se refleja la unidad de Dios, según la explica en este respecto Krause, no meramente como esencia *general*, si que también como esencia *individual*, en propia original determinación. La razón pura, que abraza la verdad en su naturaleza universal, como eterna idea, no es, por lo mismo, ni la única fuerza del hombre, ni el solo poder eficaz en la historia. Tiene enfrente y obran en acuerdo con ella el sentido de lo bello y el amor al bien, o expresado de una vez: el sentido de lo individual. Ahora bien, lo individual es ciertamente infinito, y constituye un organismo de infinitos grados, siendo, por lo tanto, objeto de una idea racional; pero en su última plenitud y riqueza, es, sin embargo, eternamente inasequible al pensar abstracto; y sólo por el espíritu personal, todo uno en sí, que existe sobre sus facultades particulares, y, por tanto, sobre ese pensar abstracto, se implica y enlaza con su opuesto, lo general, en el todo vivo de la corriente histórica.

Merced a esa íntima adhesión de la Humanidad a las personas de sus bienhechores, que es un elemento fundamental de todo concepto religioso-positivo, se reconocen los límites a que

supuesta, mostrándose en esto, por su parte, como «una penetración del espíritu en las profundidades de Dios».

la razón pura, capaz sólo de abrazar el aspecto *general* de la esencia divina, está sometida en sí misma, por lo que toca al otro aspecto, al *individual*, de esa esencia al entrar en el proceso de la vida. La verdad puramente racional o la revelación eterna de Dios al espíritu humano, y mediante éste, es ciertamente un bien común que todos tienen en su capacidad racional, el poder de apropiarse. Mas para el esclarecimiento efectivo de esta eterna revelación en la conciencia y en el conocimiento científico de los hombres; para que fructifique en la vida; así como y especialmente para el conocimiento y aceptación de las verdades más esenciales y de las señales y avisos de Dios, es en cada grado nuevamente abierta en la vida una ley eficaz: que siempre estas verdades sean reconocidas y comunicadas por uno o por pocos, primeramente, antes de que trasciendan a la atmósfera intelectual, convirtiéndose en patrimonio común de todos los hombres pensadores. Pues es ley más general aún, y nacida de la esencia de lo individual y del carácter orgánico de toda realidad, que los hombres nazcan con diversas aptitudes y vocaciones. Y mientras se mantengan en vigor estas leyes en la vida de la Humanidad, valdrá también otra tercera, a saber: que aquellos que lograron el beneficio de ser guiados por los elegidos de nuestro linaje al conocimiento de la verdad y a la voluntad del bien, sientan respecto de ellos una gratitud, una especial estimación y una adhesión de todo su sér. Esta *adhesión* a las *personalidades directoras* tiene lugar en todas las esferas de la vida, y sin ella, ninguna obra social puede prevalecer. La independiente igualdad de las personas que cooperan a la indagación científica es carácter predominante de ésta sólo; pero el de la manifestación social del arte, en las más de las obras en que se ejercita el de la vida, es la libre subordinación orgánica de todos a la dirección de uno, el maestro. Y únicamente viene a ser desautorizada e inconveniente esta adhesión, cuando, andando el tiempo, y merced a un injusto divorcio entre lo que originalmente pertenece al primer fundador de una institución histórica y lo que debemos a sus sucesores, que la han ido aumentando, se desconocen los servicios de éstos, y por una mal entendida gratitud hacia aquél, se idealizan sus méritos

LIII

*La misma indagación científica
como manifestación religiosa.*

Concebida en esta suprema relación, así como en su total conexión humana, cabe, sin duda, distinguir siempre la indagación científica y la Religión;

contra la verdad histórica, y se acaba por dispensar de toda posibilidad real al círculo de sus adeptos.

Lo *positivo* en todas las esferas de la vida, y, por tanto, en la Religión, no es cosa inaccesible a la ciencia racional, ni excluida o suprimida por ella, sino cosa que hasta hoy no ha llegado a estimar debidamente. Es la *misma verdad*, a cuyo conocimiento *abstracto* conduce dicha ciencia; pero abrazada *ahora individualmente* en su misma formación y producción. No es ya la verdad divina en su generalidad, sino en su evolución finita. Si el original y grato atractivo que sella todo puro esfuerzo religioso y de noble y generosa abnegación a la Humanidad abren camino en el corazón de los hombres, como otras tantas señales celestes e irradiaciones de la Divinidad, al indagador y nuncio de salvadoras verdades; si les mueve a otorgarle su confianza, a apropiarse sus ideas, sus sentimientos y su voluntad, hallando condensado en aquella aparición su más íntimo sér, esta doble prueba de la verdad *general* en un *grado determinado* de vida y personalidad no es sino reproducción del conocimiento ideal en un grado menos determinado; una revelación *ulterior* o *continua* de Dios a la razón *en su vida*, así como la verdad general, la idea, es una *primera* revelación de Dios también a la razón finita *en su eterna esencia*: revelación que aun no ha entrado en el círculo de lo vivo y concreto. Y el hombre religioso, guiado del presentimiento o del conocimiento de un Dios consorcio de sí mismo y que ama y gobierna al mundo como Providencia, comprende esta santa relación y se siente feliz en ella. El *maestro* de verdad, que sabe mejor que nadie cuán poco depende de él, y cómo en muchas ocasiones no es sino un accidente favorable, que sus palabras resuenen en el corazón de los hombres, o se apaguen, sin dejar la menor huella: y de otro lado, el *oyente* de la verdad, que, penetrado de lo débil de sus fuerzas,

pero no separarlas, y la indagación filosófica, comprendida en este sentido, no deja de ser por esto una manifestación religiosa (1), a la manera como

confiesa que no son éstas, sino la fuerza divina con ellas aunada, lo que en él obra el conocimiento de la verdad y le permite mantenerse en él, *ambos* dan de igual modo honor y culto a Dios.

Las doctrinas que podríamos llamar «revelacionistas» tienen razón al señalar la Fe como exigencia esencial y comienzo de la Religión positiva. Y erran sólo cuando piden una fe *ciega*, una sumisión incondicional al fundador o a los documentos de su confesión, pues renuncian de esta suerte a la verdadera fe y al criterio para reconocerla.

Y en los hombres y la Humanidad que han llegado a esta convicción, alcanza el elemento histórico singular interés. Entonces el hecho no tiene valor sólo como tal, en cuanto objeto de verdad y conocimiento, sino que, por su conexión histórica, da a quien editica sobre él garantías del porvenir de su obra, con la certeza de que no va contra la ley de unidad que en la historia se muestra también como imagen de la unidad divina; capacitándose así para comprender la historia de la Humanidad como una continua y corriente revelación individual de Dios en el sentido antes explicado. Su indagación es entonces científica, en un superior sentido, una verdadera *especulación histórica*, y él mismo, un verdadero profeta, si bien dentro de los límites científicos.

Lo dicho no basta en manera alguna a agotar, ni aun en idea, la esencia de las revelaciones individuales de Dios, sirviendo sólo para reconocer una particular, pero importante relación de ellas. Mas en el riguroso enlace del realismo racional, o doctrina del Sér (*Wesenlehre*), hallan cabida también e interpretación (hasta donde es posible a la Ciencia) las superiores esferas de la esencia y vida divinas, que son objeto de la revelación individual; así como los modos particulares de las *divinas promesas*, de que no se trata en lo anterior, pero cuya aceptación en presentimiento constituye una parte de la creencia positiva.

(1) «Siendo el organismo entero de la Ciencia el desenvolvimiento tan sólo de la idea de Dios, en su infinita y santa profundidad, se sigue que su indagación toda es una intimación y penetración en Dios en cuanto espíritu conecedor, una presencia de Dios en el espíritu finito, una como Religión intelectual... En efecto, es lícito decir, si se entiende con exactitud, que la investigación y vista de la Ciencia es una oración del espíritu... De

toda la restante vida, todos los pensamientos y aspiraciones del hombre, están destinados a ser perpetua veneración a Dios, una oración de la vida entera, una continua devoción y culto (1).

LIV

*Doble naturaleza de la Ciencia,
que aquí se muestra.*

Tiene, pues, la Ciencia dos aspectos: según el uno, posee esencia propia y sustantiva; según el otro, es parte de la religión; posición semejante a

aquí, el puro, profundo y aun propiamente científico sentido religioso con que los investigadores, filósofos y matemáticos indios comienzan todas sus obras con una oración. (La razón científica de esta conducta la indica con exactitud el *Upnek'hat*, tomo II, p. 399)... Es, pues, evidente que el espíritu científico finito se reconoce como hallándose delante de Dios y en Él, y teniendo su infinita personalidad siempre ante sus ojos; es, pues, absolutamente cierto que la indagación de la Ciencia constituye un acto religioso, o dicho en los términos comunes, una adoración a Dios, en espíritu y verdad».—Krause, *Lecce, sobre el sist. de la Filos.*, p. 385, etc.—Comp. también Rückert, *Sabiduría de los brahmanes*.

(1) «La ley moral es: quiere y haz el bien, porque es la esencia del Sér (de Dios) expresada en el tiempo. Si el sér finito determina su voluntad y su conducta individuales, según esta ley; si las subordina a la voluntad y a la acción individuales de Dios, vive en completa semejanza con Él y es, en sus límites, cooperador de la infinita y eterna obra de la vida. Y en cuanto el hombre de puro sentido moral quiere manifestar por su parte sólo la esencia divina, aspira a *servir* a Dios, viniendo a ser toda su vida una íntima unión, una imitación y asimilación a Él, un *culto*, en suma, viviendo con y delante de Dios, en su bienaventurada presencia, y considerando su obra moral como parte de la Religión y de su armonía y concierto con Dios».—Krause, *ob. cit.*, página 505.—V. también mi *prólogo* a su *Fil. de la Historia*; Gottinga, 1843, p. XXX (28 de la edición aparte.)

la de los varios sistemas y órganos en el cuerpo, donde cada uno de ellos se halla, bajo un respecto, subordinado al todo y a las demás partes, e interesado, por éstas, que le condicionan, mientras que, en otro respecto, se mantienen en cierta independencia de ellas, constituyendo a modo de un centro del todo, tan enteramente peculiar como cualquiera otro.

LV

La perfección religiosa está esencialmente condicionada por la científica.

También resulta de aquí que el perfeccionamiento omnilateral de la vida religiosa de la Humanidad se halla esencialmente condicionado por la mayor profundidad posible del conocimiento científico.

LVI

Otro tanto acontece en la esfera moral.

Una relación análoga a la que existe entre la Ciencia y la intimidad de Dios (la Religión, hay también entre ésta y la moralidad, que no son en manera alguna la misma cosa (1).

LVII

Error muy extendido sobre la Religión y la Moral.

Muchas personas «cultas», y aun «ilustradas», según el sentido de esta palabra en la escuela de

(1) V. las prop. LVII y LVIII.

Kant, opinan, y hasta se jactan de ello, que lo que hay de fundado en lo que se llama Religión consiste tan sólo en la Moral. Lo que de ésta excede, lo rechazan como «superfluo para ellos» y «supersticioso». Pero no tienen razón al obrar así. Lo único que puede concedérseles es que una completa religiosidad implica también completa moralidad, y que la manifestación religiosa que no trae consigo frutos morales, es, cuando menos, imperfecta o enferma, no debiendo su favor, la opinión a que aludimos, sino a una reacción histórica contra el exclusivismo de secta, que desdeña la moralidad.

LVIII

Problemas característicos de la Ciencia, la Religión y la Moral.

La Ciencia, la Religión y la Moral (prescindiendo ahora de su homogeneidad superior, como partes del destino humano, y considerándolas por separado) tienen cada una una misión enteramente peculiar y diversa.

La Ciencia busca propia vista de las cosas, Saber, conocimiento indudable de la verdad como tal, relacionado y ordenado objetivamente. Fúndase en Dios como verdad y como omnisciente.

La Religión aspira a la unión de todo el sér y el vivir con Dios, y, por tanto, de la actividad cognoscitiva, afectiva y volitiva. Es esencialmente la intimación en Dios, y se funda en las categorías divinas de la una, propia e indivisa intimidad de Dios como

Sér personal (1) vivo (2), así como en la intimidad y unión de todos los seres en Él (3), y, por consiguiente, en Dios como auxilio amoroso (4) y misericordioso (5), como Salvador (6).

La virtud o Moralidad consiste en la propia y libre determinación del bien como divino, ciertamente *con* amor a Dios, mas no sola ni aun principalmente *por* este amor, sino estimando la esencia de Dios y la nuestra propia, imagen suya. El

(1) V. Krause, *Leccs. sobre el sist. de la Filos.* p. 383 y 506.

(2) *Ib. id.*, p. 480, etc.

(3) *Ib.*, p. 538.

(4) *Ib.*, p. 539, etc.

(5) *Ib.*, p. 548.

(6) V. la próp. XLII, nota...—•El medio único, propio y total del sér racional finito contra todo mal (lo contra-esencial) en general y contra su mismo e íntimo mal, esto es, contra su propia maldad y perversión, es intimarse en Dios, en conocimiento y sentimiento, voluntad y vida, o entendida en su recto sentido, la *oración del pensamiento, el ánimo, el corazón* y la *comunión y convivencia con Dios*, en parte así alcanzada, y supremamente por su santa voluntad. Como base interna de estas relaciones, supónese siempre la conciencia del sér racional finito y su plena e interior convivencia (su interior y discreta armonía) en lo cual es entonces semejante a Dios mismo, capacitándose de esta suerte por su parte para unirse individualmente con Él como Sér Supremo; y purificando, trasformando y perfeccionando así esta intimidad y vida consigo, merced a esa intimidad y conciencia con Dios, alcanza gradualmente con su divino auxilio, y de conformidad con su plan y sus decretos en la vida, toda la fuerza y poder divino también para combatir el mal y la maldad, dentro y fuera de sí, en el círculo limitado de su vida. En el progreso regular y medido de la Religión, o, en otros términos, de la sociedad religiosa de los seres piadosos y unidos a Dios, decrece en la misma forma y proporción el poder del mal y la perversidad: su fuerza negativa va debilitándose y quebrándose, y el poder santo del bien produce eficaz, en la bella y pura convivencia de los seres finitos, una imagen, cumplida en sus límites, de la Divinidad. • Krause, *Leccs. sobre el sist. de la Filos.*, p. 531. •

obrar «por amor» pertenece ya a la esfera de la Religión (1). La Moralidad, o *pureza de espíritu*, se refiere, como a su inmediato fundamento, a la esencia de Dios, en cuanto propia (absolutividad), así como a su forma, la libertad, y a la santidad divina (2). Y tanto necesita de la Religión para su apoyo y protección, como es, a su vez, una preparación para ella.

LIX

Naturaleza del culto religioso social.

Por cuanto el hombre es por esencia un sér social, racional y sensible, espiritual y corporal, muestra estos caracteres muy especialmente en la suprema relación de su vida, la Religión. Y así por esto, como en particular porque la vida social constituye un todo que sólo se desenvuelve secularmente, al par que una obra artística, es también siempre necesaria para nuestra vida la *práctica social de la Religión, el arte, la simbólica y la liturgia* en esta esfera, la vida religiosa de la amistad, de la familia, de la comunidad en todos sus grados, hasta

(1) «Dios mismo es amor; pero siendo ésta una de sus propiedades subordinadas (sólo uno de los aspectos de su total y unitaria esencia), no puede decirse que Dios no es más que amor. Él expresa, manifiesta su esencia en el amor, con amor en parte, mediante el amor; pero no meramente por amor, por este motivo. Otro tanto cabe afirmar... de una manera finita... de los hombres. El hombre religioso y de puro sentido moral, que ama a Dios y a todos los seres en Él, hace el bien para y exclusivamente, porque es divino con amor, y en parte, mediante amor a Dios y a todos los seres; mas no sólo, ni aun principalmente por motivo de este amor.» Krause, *ob. cit.*, p. 541.

(2) *Ib.*, p. 501, 546, etc.

la nación y la Humanidad entera (1). Cuando las personas «ilustradas» imaginan poder dispensarse de todo esto, dan sólo una prueba de la parcialidad de su cultura, de su relativa pobreza de ideas y sentimientos, y aun de cierto estado salvaje en medio de la sociedad; enteramente a la manera como atestiguan un pensamiento superficial y una carencia de sentido práctico aquellos que hoy todavía (y apoyándose, aunque sin saberlo las más veces, en una sentecia largo tiempo ha reconocida como científicamente insostenible) opinan «que si todos los hombres tuviesen buena intención, ninguna falta haría organizar el Estado». Desconocen los primeros la naturaleza social del hombre y la exigencia de un desenvolvimiento omnilateral y completo de la vida, que, por consiguiente, ha de abrazar también el aspecto religioso; como olvidan los segundos que la mera intención jurídica de los seres finitos, sin una amplia experiencia de la vida ni un profundo conocimiento del Derecho, sólo asequible por el camino de la Ciencia y de la meditación en ella apoyada, no basta en manera alguna para responder a problemas tan complejos como los que al creciente progreso social despuntan de día en día en el horizonte, cada vez nuevos y de nuevo modo planteados; y en lo total y máximo, depende en muchos respectos del progreso de la vida política la perfección moral y religiosa de la vida social, cada vez más rica en su desarrollo y organización.

(1) V. las secciones correspondientes en el *Ideal de la Humanidad* de Krause.

LX

Carácter racional del hombre; su importancia para la Religión.

La base común, el punto de transición y de perpetuo enlace entre la Religiosidad, la Moralidad, el sentido jurídico y el estético, así como con las aspiraciones científicas y artísticas del hombre, es su carácter racional, esto es, su aptitud para hacerse íntimo de Dios y de sí propio, como miembro del divino reino de los seres y de la vida, cooperando en él con conocimiento, sentimiento, voluntad y acción.

LXI

La capacidad para conocer a Dios es inseparable del concepto del sér racional finito, y se anuncia aun en el pensamiento del niño.

El conocimiento de Dios y su certeza, o sea la vista del Sér uno y todo, como supremo fundamento al par de los seres y de la vida, es esencial al espíritu humano e inseparable de su pleno concepto, pues su germen es nativo en él. Por esto se anuncia ya en el niño (aunque al principio, y por largo tiempo— para muchos, durante toda su vida—, no lo advierta ni entienda) en estas preguntas: *¿qué?*, *¿por qué?*, y en la necesidad, que se mantiene a través de toda la vida y de toda la investigación científica, de repetir estas preguntas en todos respectos, y cada vez más ampliamente y con superior sentido. Ese principio ilumina al hombre pensador cuan-

do responde al último *por qué* con aquel QUÉ uno, mediante y por el cual es todo cuanto es.

LXII

La fecunda educación de esta aptitud es sólo concebible con el divino auxilio.

A la clara e indudable comprensión de este QUÉ uno, o, en otros términos, al conocimiento de Dios y su certeza, llega el hombre, como lo muestra la Filosofía en su parte ascendente (analítica o anagógica (1), regresiva, inductiva) por el camino de la completa revisión de las diversas esferas del pensamiento en sus fuentes (mediante la llamada *crítica de la razón*); pero la percepción real y efectiva de ese conocimiento, fundado por Dios en el espíritu humano y su aptitud; el verdadero despertamiento de la conciencia a la presencia de Aquél, no pueden explicarse por las fuerzas exclusivas del sér finito, mas tan sólo bajo la cooperación individual de Dios (2), que se une con la propia actividad del hombre, cuando éste la busca, y sale amorosa a su encuentro (3).

(1) Expuesta por Krause en los siguientes libros: *Compendio del sistema de la Lógica* (Gotinga, 1825; segunda edición, 1828); *Compendio del sist. de la Fil.* (ib. 1825); *Lecc. sobre el sist. de la Fil.* (ib. 1828; segunda edición, Praga, 1869); *Lecc. sobre las verdades fundam. de la Ciencia* (Gotinga, 1829); segunda edición, Praga, 1868).—Comp. también sobre esto la p. XXI de mi escrito: *El congreso de filósofos como asamblea de conciliación.*

(2) V. prop. XIII y LXIV.

(3) «Es realmente un elemento del verdadero conocimiento de sí propio y de la Religión del espíritu cognoscente, compren-

LXIII

La razón finita y su estado perfecto.

La participación que el hombre, como imagen de Dios, tiene en la Razón una y toda (o infinita), o con otras palabras: su percepción, aunque humanamente limitada y todavía inconsciente, de la ley de la esencia divina, percepción que se manifiesta como facultad e instinto racional en su sér todo y como necesidad de razón en su pensamiento, podemos designarla con los nombres de *razón finita* o *racionalidad*. En su pleno desarrollo, es un como despertar del sér finito a la constante intimidad y permanencia de su presencia ante Dios; en el conocimiento y sentimiento de El, y en la divina consagración de su voluntad y vida; situación que es la misma a que apellida (1) el religioso «estado de gracia» (2).

der esta relación del conocimiento de Dios (superior a toda subjetividad) al conocimiento finito de nosotros mismos, y adquirir la convicción de que el primero, habida cuenta de nuestra naturaleza limitada, es sobrenatural, un milagro de Dios en nosotros, al par que una obra otorgada al hombre y en él, con individual Providencia y amante misericordia, y a la cual el espíritu humano sólo puede y debe cooperar subordinadamente, y aun esto, con asistencia de Dios.» Krause, *Fil. abs. de la Rel.*, p. 669. Comp. también la p. 726.

(1) V. la prop. XXXI, nota 4.^a, y las *Lec. sobre el sist. de la Fil.*, por Krause, p. 546, nota.

(2) V. prop. LX.

LXIV

La razón finita como eterna y universal revelación de Dios a la Humanidad y en ella; su complemento necesario para la revelación temporal e individual.

Resumiendo lo dicho, y a la luz del conocimiento científico de Dios, se concibe (1) la razón finita como una *revelación eterna y universal de Aquél* a la Humanidad y en ella; revelación por igual dirigida a todos los hombres, inteligible sólo en forma de conocimiento racional general, y desenvuelta únicamente en la vida. Por lo que respecta a su efectuación (2) y a la plenitud y riqueza de vida que se manifiestan en la divina imagen, necesita completarse en diversos grados y aspectos por la revelación *temporal-individual* de Dios (3), y por una información en armonía con ésta (4).

(1) Resulta de aquí también la necesidad para la razón finita de justificarse ante Dios, y lo errado del intento de querer justificar, por el contrario, la idea de lo divino ante la razón finita. Krause dice (*ob. cit.*, p. 427): «Sólo en el conocimiento de Dios logra la certeza el hombre de que su facultad y capacidad cognoscitiva, esto es, su razón, es semejante a Aquél y merece relativa confianza, y hasta qué punto».

(2) V. prop. XIII y LXII.

(3) *Ambas* revelaciones nos llevan a la esencia de Dios y a su conocimiento fundamental, como a su principio: la *universal*, a uno de sus aspectos, según el cual, Dios es el principio de *universalidad* o *generalidad*; la *individual*, al otro aspecto, conforme al que es juntamente el principio de *individualidad* o *singularidad*.

(4) «Ante todo, aquí radica la distinción entre la *eterna* revelación de Dios a todo sér racional finito (revelación permanente,

LXV

Esencia de la Religión positiva y concordancia prevista de las tendencias específicas cristianas y las humano-universales.

Sobre estas verdades se funda el conocimiento científico de la esencia de la Religión positi-

y a cada instante reconocida y recibida en la conciencia, tan luego como el hombre llena siquiera en su inteligencia y su ánimo las más elementales condiciones subjetivas) y la revelación *individual*, que, parte, estriba en que Dios asiste al hombre y a la Humanidad a fin de producir estas internas condiciones para la intimación y recepción de su revelación eterna, guiándolo y auxiliándolo individualmente; parte, en que Dios atrae hacia sí de igual modo los pensamientos, sentimientos e inclinaciones; parte, en que Él da a conocer al hombre el camino individual de su Providencia, en la historia de su propio espíritu y corazón, y en la historia de los demás hombres y de la Humanidad; parte, por último, en la revelación individual de verdades divinas, eternas, temporales y eterno-temporales, así en nuestro mismo espíritu como por la comunicación y enseñanza de otros nombres iluminados por Él». Krause, *Fil. abs. de la Relig.*, p. 728.—«En un cierto modo y grado de desarrollo espiritual, puede el hombre reconocer la primera especie de revelación divina, la eterna y general, y negar, sin embargo, la temporal e individual, ya en principio, ya declarándola imposible en la tierra, ya limitándose a asegurar que hasta hoy no se ha verificado...» «Nosotros enseñamos que ambos modos de revelación y el compuesto de ellos tienen y tendrán lugar siempre en toda esfera de vida de espíritus finitos a su debido tiempo, según la santa voluntad de Dios, a saber: la eterna, que Dios produce con causalidad eterna también, constantemente en todo tiempo; la individual, que se refiere a la causalidad temporal divina, aparece siempre en su hora precisa a cada espíritu finito y a cada sociedad de ellos; y, por último, la que Dios, en la composición de estas dos modalidades de su causalidad, obra, su revelación eterno-temporal a todos los espíritus finitos, en el infinito tiempo y según la ley de su vida.»—*Ibidem*, p. 292.

va (1). Igualmente se evidencia de aquí lo insuficiente (por su particularismo abstracto) para la completa educación de la Humanidad, del llamado *deísmo* o mera Religión natural, que rompe la continuidad histórica de la vida y del progreso individual de la civilización, y desconoce del todo el elemento temporal y efectivo en el desarrollo de nuestra especie.

(1) Comp. prop. LII, nota.—«No es verdad lo que en los últimos años viene afirmándose gratuitamente de que la Humanidad no se desarrollará ya más en adelante por el camino de la adhesión de las masas a ciertas individualidades típicas. Afirmar esto en serio vale tanto como decir que desde hoy ya no se desenvolverá el hombre *todo entero*, sino una abstracción de él. Antes al contrario, está reservado al porvenir que los hombres, al seguir a nuevos enviados de Dios por nuevos caminos de verdad y de vida, no harán sino seguir también por completo a sus antiguos maestros y unirse más a ellos con una *intimidación y religiosidad* entonces *verdadera*, por su igual agradecimiento para con todos, y en lo tanto más *pura*. Pues lo pasado y lo futuro son las dos inseparables mitades, esencialmente complementarias, del un presente... del eterno reino de la vida en Dios. Y la verdad divina no sólo debe santificarse por el hombre en su eterna idea, mas también en las personas de los que han sido elegidos por Dios para guiar a nuestro linaje. Aun prescindiendo de todo deber de agradecimiento, bastaría ya un sentido decidido por la verdad para conducir a esa estimación: pues hasta para la Ciencia no pueden ser indiferentes las circunstancias precisas, en medio de las cuales se ha alcanzado un conocimiento interesante. Pero la fidelidad de la Humanidad a las personas de sus bienhechores y su íntima adhesión a ellas es en el gobierno de Dios, y, por consiguiente, para todo hombre esforzado, de singularísima importancia, pues constituye la base *temporal* de toda formación histórica y poder histórico permanente, así como la comprensión de aquel aspecto de la esencia *eterna*, en cuya explicación descansa el conocimiento de la naturaleza de lo puramente *individual*, esto es, de lo llamado por antonomasia *positivo* en todos los grados y esferas de la vida, con la posibilidad de apreciarlo». Tomado de mi *Prólogo* a las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, p. LXX, etc. (68, etc., de la edición aparte).

Por la misma razón, el divorcio perpetuo de los amantes de lo puro humano respecto de la vida cristiana, no cabe justificarlo, ni históricamente, ni según las leyes del arte de la vida; antes puede suponerse con verosimilitud que la tendencia cristiana, si lo es en el total y pleno sentido de la palabra, y la que se mantiene apartada de ella, si es verdaderamente humanitaria, en el pleno y total sentido también, concluirán por coincidir en su día (1).

LXVI

Para borrar la opuesta e igual parcialidad de los que se llaman por antonomasia creyentes y ortodoxos, y de los que se apellidan amigos de la razón por antonomasia.

La discordia entre los hombres religiosos que reconocen y los que niegan la revelación divina, especialmente la temporal, individual, histórica, descansa en falta de conocimiento de las diversas esferas de aquélla (2). Los exclusivos partidarios de la Fe en la revelación histórica no atienden a que ésta sólo puede conocerse *sobre la base de la eterna, general o racional*, previamente recibida, ora científicamente, ora en presentimiento.—Otro punto importante que suelen olvidar, especialmente los doctores de la Iglesia cristiana, es el de que una *revelación divina, como tal*, no puede comunicarse de un hombre a otro, mas darle únicamente oca-

(1) V. prop. XLVI y la nota anterior.

(2) V. prop. LXIV.

sión para examinar según las leyes de la crítica histórica, y sobre la referida base de la revelación racional y eterna, la narración de una revelación individual, real o supuestamente hecha al narrador, o a un tercero; teniendo que ser de cuenta del oyente alcanzar ante todo en sí mismo, mediante ese examen, la condición, quizá instantánea (es decir, a consecuencia de una revelación individual divina que recibiese), con la cual llenar de esta manera la Fe autorizada, sea por el contenido de la misma narración, sea solamente porque este contenido se revele por Dios al narrador (1).

LXVII

Lo que hay de insuficiente y aun contraproducente en las pretensiones de la Fe dogmática.

Resulta de aquí que el intento de asegurar la propagación de la revelación individual divina de

(1) V. sobre esto Krause, *Lecc. de Fil. de la Hist.*, p. 209 a 211, de cuyo pasaje llamaré sólo la atención sobre lo siguiente: «Hallándose en acuerdo la revelación individual de Dios con las leyes del desarrollo de los seres racionales finitos, se sigue que *Dios se revela y manifiesta INDIVIDUALMENTE a aquellos hombres que se han hecho ya íntimos en conocer, sentir y querer de su revelación ETERNA.* Mientras más, por consiguiente, progresa la vida del individuo y de la Humanidad en el camino de su madurez, y mientras más prosperan en conocimiento y sentimiento y en pura voluntad de Dios y lo divino, tanto más se capacitan para ser dignos de la revelación individual. De aquí que, a medida que vaya progresando esta Humanidad asimismo en su vida, en el bien divino, serán más ricas e íntimas las revelaciones individuales, con que Dios gradualmente se dará a ella y a todos los hombres que viven como miembros religiosos de esta Humanidad adulta.»

un modo tutelar, encerrándola en fórmulas de Fe (los llamados dogmas), exteriormente obligatorias, sustraídas al libre examen, sólo pudo tener un éxito siempre dudoso en tiempos no llegados a la mayor edad espiritual, y de ciega confianza; pero desde que comienza esta mayor edad, ese intento más dañaría que aprovecharía, siendo la *supresión de esa forma de Fe coercitiva* (1) *apremiante* nece-

(1) Con razón, Hundeshagen llama la atención sobre el hecho de que la coacción dogmática, y esa Fe como de patrón, contraria a la libertad moral, conducen fácilmente a una Fe de mera apariencia. En su artículo *Sobre lo peligroso en el Catolicismo* (en las *Hojas protestantes* de Gelzer, t. II, 1853, p. 362) dice acerca de esto: «El creyente cree sólo lo que cree, esto es, lo que verdadera y realmente ha hallado acceso en su hombre interior, lo que ha sido recibido por éste como fuerza de Dios, como verdad de lo alto, lo que en ambos respectos se ha legitimado ante él por su propia experiencia. Si, por consiguiente, alguno creyera persuadirse o se dejase imponer por otro, de tal modo que aquello que éste le ha presentado e inculcado como objeto de Fe, consintiese en reconocerlo por tal voluntariamente, semejante Fe ya no sería tal, mas tan sólo apariencia: porque no descansaría en la propia y espontánea adhesión de su interior, no sería efecto de la fuerza de atracción del objeto creído. de haber sido tocado y como despertado a la Fe por el Santo Espíritu, no sería hecho de libre sumisión. Semejante Fe quizá no fuese *siempre* una mera afirmación sin vida, de verdad supuesta; *podría* ser (que es cuanto cabe conceder) un acto de confianza, fundada en algo; pero siempre consistiría tan sólo en una actitud del espíritu con respecto a la persona, a la autoridad, no a sí propio y al objeto mismo. Ora sea efecto de respeto o de temor, de pobreza de espíritu en todo caso (o en el mejor), semejante creencia sería sólo una coacción, un acto de fuerza que el hombre ejerce, o deja que otro ejerza sobre él mismo, y por estar privada de libertad y de vitalidad, carecería igualmente de realidad efectiva. Siempre, pues, que la Escritura obliga a la Fe viva y proscribela muerta, allí depone precisamente por esto mismo contra semejante Fe coercitiva.»

«La Fe no ha de confundirse con su conocimiento o profesión,

sidad del interés bien entendido de la Religión (1).

esto es, con la reflexión del espíritu científico sobre el contenido de aquélla y sobre sus creaciones ideales y sistemas. Si es cierto que la verdadera profesión de Fe descansa sobre el hecho y existencia de ésta; si ésta no sigue a aquélla, sino viceversa, no lo es menos que la existencia de la Fe, como lo primero en el tiempo, es justa y objetivamente independiente de lo que en el tiempo le sigue; y de aquí también que toda la suma de conceptos de dicho conocimiento, por preciosa que en sí sea y necesaria para cierta clase de creyentes y ciertas necesidades de la comunidad, no tiene, sin embargo, en general, para la Fe de cada individuo en la Cristiandad tal importancia, que sufran en sí menoscabo, por la dificultad de acercarle a ella, o por la imposibilidad de traerla a la esfera de la vida y experiencia interior, la pureza, vitalidad y plenitud de la Fe cristiana. En efecto, en ciertas épocas nunca se insistirá bastante sobre esa vana presunción de la Fe inmediata por respecto a la apología de las condiciones de salvación de una determinada forma de profesión de Fe. » Comp. sobre esto lo que en el mismo escrito (páginas 361 y 367) dice acerca de que la Fe de los cristianos debe ser una sumisión moralmente libre, pero no una sumisión o supresión de la voluntad moral. Otras cosas, igualmente pertinentes, se hallan en el trabajo del mismo autor *Sobre el verdadero concepto de la Fe, como fuerza impulsiva para la idealidad y sobre el falso idealismo*. (Sermón sobre Hebr. 11, igualmente inserto en las *Hojas protestantes*, t. I, 1852), especialmente páginas 14 a 19.

(1) Comp. en mi trabajo *El Congreso de filósofos, como asamblea de conciliación* (Praga, 1869) el capítulo «El Congreso de filósofos y la cuestión religiosa contemporánea», o su traducción francesa por Herrenschnneider en *La libre conscience* (octubre del mismo año) y las catorce proposiciones presentadas por apéndice a este capítulo, especialmente las 5, 9, 12 y 14.—F. Baader (*O. c.*, p. 2, etc.) dice: «Si el propio saber del hombre tocante a las cosas divinas no es un saber por sí mismo, rechaza, no obstante, con razón, como una tiranía de conciencia, si ha llegado a reflexionar, toda coacción que puedan prescribirle otros hombres en la adquisición de este saber; y aquel que se hace culpable de semejante tiranía, impone una servidumbre peor que la servidumbre corporal. La principal causa de la decadencia del sentido religioso, se halla en la tenacidad con que tanto tiempo se ha impedido su libre evolución... ¿Quién no ve

LXVIII

*Actitud de la Ciencia racional
para con la creencia en los milagros.*

Reconoce la Ciencia rigurosa racional, no sólo la posibilidad, sino aun en cierto modo la efectividad de milagros divinos. Pero estableciendo con

la contradicción que hay en exigir a los hombres la Fe universal o común (católica) y prohibirles a la vez la adquisición del Saber católico o universal, y con ello la posibilidad de entenderse y concertarse? Este Saber se manifiesta efectivamente como tal en que puede ser sabido por todos, doquiera y en todos tiempos.»

Y en la pág. 17, etc.: «Ignacio enseña que la razón no se nos ha dado por Dios de balde. Según él, no debemos dejar que otro sea racional por nosotros, aunque tampoco apartar nuestra razón de la divina y perderla en la servidumbre...» «Según Justino, la verdad propiamente conocida ha de preferirse a toda autoridad humana. Todo aquel que pretende de mí que le reconozca como autoridad no puede hacer más que apelar a un testigo, que ni es él, ni soy yo, y está sobre ambos. El sér racional se somete a la razón divina...» Y prosigue: «La verdad no ha menester, para mantenerse, coacción alguna, que antes bien, la hace sospechosa e iguala a los que de este medio se sirven, con los bandidos. No es de aplaudir que se persiga a los disidentes en cuestiones religiosas, porque tienen la bastante honradez para hacer públicas sus opiniones y no afectar hipócritamente una convicción de que no participan.» En la p. 23: «Epifanio sostiene que el fin de la conservación del orden y la paz no se logrará con mayor seguridad que cuando a las verdades clara, popular e inequívocamente expresadas en la Escritura, ninguna otra profesión de Fe se agregae. De hecho, no se necesita otra base exterior ni otro lazo de unión entre todas las Iglesias.» En la p. 25: «La Fe ciega es la fuente de todos los errores y desastres en la Iglesia. De todas las categorías, ninguna hay peor que aquella que injusta y absurdamente exige de los hombres que renuncien a su inteligencia, y no examinen su Religión.» Y en la página 54: «Los primeros cristianos no tuvieron la menor idea de prohibición o aun limitación alguna en el libre examen de las cuestiones religiosas.»

toda claridad el concepto del milagro (1), rechaza la superstición.

LXIX

Conciliación entre el supernaturalismo y el racionalismo y diferente perspectiva de progreso armónico en la Teología.

De lo expuesto en algunas de las proposiciones anteriores, resulta la compatibilidad del verdadero racionalismo—que no olvida la limitación del espíritu humano, ni, por tanto, se envanece y ensoberbece presumido, con la llamada autonomía o

(1) Comp. Krause en su *Fil. abs. de la Rel.*, p. 719, etc., de cuyo pasaje llamaré la atención tan sólo sobre lo siguiente: «Los milagros son acontecimientos que Dios obra en la vida temporal de los seres finitos en la esfera de la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad, con la cooperación de las fuerzas vivas de estos seres, conforme a las leyes de la vida finita (eternamente causada por Dios mismo), según los altos fines de sus decretos individuales y de acuerdo con las leyes superiores de su vida *suprema*, por la inmediata y mediata operación libre; y de consiguiente, por su libre y temporal causalidad (elevada sobre la vida de todos los seres finitos) en cada momento y por todo el mundo, donde y cuando procede, en vista de su santa voluntad: acontecimientos, pues, que sin esa acción individual de Dios, y por las fuerzas de los seres infinitos no podían producirse.»—«No puede decirse que Dios, al obrar individualmente sobre la Naturaleza, desde su trono sacrosanto, suprima las leyes *eternas* de ésta; sino, antes bien, que Dios, conforme a esas mismas leyes, produce en la Naturaleza efectos superiores a lo que es posible a ésta por sí misma.»—«El hombre que conoce a Dios y se conoce a sí propio en Él, halla y asiste en y dentro de sí al milagro divino de que él, sér finito, pueda conocer y sentir a Dios, al infinito, y querer la esencia divina como el bien uno; así como presentir también que Dios está presente en la historia de esta Humanidad, y en los sucesos de su vida individual y de la de sus semejantes. Ese hombre puede saber, tan cierto como vive, que es un hecho superior a su propia esencia o naturaleza finita,

autocracia mayestática—y del verdadero supernalismo (1), que ni de la razón ni de la ciencia abomina. También se funda en estos principios la esperanza del progresivo acuerdo entre la Teología especulativa y la que se apoya en la revelación histórica, que de ningún modo equivalen, respectivamente, a la Escolástica y a las rígidas e inmóviles fórmulas dogmáticas (2).

eterna y temporal, un milagro de la sabiduría y el amor divino, el que también Dios se dé y comunique a él; que él pueda conocerlo, sentirlo, respetarlo, amarlo, confiar y esperar en Él, abandonarse a Él sin restricción, querer y expresar la esencia de Dios y unirse con Él en una vida semejante a la divina.»—F. Baader (*o. c.*, p. 56) dice: «El carácter del milagro consiste en ser un suceso, cuya negación sería juntamente la negación del suceso inseparablemente unido con aquél, y en su esfera, vulgar y nada maravilloso, aunque no por esto referido todavía a su ley, ni explicable por ella; indicándose mediante él una región que se manifiesta en otra inferior.»

(1) Al desenvolvimiento de esta idea se halla consagrada la *Fil. abs. de la Rel.* de Krause.—V. especialmente p. 295 a 302 (del ms.)

(2) La Filosofía pura considera también la vida y el desarrollo unitario de ésta como el fondo y materia de la historia una, en su eterna esencia, según su ley de unidad: ley que aquélla explica científicamente en un organismo de leyes, en su mudanza y en su subsistencia. De aquí nace la Ciencia puramente histórica. Una parte de la Ciencia puramente filosófica de la historia es, pues, también la Ciencia puramente filosófica de la historia de la Religión, esto es, de la convivencia con Dios y la intimidad en Él. Es un problema especial de esta ciencia puramente filosófica de la Historia de la Religión el de conocer en su eterna esencia y en conformidad con sus leyes el desenvolvimiento de la convivencia con Dios de una Humanidad particular, que se constituye en una morada independiente en el cielo. Aquí resultan, pues, también, de acuerdo con los períodos y subperíodos de la vida humana, conocidos en la Filosofía general de la Historia de la Humanidad, los períodos correspondientes del desarrollo de todas y cada una de las funciones y cuestiones subor-

LXX

Pensamiento y sentido de aquel que ha llegado a la armonía entre la Fe y el Saber.

Cuando el hombre llega a la armonía de la Fe y el Saber (1), dándose en sentimiento y voluntad, en aspiración y vida a la verdad recibida en el conocimiento y la creencia, estimándose como un templo de Dios y preparándole en su corazón una morada, alcanza gradualmente una superior comprensión, tanto de sí mismo, como del mundo entero que lo rodea: de su propia vocación, como de la vida de la Humanidad. Contempla con mayor claridad cada vez, que también *la vida terrena tiene un fin santo y digno de Dios*, una conciliación posible, un término en su día de esta inhumana lucha. Proclama, no sólo derechos y pretensiones en la vida, sino la *obligación* en que se reconoce y siente para con Dios y para con todo el mundo de Dios; y pone su *honor* en cumplir por su libre voluntad esta obligación, aun allí donde se opone a su exterior provecho. Penetrado de *incorruptible sentido por*

dinadas de nuestra vida, y, por consiguiente, la de la Religión propia de la Humanidad, como la convivencia y comunión de ésta con Dios; considerando cada una de estas funciones en sí misma y en su orgánica relación con las demás. Ahora, por cuanto la solución de este último problema tiene lugar dentro de otros y otros gradualmente superiores, se hallaría también en la pura Filosofía de la historia de la Religión aquella eterna idea histórica que, en la vida de nuestra Humanidad, aparece representada por el Cristianismo.—Ib., p. 867.—V. también el pasaje inserto por nota a la prop. XLIX.

(1) V. prop. XXXIV.

la verdad y por la justicia, jamás se presta a llamar al error, o a la verdad todavía mezclada con éste, «la verdad de esta época», ni a una injusticia total o a medias «el derecho de este tiempo»; pero tampoco vacila en saludar como progreso y mejora el primer comienzo de victoria contra el error y la injusticia. Renace a un amor más elevado; *abrazas supremamente a todos los seres en una misma ternura*; «sonríe a toda vida, a toda alegría, a todo amor» (1). Experimenta un *despertar* y como *revivir* que igualmente promueven la Ciencia racional y la doctrina cristiana y sale al encuentro de lo que ésta apellida «estado de gracia» (2). Se hace cada vez más apto para ser *adorador de Dios en espíritu y verdad*, así como, merced al ejemplo vivo que da a sus semejantes, un *cooperador de Aquél, bajo cuya dirección lucha por extender su reino en la Tierra*, y por la obra de la *renovación universal* (3).

(1) Krause, *Ensayo para articular los mandamientos para la humanización del individuo* (*) en el *Diario de la vida de la Humanidad* (Dresde, 1811), publicación que no se encuentra ya en las librerías. También se halla dicho *Ensayo* reimpreso con algunas adiciones en sus *Lecc. de Fil. de la Hist.*, p. 513 a 519.

(2) V. prop. LXIII.

(3) Idea que ha proclamado en especial y con insistencia Federico Froebel, estimulado muy especialmente en sus tendencias humanitarias por el *Ideal de la Humanidad*, de Krause.—Comp. también la *Revelación de Juan*, 21, v. 1, 3 y 5; y Krause, *Lecc. de Fil. de la Hist.*, p. 384, etc.

(*) Parafraseado en francés por G. Tiberghien *Les commandements de l'humanité, ou la vie morale sous forme de catéchisme populaire, d'après Krause.* —Bruxelles, 1872), y traducido de aquí al español, por D. A. García Moreno (*Los mandamientos de la Humanidad*, Madrid, 1874).

LXXI

*La armonía de la Fe y el Saber
conduce a una concepción unitaria de la vida.*

La armonía de la Fe y el Saber lleva a comprender la vida con un *sentido unitario*, al cual guía también a su modo Pablo el apóstol (1). Pues, al indicar el *problema social de la vida de la Humanidad*, que abraza más y más orgánica y armónicamente todas las esferas de lo humano y, por tanto, todos los buenos fines de cualquier género y grado que sean—problema del cual no tiene nuestra época sino oscuro presentimiento y que sólo Krause ha expuesto científicamente en su *Ideal de la Humanidad* y en su *Espíritu de la Historia de la Humanidad*—despierta, sobre la base del reconocimiento de la unidad de Dios, la convicción, además, de que todos los bienes, por distintos que sean, constituyen otras tantas partes del Sumo Bien, en el fondo igualmente esenciales e importantes todas en su debida proporción; de que, por consiguiente, un bien cualquiera, sea su clase y su grado el que fuere, concierta en superior armonía con todos los demás, y es, como éstos, esencial exigencia y beneficio del divino plan de la vida; y de que, por último y según esto, no hay bien alguno que no se halle destinado, hasta donde de él pende, a proteger en nombre de Dios a todos los restantes, y a ser protegido, a su vez, por éstos, no pudiendo llegar verda-

(1) *Rom.* 12, 3 a 10; *1 Cor.* 12.

deramente a su mayor prosperidad, sino en su completa y orgánica unión en la sociedad humana.

LXXII

Sentido armónico de la vida, que se despierta de esta suerte.

Sobre la base de esta convicción y de la firmeza en la Fe y en el sentimiento del deber, que aquélla ha de favorecer, es de esperar que, en el grado en que ella se extienda, se despertará también un *sentido unitario* y, por tanto, *enérgico y armonioso de la vida*; y que serán cada día más vencidas la insensibilidad e indiferencia, y aun el exclusivismo y la enemiga, por los cuales aquellos que aspiran parcialmente a un bien o a un progreso especial y determinado, sin embargo, suelen hoy las más veces suscitarse mutuamente gravísimos obstáculos. Sobre esa base, cabe confiar que, no sólo podrán evitarse en su día muchas dificultades que hasta hoy vienen impidiendo un progreso rápido en el bien, mas nacerá también vivísima simpatía en todos para con todos, celo ardentísimo por toda clase de bienes (1). Quien ha comprendido ya claramente

(1) Comp. el pasaje literal de Krause, tomado de la *Panegerista* (*Despertamiento universal*, de Juan Amós Comenio y reimpresso en nuestro escrito *El Congreso de Filósofos*, etc., p. 53 a 64).—No puedo prescindir de llamar aquí otra vez la atención de los contemporáneos sobre que no podrían celebrar más dignamente el segundo centenario de la muerte de uno de los más grandes hombres que han existido (Comenio n. en Moravia en 1592 y m. en Amsterdam en 1671)—quien reunió permanentemente en su espíritu a cuantos en todas partes aspiran a promo-

la idea del bien, sabe que éste *nada tiene de exclusivo, sino inclusivo de todo lo bueno en sí* (1).

LXXIII

El sentido armónico eleva, concilia, excita para el bien de todas clases, y conduce a la tranquilidad y amorosa indulgencia.

Este sentido *armónico*, fundado en esa *concepción unitaria de la vida*, nos inclina a la equidad, dulzura y confianza. Enseña a estimar, aun en el hombre de partido y en el sectario de otras confesiones, al hombre y al religioso. Levanta a gobernantes y gobernados sobre el espíritu de mera resistencia (2). Intenta despertar, hasta donde racionalmente hay la más remota posibilidad de ello, mutua confianza, en vez de desconfianza. Pide que íntimemos con todo bien, rompamos con todo mal y con toda lucha inhumana, de cuya fuerza espera hartos menos que del poder del amor. Lleva, por tanto—y no sólo en la esfera religiosa y política, sino absolutamente en todas—al cultivo fiel y piadoso de toda clase de bienes, bajo todas las formas y en

ver el bien—en pacífica y conciliatoria asamblea para aquellos asuntos que conciernen a todos. Tales asociaciones serían juntamente el más adecuado trabajo preliminar y fuerza auxiliar del Congreso de Filósofos.

(1) Palabras de Bertoldo Auerbach, al cual leía yo estas proposiciones y que me hizo notar que las verdades en ellas consignadas podrían expresarse del modo más breve posible «como lema y bandera» de la *Nueva Era*.

(2) Comp. mi *Prólogo* a las *Lecções de Fil. de la His.* de Krause, d, XV (13 en la ed. aparte.)

todos los grados de la vida, y a amorosa tolerancia con todo desenvolvimiento sucesivo y con la limitación consiguiente que lo acompaña. Cierta de la victoria definitiva de Dios, que acabará gloriosamente la obra que ha comenzado, conduce también en todas las esferas de la vida a la tolerancia *por principios, positiva, propia de la convicción y la fortaleza*, que estima al adversario, por ver en él al representante de uno de esos grados y situaciones en que halla otras tantas necesidades, aunque transitorias, de la vida. Va, pues, más allá de la mera tolerancia *negativa*, hija de la vacilación y la debilidad, que, menospreciando al contrario, no le deja subsistir, sino porque y mientras teme no poder destruirlo.

1870-76.

LA IGLESIA ESPAÑOLA

SOBRE EL DISCURSO LEÍDO

POR EL SR. D. FERNANDO DE CASTRO,

AL INGRESAR EN LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

*«Tempora habemus difficilia, in
quibus nec loqui nec tacere possu-
mus absque periculo.*

VIVES.»

I

En el inquieto y azaroso período que atravesamos, en la complicada crisis que nos trabaja y que alcanza a todas las esferas de la vida y a todos los miembros del organismo social, no hay expresión del pensamiento, entre tantas como aparecen cada día, que pueda representar meramente la obra más o menos meritoria de una sola personalidad determinada. Si en todo tiempo y en toda humana producción hallamos enlazado en indisoluble consorcio al espíritu individual, primeramente, con el círculo inmediato que lo rodea, después, con la civilización a que pertenece, y así de grado en grado, hasta afianzar su última raíz en el espíritu universal de la historia, en épocas como la presente donde el entendimiento, enflaquecido por la duda, aguijoneado

por la imaginación, consumido por la verdad y levantado por nobles presentimientos a columbrar más anchos horizontes, vuelve sus ojos a lo pasado y llama a juicio a todas sus fases, a todos sus hombres, a todas sus instituciones, a todas sus ideas, no hay voz que no nos conmueva, señal que no nos despierte, opinión que, rechazada un momento por la distracción sensible, no se abra paso al través de su dura corteza y penetre hasta lo más hondo de nuestro sér.

Y es que, en el hervor de cuestiones que lo solicitan impacientes, ese espíritu individual no puede dar un paso sin encontrarse con todas ellas y sin resolverlas a su modo; y el fallo que pronuncia, sabio o ignorante vulgar o científico, frívolo o profundo, cae en medio de la expectación general, que lo absorbe con esa sed terrible de las grandes crisis históricas. Por esto, hoy más que nunca, toda palabra humana propone una solución, como su anuncio propone un problema. Por esto, también, el siglo que empujan de consuno las necesidades cotidianas y el anhelo de la fantasía por resolver en conclusiones prácticas las prolijas especulaciones de la razón, tiene ansia por llegar al fin del libro, y no quiere detenerse a meditar en sus hojas.

De todos modos, si esta inquietud febril, con que son ávidamente esperados los frutos del pensamiento en nuestra sociedad, se aumenta en proporción a la magnitud de los intereses que en ellos, después de Dios, fian su destino, no crece menos por respecto a la autoridad del que, obediente a la austera voz de la conciencia, trae el concurso de su varo-

nil esfuerzo a la obra común de la actividad humana.

No ha menester, por tanto, el discurso del señor D. Fernando de Castro, sobre los *Caracteres históricos de la Iglesia española*, recientemente leído por su autor al ingresar en la Academia de la Historia, que nadie (y menos una pluma oscura) haga advertir al público su incalculable trascendencia: el nombre del Sr. Castro, lo encumbrado del asunto, lo magistral del desempeño, son partes más que suficientes para sostener y propagar en cuantos sientan amor a nobles empresas la honda sensación con que ha sido recibido. La necesidad de dar rienda suelta a nuestras impresiones es más bien lo que promueve estas líneas.

¡La Iglesia española! Ayer aún, ¡qué nombre y qué historia! Hoy, ¡qué presente! ¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días! Cuando una sacrílega ceguedad, que pone espanto, pugna con su palabra y con su ejemplo por hacer solidarias la causa de Dios y la de la barbarie; cuando se escucha el iracundo acento de la soberbia, que envenena y separa, allí donde sólo debiera oírse el manso lenguaje de la caridad, que vivifica y une; cuando la ignorancia se abraza a la malicia, y el mundo, presa de interminable discordia, parece dividido entre la incredulidad y la superstición, entre el escepticismo y la intemperancia; cuando la fe sincera ha de sufrir las pruebas más terribles para nuestra frágil condición—la división del espíritu, el desamparo de los hombres y el verse confundida a cada paso con la falsedad y la hipocresía—, consuela

y fortalece y anima a vivir y a luchar, que es todo uno, sentir cómo una voz esforzada, levantándose sobre las dolorosas decepciones que a cada paso burlan nuestro anhelo y aspirando a reanudar y llevar a cumplido término las interrumpidas tradiciones de la historia patria, hace revivir sus grandes hechos y nos obliga a preguntarnos en su vista cuáles son nuestros deberes y nuestro destino, como hombres y como pueblo, como creyentes y como ciudadanos.

Ciertamente que ha tenido extremado acierto el respetable Profesor de la Universidad Central para elegir el tema de su discurso. Los caracteres por que se ha distinguido en su vida la Iglesia española eran digno objeto de la pluma del hombre ilustre que, consagrado a la enseñanza de la Historia, ha merecido el honor de ser llamado a la docta corporación que acaba de recibirlo en su seno. Pocos asuntos hubieran sido tan adecuados como éste a las circunstancias y prendas del autor. Espíritu reflexivo, inspirado por un alto sentido moral que tiene a un tiempo de la austeridad del estoico y de la dulzura del cristiano; carácter varonil, habituado a concertar la franqueza y el desembarazo con la medida y la circunspección—concierto tan raro hoy día, en que suele tomarse por franqueza el olvido de todo respeto divino y humano, y por circunspección, el disimulo y la servil complacencia—; uniendo en su persona el doble ministerio de la fe y la razón, como si quisiera dar con ello testimonio de su íntima alianza, el Sr. Castro, apartado con firme voluntad de la ardiente arena de los partidos políticos

poseía todas las dotes necesarias para abordar convenientemente los arduos problemas que entraña su discurso: y es, en verdad, una lección viva y elocuente, para cuantos puedan hallarse en situación análogas, por su modestia y por su dignidad, por su perseverancia y por su moderación, por su piedad y por su ciencia.

El porvenir del Catolicismo, sus relaciones con el pensamiento racional y con la vida común, el influjo de la Iglesia como institución universal suprema, su importancia política en el Estado como elemento social, sus grandes momentos y sus crisis, todas las cuestiones, en fin, que abruman hoy al siglo y preocupan a sus más grandes pensadores, enlazadas por el Sr. Castro, con el futuro de nuestro pueblo y con la misión que la Providencia le ha confiado en la historia, se avivan al calor de un religioso patriotismo, que al herirlas en lo más esencial y delicado, levanta en nuestro espíritu inagotables reflexiones. Verdad es también, que en el nuevo académico se juntan, como historiador, calidades dignas de no menor estima: harto lo saben cuantos conocen sus notables escritos, y cuantos han tenido la fortuna de escuchar aquella palabra, severa y llana a la par, tan querida y tan respetada de nuestra juventud. Pensamiento propio, intuición admirable de los hechos que, penetrando en su corazón mismo, les conserva íntegro su carácter individual; intención real y práctica, de útil aplicación a la vida, y que da a los más remotos pormenores un interés contemporáneo; sana y juiciosa crítica; erudición infatigable, siempre manifiesta en el fon-

do, jamás en la forma de la narración; pintura dramática de los personajes y de los sucesos; naturalidad y sencillez en la exposición, todo animado de esa grave humildad cristiana que juzga con rigor a las cosas y con indulgencia a los hombres: tales son las condiciones por que sobresale el Sr. Castro en el cultivo de la Historia. Véase ahora si son comunes, y qué grado de aprecio no podrán pretender entre nosotros.

Mas, a pesar de estos antecedentes, grandes dificultades—de muchos y muy diversos géneros—llevaba consigo la empresa a que el digno Profesor ha logrado dar tan feliz remate, y sin duda, pensaba en ellas cuando escribía: «...entreveo peligros, que si bien al que es temeroso de Dios y descansa tranquilo sobre la aprobación de su limpia conciencia, no le amedrentan jamás, antes bien, los arrostra con frente levantada y corazón sereno, no por eso en momentos en que el hombre es flaco y siente su pequeñez dejan de atribularlo, porque le hacen dudar si quizá él yerra y los que le contradicen aciertan; si tal vez será más prudente seguir a la muchedumbre que va por caminos dilatados y espaciosos, *aunque terminen en muerte...* o asociarse a los pocos que suben por veredas angostas, aunque a la larga terminen en vida: que terminar en vida es seguir los derroteros de la razón y la senda estrechísima que conduce al templo de la verdad.»

De estos peligros, unos—los referentes al desempeño de su obra—han sido dominados por completo; esperamos que el Sr. Castro triunfará tam-

bién de los restantes. La fuerza de las cosas, cuando no su propia intención, pone en sus manos una bandera; y los que tenemos a honor y a dicha el seguirla, no podemos desear verla tremolada por más esforzado brazo. Gloria verdaderamente temible es ésta para el nuevo académico, y que ha debido arredrarlo más de una vez en su camino. Su discurso representa augustos intereses, en gran manera pendientes de él y de su victoria. Si en efecto vence, cuando menos en su espíritu y tendencias, saludaremos la aurora de más risueños tiempos que los que vivimos; si, como la piedra al caer en el agua, sacude un instante la fébril impresionabilidad del hombre de hoy, para sepultarse inmediatamente en el abismo de su desfalecimiento, aguardaremos resignados mejores días; si fuese vencido, arrollado y escarnecido en la lucha—¡Dios no lo permita!—no habrá ya entonces, en lo humano, para tan santa causa, esperanza posible de salvación entre nosotros.

II

Cuatro son los caracteres que, según el señor Castro, ha mostrado en su historia la Iglesia de España, desenvolviéndose sucesivamente en ellos y conquistando su individualidad y fisonomía propias: la unidad y rigor de fe, la unidad nacional de disciplina, la de vida cristiana en consonancia con la naturaleza íntegra del hombre, la de relaciones entre ella y el Estado. «Unidad de fe para el espíritu (dice), de disciplina para el cuerpo, de vida cristiana para el hombre, de concordia entre la

Iglesia y el Estado para la sociedad.» Tal es, en resumen, el plan histórico del discurso, y fuerza es convenir en que cada uno de estos caracteres responde, no sólo a una propiedad particular del genio español, sino a una gran evolución de su vida. La monarquía visigoda, nuestra epopeya de la reconquista, las glorias compañeras de nuestra supremacía en el Renacimiento, la renovación comenzada en el último siglo: he aquí el vasto campo que recorre el autor. Si una noble modestia ha enunciado en tan sucintos términos la tesis de su obra, fácilmente se advierte que su verdadero asunto es ofrecer en compendio una historia esencial de la Iglesia española y de la parte que ha desempeñado en todos nuestros momentos capitales.

Respecto del primero de aquellos caracteres que es en opinión del Sr. Castro el que distingue a la Iglesia visigoda, contiene su trabajo luminosas apreciaciones y discretos juicios. Encomia justamente las excelencias de nuestra primera monarquía sobre las demás que constituyeron los pueblos bárbaros, su alteza de miras políticas, su legislación, su sabiduría y su cultura general, así como sus ilustres varones eclesiásticos: examina la representación de los dos elementos, cuya oposición constituye el fondo de la historia visigoda, el germano y el romano: arriano, inculto, individualista, aquél; católico, docto, social, el segundo, y narrando la sucesiva propagación de este último hasta que llegó a subyugar al primero, estableciendo la unidad religiosa, hace de esta unidad el centro de toda aquella civilización.

No sólo en la Religión y el derecho, cuya poderosa alianza resplandece en los Concilios toledanos, en el orden especial de relaciones que de ellos nace entre el sacerdocio y el imperio, y en aquella admirable y generosa utopia del *Fuero juzgo*, sino en las letras, que son una de las más bellas glorias de nuestro clero, a quien casi exclusivamente se hallaba fiado su cultivo, en la tendencia de las artes, en el escaso desarrollo de la industria y en la vida común social, muestra el Sr. Castro el predominio de la Religión sobre todos los demás fines, el de la Iglesia sobre todas las demás instituciones. La rigurosa pureza de la fe es lo que caracteriza y da sentido a la Iglesia visigoda, que la mantiene con firme resolución, inspirándola en las diversas manifestaciones que nacen bajo su amparo, ávida de realizar las maravillas de su Religión en la tierra. Y esto, en su fundamento, es tanto más lógico, cuanto que siendo la Religión el fin primero que aparece en toda sociedad, está llamada providencialmente a educar y dirigir los otros fines, según van despuntado, hasta que éstos encuentran en sí mismos energía suficiente para, digámoslo así, humanizarse y secularizarse.

No podía, por consiguiente, dejar de cumplirse en aquella sociedad infante lo que es ley indeclinable de la historia. Pero, ¿cómo se cumplió? ¿Qué efectos produjo el modo como la comprendió aquel pueblo y qué responsabilidad alcanza a los que principalmente la realizaron?

Si el clero visigodo, cuya patriótica elevación de ideas no había querido atribuirse en las leyes

fuero propio, sacrificando su interés egoísta de clase en aras de la unidad de derecho (que ya era por entonces el ideal de todo espíritu culto), y cuya moderación cristiana hubo de templar en ocasiones los ímpetus fanáticos de los reyes, aparece en lo que pudiéramos llamar vida oficial con escasos privilegios, en realidad su influjo era inmenso, como quiera que nadie podía disputárselo; y ni aun queriendo despojarse de su poder, hubiese hallado en quien mejor depositarlo. Este era ya un mal gravísimo; con la rivalidad de otros elementos sociales, habría tal vez salvado a aquella maravillosa monarquía; cególe su preponderancia, y la perdió para siete siglos. Una más clara conciencia de las leyes históricas le hubiera enseñado a distinguir entre el Catolicismo y la imposible renovación del imperio, solidarios ante su pensamiento errado, porque ambos venían de Roma, y que ninguna fuerza personal es bastante para engendrar por sí sola una civilización duradera. Atento, no sólo a conservar incólume el símbolo de su fe, sino a procurar, a sabiendas o por instinto, la restauración del imperio de Occidente, sueño tan grandioso como irrealizable, descuidó asimilarse al elemento bárbaro, que permaneció extraño a su idea y a su cultura sobrepuesta.

¿Cómo había de conseguir la fusión de entrambos pueblos? Aquella fusión, decretada en el *Fuero juzgo*, no pasó a las costumbres. Allí no había una verdadera nacionalidad, sino dos naciones distintas, dos genios opuestos, dos civilizaciones contrarias, que necesitaban para hermanarse hacer frente a un

enemigo, más todavía, a un vencedor común. Era la unidad española durante los visigodos como una herida cerrada en falso, y fué menester abrirla de nuevo, para que se cicatrizase sanamente a fines del siglo xv.

Así, por sacrificar de modo tan absoluto a la unidad—ídolo de las sociedades nacientes—, la variedad, y haber querido «formar el todo antes de que se desarrollase libre y espontáneamente cada una de sus partes»; por imaginar que esa unidad podía crearse e imponerse por el sabio artificio de una superioridad incontrastable, aquella civilización, primera en tiempo y en excelencias respecto de las otras que nacieron de las invasiones bárbaras, se derrumba al primer embate; mientras que éstas, más lentas y tardías, pero más firmes y seguras, logran en lo general una perpetuidad que se prolonga hasta nosotros.

Mas si el ardor generoso de su celo impaciente, las tentaciones de su omnipotente influjo y la ignorancia y rudeza de la época, no eximen de responsabilidad al clero hispano-godo, atenúan la que pueda haberle en la ruina de una sociedad que presenta unidos en raro consorcio el candor de la infancia y la corrupción de toda decrepitud prematura.

III

Por consecuencia de esta ruina y de la invasión agarena, otra evolución y otro carácter a ella consiguiente debían desplegarse en nuestra historia. Si el elemento romano había preponderado en la

época anterior, ahora las necesidades de la guerra despertarán al elemento germano y le atribuirán la soberanía política y social; si antes la unidad había sido absoluta, hoy lo será la variedad: todo vínculo parecerá roto, y la disgregación llegará hasta lo infinito.

Una nueva situación debía resultar de aquí para la Iglesia española. Mientras el combate que siempre mantuvo por su fe no puso en peligro su organización exterior, concentró su vida en aquella esfera con atención preferente; mas convertida la lucha, por decirlo así, en corporal, necesitó parar mientes en su constitución y disciplina, que era lo más amenazado en el naciente orden de cosas. Desde un principio había reconocido y acatado, como miembro sumiso de la comunión universal de los fieles, la supremacía del romano Pontífice— a lo cual por otra parte cooperaba también, según hemos visto, la afición del clero hispano al antiguo imperio de Occidente—; pero mostrando en su modo de ser aquella libertad que, de derecho, tocaba a sus servicios, y en su lenguaje para con los Papas, junto con el respeto debido, la conciencia de su energía y de sus merecimientos. Obligados los obispos, a causa de la escasa comunicación con Roma que consentía (por la fuerza de los tiempos) la dominación musulmana, a buscar en sí mismos y en las tradiciones legales de sus respectivas iglesias el fundamento de su gobierno espiritual, hallaban en estas tradiciones, no menos consagrada, la supremacía del Vicario de Jesucristo, que una disciplina propia y nacional en lo tocante a personas y a cosas. De

esto nació que si, ayudados de su ortodoxia y su obediencia al Jefe de la Cristiandad, lograron resistir aquel movimiento europeo que, como cediendo a la anarquía y subdivisión de todas las instituciones sociales, se produjo durante la primera mitad de la Edad Media por localizar absolutamente las iglesias nacionales y segregarlas de Roma, y si no sólo rechazaron, sino que combatieron denodadamente, los designios cismáticos de Félix y Elipando, supieron también mantener una razonable independencia, que no habían conseguido salvar las iglesias de Francia, Inglaterra, Italia y Alemania.

Esta independencia, sin embargo, debía sucumbir ante la necesidad indeclinable de la historia. Al amparo del feudalismo, habían ido creciendo y desarrollándose la actividad del individuo, la familia, el municipio, las diversas instituciones de la vida; pero esta evolución no podía haber roto los antiguos vínculos, sino para preparar otros nuevos, asentados sobre principios más firmes y reales. El sistema feudal se hallaba destinado a perecer con la hostilidad y recíproco desvío de sus elementos, tan pronto como estos adquiriesen fuerza bastante para reunirse y constituir las nacionalidades modernas. De la misma manera, si la separación en que, hasta cierto punto, vivían las diferentes iglesias, había sido fruto del individualismo dominante, era ahora imprescindible restablecer la unidad exterior, reclamada por la del dogma, enlazando más estrecha e íntimamente al clero con la Iglesia, y a toda ésta, bajo la Sede romana. «Tan atrevida fué la revolución, permítaseme la palabra (dice el autor del

discurso), que se propuso llevar a cabo el gran Pontífice Hildebrando.»

Revolución: este es su nombre. Porque si las reformas de Gregorio VII, de mucho tiempo atrás iniciadas entre nosotros, eran exigidas por el progreso de los tiempos, no se consumaron gradual e históricamente, por medios pacíficos, suaves y conciliatorios, sino por la imposición repentina de una autoridad, ya omnipotente en la sociedad europea. Fue aquello algo semejante a lo que hoy se llama un *golpe de Estado*. Y es que la centralización renació de entre las cenizas del Imperio romano, con su fiebre de nivelación y uniformidad, con su menosprecio de la historia, con su desconocimiento del hombre, sacrificando a su ideal abstracto toda diversidad de intereses, toda individualidad local, lo justo y lo injusto, lo que debe conservarse y lo que merece destruirse.

Nadie mejor que la Iglesia española, que vió desaparecer entonces su liturgia en varias ocasiones aprobada por Papas y Concilios, puede atestiguar la crueldad con que se llevaron a cabo las disposiciones pontificias, como nadie mostró moderación más humilde ante tan injustificada conducta: moderación que, con respecto a Roma, ha sido siempre uno de sus timbres. Aquí fueron hollados toda especie de respetos; escarnecido nuestro rito, injuriados nuestros santos, olvidada nuestra cultura, vilipendiados nuestro clero y nuestra dignidad nacional, encomendando la reforma de las costumbres a monjes extranjeros, muchos de ellos más aptos para sufrirla que para procurarla. Y, sin embargo, no

halló imitadores en ese clero tan ofendido la rebel-
día del de otros países contra el decreto sobre el
celibato; no respondió a la violencia con la violen-
cia, sino que, cuando no pudo ya impedirla con sus
ruegos, humilló la frente y la recibió con sumisión
cristiana.

España, «sin renunciar a ser católica», no podía
permanecer apartada del movimiento iniciado por
Gregorio VII; pero es menester considerar la arbi-
trariedad y la ignorancia que reinaban en Europa
por el siglo XI, para poder hallar alguna excusa al
modo como se procedió con una Iglesia que había
dado al mundo ejemplos tan memorables.

IV

Sucumbió el rito mozárabe, mientras obtenían
liturgias particulares varios institutos religiosos,
respetándose otras; y con él sucumbió también
nuestra propia disciplina. El principio rigorosamen-
te justo de la supremacía papal, con harta frecuen-
cia concebido, estrecha y erradamente desde en-
tonces, amparará, a veces, una opresión abrumadora
que pesará sobre todo, imaginando ahogar el libre
desarrollo de nuestro genio patrio. Por algún tiem-
po, «nada será nacional (exclama el Sr. Castro): ni
la ley, ni los cánones, ni la jurisdicciones, ni los en-
laces de la familia real castellana. No importa;
habrá un hombre y quedará una leyenda, que serán
la protesta sempiterna del espíritu nacional contra
el extranjero. Ese hombre será el Cid; esta leyen-
da, su *Poema*.» Y hace notar después, como bienes

resultantes de la nueva evolución, el crecimiento de los municipios y del poder real, que, ayudado por los jurisconsultos, pondrá en las *Partidas* el fundamento de la monarquía absoluta, para traer a una vida común los desiguales elementos de aquella sociedad, y preparar un nuevo orden de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Siguiendo su curso estos acontecimientos, al llegar el reinado de los Reyes Católicos, la necesidad imperiosa que nuestra Iglesia siente es la de reformar las costumbres. Posee, desde su origen, la fe que profesa: ha uniformado en lo esencial (y aun en lo que no lo era) su disciplina: fáltale tan sólo, para completar su desarrollo interior, hacer penetrar más hondamente en la moralidad un tanto relajada del clero y de los fieles, las reglas sublimes del Evangelio, asentando definitivamente el triunfo del ideal cristiano.

Esta necesidad se ofrece de dos maneras, al comienzo de los tiempos modernos: por una parte, era preciso fortalecer la autoridad de la Iglesia española, de suerte que su vigilancia y su jurisdicción alcanzasen a todos sus súbditos, concentrando a este fin en ella «o en la Corona, según se pudiese, los nombramientos de las dignidades eclesiásticas»; por otra parte, se requería ilustrar y enmendar al clero, convirtiéndole en ejemplar de la sociedad y de la vida. A lo primero, acudió señaladamente el cardenal Mendoza, cuyas negociaciones con Roma desarrollaron aquel principio del real patronato que aparece ya con toda claridad en las *Partidas*; a lo segundo, el cardenal Ximénez de Cisneros; y

a entrambos puntos a la vez, y de un modo eminente, el espíritu elevado de nuestra sabia Iglesia.

Verdaderamente admirable es el cuadro que España presenta en el siglo xvi: virtudes, ciencia, artes, industria, guerra, política, «todo había florecido sin el vicioso germen que llevó el florecimiento en los tiempos de Augusto, y que estragó después en Francia el reinado de Luis XIV»; y como si nuestra grandeza buscase piadosa su sanción suprema en la Religión, levantamos en el Concilio Tridentino el más insigne monumento de fe y de doctrina que, desde el tiempo de los apóstoles, había quizás presenciado la comunión cristiana.

La revolución de Lutero y la reforma propiamente dicha (si bien todavía harto incompleta quizás) que obra este Concilio, y cuya iniciativa y gloria, después de Dios, a España muy principalmente se deben, conciertan en un mismo propósito y aspiran a realizarlo, cada cual a su modo: España, haciendo revivir el espíritu evangélico y desenvolviéndolo siempre dentro de la unidad rigurosa del dogma; Lutero, rompiendo esta unidad y arruinando por ese solo hecho, y contra sus propios designios, toda Religión positiva, fuera de la católica. No fué, pues, la Reforma un acontecimiento puramente accidental y maligno. Su primera intención fué justa; sólo que no acertó a realizarla. Faltóle aquel espíritu de sumisión, de modestia, de caridad, que se aparta del hombre cuando, empequeñeciendo su horizonte, no pone la mira sino en sus propias ideas y olvida los límites que le impone su finitud.

Para combatir aquella rebelión, en que la divina inspiración de la Iglesia le hizo conocer maravillosamente que tenía que vencer a todas las herejías juntas, congregóse la memorable asamblea que es hoy todavía admiración de los más ilustres pensadores. Y en ella, nuestros teólogos, a quienes tocó la mayor y más importante parte del debate, no mostraron menos la pureza de su doctrina que su decisión y llaneza para defender opiniones, no siempre bien recibidas por los legados romanos. Las cuestiones sobre iniciativa conciliar, residencia eclesiástica, autoridad de los obispos y poder de la Santa Sede para dispensar de los sagrados cánones, cuestiones todas que el Sr. Castro trata delicada aunque sumariamente, en vista de nuevos e interesantes documentos, y que levantaron a tanta altura el nombre de los prelados españoles, nos dan a conocer el ardor de su celo por corregir toda suerte de abusos, así de la curia romana como de sus propias diócesis y del resto de la Cristiandad.

¿De dónde provenían, no sólo este afán por reformar la disciplina y acomodarla a la diversidad de los tiempos, sino el sentido general que animaba a tan ilustres varones y que tanta oposición halló en los representantes de otros países? A la verdad, que un hecho de semejante magnitud no puede tener su raíz más que en el pensamiento de España con relación al Catolicismo, en la manera individual y característica que su Iglesia tuvo entonces de comprenderlo y realizarlo.

Vive en el genio español una dualidad secreta, que nuestros dramáticos entrevieron y que la in-

tuición sorprendente de Cervantes ha inmortalizado en el libro insignie que veneramos todos como la más perfecta expresión de nuestro carácter nacional; y esta oposición interior, tal vez destinada a purificarse y fundirse en una unidad más alta, cuando el espíritu patrio alcance su madurez y logre dominar su fantasía, lo divide hoy aún, como en el siglo xvi, y engendra en nuestra historia los más extraños contrastes: ora se mece melancólico en los éxtasis de la idealidad más abstracta, ora hace su norte del inconstante movimiento de la experiencia sensible; y como es de rigor que acontezca, su idealidad suele perderse en quimeras estériles y su experiencia no levantarse a un sentido práctico y real del arte de la vida. Pocas veces ha intentado concertar ambos términos; menos todavía lo ha conseguido. Es una ardua empresa, que sólo de la razón depende.

Esta división, de que se afectan todos los fines de nuestra actividad, engendra por respecto al ideal religioso dos concepciones distintas: el *misticismo* y lo que pudiéramos llamar el *formalismo*. Aquél, abismándose en la contemplación de las cosas divinas, desdeña las humanas, execra su limitación y tiene como indigno y pecaminoso para el hombre el cuidado de los negocios temporales; el segundo, atento a observar con minuciosa exactitud las prácticas exteriores que le impone su fe, sin interesar su espíritu en ellas, cree rendir al Supremo Hacedor debido tributo, dedicándole algunos instantes cada día para olvidarlo desde las puertas del templo. El uno, abominando del mundo, no quiere

ver sino a Dios; el otro sólo quiere verlo en el altar: para el místico, es la Religión el único fin de la vida; para el formalista, uno de tantos quehaceres como nos importunan; pero ninguno de los dos ama ni conoce al Dios real, en todas partes presente, dando sér y dignidad a las cosas finitas; al Dios vivo que, en vez de exigirnos el horror de esta naturaleza que de él tenemos, o la limosna de un minuto, de una hora, de un día, robados a la disipación que nos consume, nos manda consagrarle todas nuestras acciones, santificadas ya por sólo poner en él la mira.

Cuando las limitaciones y las contrariedades nos abrumen, nada parece más llano a primera vista que sustraerse a ellas, huyendo de la sociedad humana y encerrándonos a solas con Dios y con nosotros mismos: ¡como si no llevásemos ya en nuestro seno la raíz de todas esas contrariedades!— Y, opuestamente, nada más cómodo y lisonjero para la distracción de los sentidos que vivir sin Dios y sin ley, o con un Dios abstracto, que apenas si nos ocupa mientras el murmullo de una oración profanada por la indiferencia expira en nuestros labios. No olvidemos que bajo una de esas dos maneras de entender la Religión, han latido corazones generosos, muchos de los cuales merecieron por su santidad y pureza la corona de los elegidos; pero lo que es difícil, lo que lleva en sí el más alto y verdadero de los sacrificios, lo que pide el concurso, no sólo de la virtud moral, sino del hombre todo y de todas sus potencias, es mantener el pensamiento de lo divino en medio de esta lucha incesante de lo humano, no de-

jando atrás un solo fin ni una sola propiedad de nuestro sér; y caminar de frente y sin descanso, con todas nuestras relaciones, firme el pie en la tierra y la mirada en el cielo.

Pues no a otra cosa aspiraron nuestros sabios teólogos del siglo xvi. En el colmo de la grandeza que alcanzamos por entonces, aquellos espíritus varoniles, gloria y prez del Catolicismo, «los Luises, las Teresas, los Carranzas y Hernandos de Talavera, los Hurtados de Mendoza, Sigüenzas, Nebrijas, Brocenses, Arias Montanos y Marianas, los santos y los sabios, en suma», presintieron la necesidad de unificar nuestro carácter, corrigiendo su división y fundando una vida verdaderamente religiosa y cristiana.

La Inquisición—permítanos el Sr. Castro que disintamos un tanto de su respetable y patriótica opinión—no es, digámoslo así, como extranjera en España. Hija depravada de la tendencia mística que hemos reconocido (con el autor del discurso) en nuestra idea religiosa, debió el sér a los reyes que simbolizan nuestra nacionalidad, se enlaza a toda nuestra cultura, y hace revivir todavía su maldita raíz en nuestro infortunado suelo. Lo que sí es evidente es que nuestra Iglesia, representada por la mejor y más sana parte de su clero, por los que «prefirieron salvar al hombre por la caridad y la persuasión», y que, como San Ignacio de Loyola, cuyos nobles designios tan admirablemente comprende el Sr. Castro, pusieron los cimientos de una vida religiosa más conforme con la naturaleza humana y con sus varios fines, significaba entonces

un ideal muy diferente y harto más sano, real y levantado que el de los adeptos de aquella institución terrible. Concertar los deberes piadosos con la vida común, inspirando el divino aliento de la moral evangélica en toda clase de relaciones y de fines; reconciliar al hombre con sus semejantes y consigo mismo, poniendo ante sus ojos lo amable y práctico de la virtud, que antes sólo parecía accesible al monje y al asceta; perfeccionar los caracteres que elevan al Catolicismo sobre las sectas protestantes y le dan una utilidad infinita, aun en lo puramente terrenal y mundano; en suma, hacer universal la vida de la comunión cristiana, como eran universales su fe y lo esencial de su organización y disciplina: tal fué la aspiración, más o menos reflexiva y clara, de aquellos eminentes varones, la que palpitaba en su vida, la que admira en sus escritos, la que llevaron a Trento. La naturaleza física, generalmente aborrecida (como era consiguiente) por la Edad Media; la ciencia, proscrita y hecha imposible por la Inquisición; la vida del siglo y las obligaciones propias de cada estado, miradas en general hasta entonces sólo como un peligro, y no—juntamente con esto—como un medio también de servir y glorificar a Dios, fueron rehabilitadas por la piedad sincera y caritativa de todos los grandes nombres de nuestra Iglesia. ¡Ah! ¡por qué se oscureció aquel nobilísimo espíritu, cuyo definitivo triunfo acaso se encuentra todavía lejos de nosotros!

V

Hemos visto, siguiendo las huellas del importantísimo discurso que nos ocupa, cómo ha desplegado la Iglesia española su individualidad al través de sus progresivas evoluciones, ante todo en la firmeza de sus creencias, después en las vicisitudes de su disciplina, iniciando, por último, en el ingreso de la edad moderna, una elevada concepción del ideal religioso, por lo que respecta a las costumbres y deberes civiles, que acordándonos con la piedad más acendrada, aspira a fundar el sentido verdaderamente cristiano de la vida.

Pero la Iglesia, aunque la primera y más eminente de las instituciones sociales, por la excelsitud de su origen y por lo supremo del fin a que se encamina, no es la única de ellas; otras hay a su lado, consagradas a diversos propósitos y con las cuales mantiene necesariamente las esenciales relaciones que son propias a toda institución particular dentro de la sociedad fundamental humana. Ahora bien; si hoy todavía la mayor parte de estas instituciones no han logrado salir de la organización imperfecta y rudimentaria en que do quiera las hallamos, con harta más razón, cuando nuestra Iglesia, ya en el apogeo de su desarrollo interno, volvió la vista a las demás fuerzas nacionales para concertarse con ellas en la unidad del destino de su patria, no pudo encontrarse sino con el Estado, que fortalecido (a más de su intrínseca virtud) por su poderoso auxilio, en un tiempo, y más tarde por el de la Monarquía abso-

luta, había vencido la crisis decisiva de la Edad Media.

Punto es éste de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que da hoy motivo para reñidas controversias. El Sr. Castro indica las principales soluciones que a tan grave cuestión da el pensamiento contemporáneo, así como las de nuestros antiguos y sabios canonistas: en la imposibilidad de hacernos cargo de sus interesantes y oportunas reflexiones, hemos de contentarnos con señalarlas a la atención de nuestros lectores.

Concretándonos a la historia de estas relaciones en España, notemos, con el autor, que, a consecuencia de la supremacía obtenida por el Estado bajo el régimen absoluto, y de las desavenencias entre nuestros prelados y los sumos Pontífices, recurren aquéllos a los reyes en demanda de su protección, y dan lugar a que, ensanchando éstos gradualmente su intervención en los negocios eclesiásticos, lleguen a asumir la alta representación de nuestra Iglesia, que desenvuelve desde entonces un nuevo y predominante carácter, a saber: su estrecha unión con el Estado: unión que, si existió en todos tiempos, se fortifica singularmente en los últimos siglos. El convenio de Sixto IV con los Reyes Católicos; la política de Felipe II, que tendía a intimar cada vez más con el clero de su nación, para hacerlo servir a sus miras, en recompensa; las gestiones de Felipe IV, que dieron por fruto la concordia Facheneti; la ruptura del primer Borbón con la Sede apostólica, y los concordatos de 1737 y 1753, han sido los términos prácticos graduales, don-

de se revela que «el Estado y la Iglesia entre nosotros han formado una sola unidad en los puntos de desacuerdo con Roma».

Peligroso era, a no dudar, para la libertad exterior de la segunda, el modo como esta unidad se vino realizando, singularmente desde el sucesor de Carlos V. La inmixción del monarca en asuntos de exclusivo interés religioso llegó a un grado que hoy, educados bajo más sanas ideas de las que por entonces dominaban, reprobaríamos como abusivo e insoportable, y hasta tendríamos por imposible. Pero no olvidemos que el regalismo, incorporando de un modo violento la Iglesia nacional a la potestad civil, conservó como en depósito la independencia de aquélla contra las exageradas pretensiones de la curia romana, y no hubiese podido menos de restituirla a su legítimo centro en días no muy lejanos. Nada debe culpar más la Santa Sede, siempre tan rígida censora de las intrusiones del poder temporal en el orden meramente eclesiástico, que las inconsideradas exigencias de sus agentes y curiales. Conservando nuestro clero, al par de la gloriosa pureza tradicional de su fe, la conciencia de su energía e individualidad y el amor a la propagación de los buenos estudios, tan luego como la Monarquía absoluta desapareciese a impulsos de un nuevo estado de derecho, debía esperar que recobraría todas aquellas preciosas facultades que él mismo había querido confiar al amparo de los reyes. Otra sería hoy su situación en nuestro pueblo. Pero la Iglesia, aunque divina e imperecedera, se sirve del ministerio de los hombres, y no podía el

clero sobreponerse largo tiempo a la general decadencia de nuestra malaventurada nación. A semejanza del de otros países, donde la diversidad de cultos hace más excusable—aunque jamás plausible—este abandono, se ha identificado, demasiado quizá, con la Iglesia romana, hasta en puntos pura y exclusivamente políticos, y no ha sabido hermanar siempre su independencia y libertad con la debida sumisión al Vicario de Jesucristo en la tierra.

¿Son éstos los compromisos que sus antecedentes le imponían? ¿Es éste el modo eficaz de afrontar, con el sereno valor que deben infundirle las promesas del Salvador del mundo, los peligros ineludibles de la época?

Naða tan lejos de nuestro ánimo como negar los agravios que haya podido sufrir tan respetable clase en el cambio de nuestras instituciones; no somos de los que creen que su actitud proviene del desconsuelo que le causa la pérdida de su influencia política. La arbitrariedad, la pasión y un sentido abstracto abiertamente opuesto a todo lo tradicional e histórico, han manchado tristemente ese cambio; porque el aprendizaje de la libertad es más lento y difícil que el de la servidumbre. Pero, así como esperamos que este aprendizaje, tan doloroso todavía, dé sus legítimos frutos, ¿no nos será lícito aguardar también que los sucesores de tantos sabios y piadosos varones, honor de la España católica, cesarán de mirar con aversión un orden de cosas que vanamente se afanan por destruir, y que, una vez sosegados sus disculpables temores, podrán consagrarse con más asiduidad a los deberes de su

ministerio, volviendo a levantar, para su gloria y nuestra común ventura, el nombre de la Iglesia hispana al alto punto en que lo dejó el santo Concilio tridentino? ¿No comprenderán—apaciguados enojosos disturbios—que, después de haber hecho alianza con Roma para resistir a los desmanes del Estado, como la hicieron en otro tiempo con el Estado para resistir a los desmanes de Roma, se acerca por fin el día en que, unidos al par interiormente con ésta para sus fines sobrehumanos y espirituales, como hijos fieles de la comunión universal cristiana, y exteriormente con aquél para obtener la consagración y las condiciones jurídicas de su plena independencia, recobren su personalidad y con ella las facultades—siendo compatibles con la disciplina y gobierno general de la Iglesia—que el Estado y Roma alternativamente les ocuparon?

Tiene razón el ilustre sacerdote que tan dignamente acoge en su seno la Academia de la Historia. Dos tendencias contrarias luchan en este siglo: una, por afirmar todo lo que es individual, propio y característico en cada sér; otra, por inmolarlo a lo común, genérico y social. Por la primera, los pueblos, los hombres y las instituciones propenden a mantener incólume la espontaneidad y libertad de su vida; por la segunda, instituciones, hombres y pueblos marchan a perderse «en un cosmopolitismo sin nombre». Ahora bien, ¿habrá alguien tan ciego que dude del peligro y de la necesidad de aprestarse a dominarlo? ¿Alguien para quien en tal momento no sea «como un asunto de honra, la lealtad a la historia de su patria»? En buen hora: el Catolicismo

es inmortal; no perecerá por eso. No acabará tampoco para siempre la noble Iglesia española. Pero ese que cierra los ojos a la luz, ese que no quiere comprender, ése *morirá*; ya que—como ha dicho una voz elocuente—comprender o morir es la ley de nuestro siglo.

VI

Que se penetre el clero del carácter de los difíciles tiempos que alcanzamos: que reconozca y utilice las fuerzas vivas por que se gobierna la sociedad contemporánea: que intime con su grey para no formar sino un solo cuerpo, inspirado por la fe y unido por la caridad: que pregunte a la historia de su noble Iglesia el secreto de su elevación y el de su debilidad y su ruina. Tales son los deseos del autor del *Discurso*. Y luego, renacido por su ciencia, por la pureza de sus costumbres y, sobre todo, por una confianza en Dios y en los hombres que parece haber cedido el puesto a la misantropía de Calvino y al fatalismo de Mahoma, medite con grave recogimiento cuál es la misión especial que de lo alto ha recibido y debe hacer efectiva su celo en el orbe cristiano.

Para el Sr. Castro, esta misión—doblemente fundada en la individualidad nacional de nuestra Iglesia y en el estado religioso de Europa—no es otra que realizar el sentido universal del Catolicismo, haciéndolo amable a todos los hombres y pueblos, «aun a los extraviados y enemigos», atrayéndolos «al regazo de la Iglesia romana, aunándolos en

una católica universal comunión». Como se ve, no cabe más levantado pensamiento; es la reconstitución de la unidad cristiana, después del cisma de Focio y de la revolución de Lutero.

Y esto ¿es posible? El espíritu se abisma, a semejante cuestión. ¿Por qué negarlo? La verdad, y sólo la verdad, constituye nuestra fuerza. A primera vista, ese ideal es un sueño. La vida entera de nuestro siglo parece radicalmente divorciada de la religión católica, en la ciencia como en el arte: no son católicos sino muy pocos de sus grandes poetas; ninguno de sus insignes filósofos; y aun estas libertades civiles y políticas, tan reprobadas por Gregorio XVI, niegan sus mejores frutos a las dos naciones católicas por excelencia: España y Francia. Por todas partes se enciende una cruzada formidable contra la Iglesia, donde ni el número ni la calidad de los defensores corren siempre parejas con los de los adversarios. Las apariencias son aterradoras: si alguna vez la flaqueza del hombre, aumentada por las tribulaciones de una crisis sin igual en la historia, hizo estremecerse su fe y llegó a inspirarle hondos temores por la religión de Jesucristo, nunca pudo hallar mayor excusa que cuando mira conjurados en su daño a quienes siempre tuvo por amigos, y huye entristecida de las miserias y abominaciones que torpemente pretenden ampararse bajo tan augusto manto.

Pero ¿dónde está el poderoso enemigo que ha de poner su trono sobre el ara de nuestros venerandos sacrificios? Todas las comuniones que alumbran la luz del Evangelio, sin excepción alguna, se agru-

pan en torno del Catolicismo, siempre respetado por sus más ilustres campeones, como si quisieran reanimar su moribunda energía al calor de este foco inextinguible de la vida cristiana. Un movimiento análogo, aunque menos rápido y sensible, se opera quizá en el seno de las demás religiones, conforme va despertando en la conciencia de los pueblos el pensamiento de la Humanidad, a la voz de la civilización europea y del espíritu de salud que hace diez y nueve siglos fecunda sus entrañas. ¿Qué más?; cuando ese idealismo humanitario, preciosa promesa y amargo fruto al par de la edad presente, desengañado de sus abstracciones, pide un nombre para su Dios, una ley para su actividad, y una palabra de esperanza para su desaliento, no sabe hallar más que los dogmas de la Iglesia, ni glorificar otra moral que la cristiana, ni balbucear sino las oraciones con que levantan a la Providencia su corazón los fieles.

Un pensador católico lo decía ya en solemne ocasión hace más de diez años: las formas positivas que reviste el sentimiento religioso tienden hoy todas al Catolicismo. Y otro pensador de los llamados, con más o menos propiedad, *racionalistas*, no ha podido menos de confesar noblemente que es imposible rechazar los fundamentos de nuestra fe, desde el punto que se admite la eficacia de la oración. La oración supone la Providencia absoluta y la absoluta libertad (no la arbitrariedad, entiéndase bien) de Dios, cuya personalidad es inconcebible sin ella; y lo sobrenatural funda y explica la revelación, que pide a su vez una sociedad, una Iglesia.

No es posible negar tan sólo uno cualquiera de estos términos: hay que negarlos todos. Pues personalidad divina, revelación, culto, Iglesia, ¿son sino dogmas capitales de la doctrina de Cristo?

De un lado, por tanto, todos los cultos particulares, todas las tendencias hacia una religión positiva, se acercan al Catolicismo, como a la última y suprema representación (humanamente hablando) del pensamiento común que los anima. De otro, por más que nos afanemos en buscar, al través de las desconsoladas negaciones de la crítica, una afirmación y una creencia que oponer a la creencia y a la afirmación que profesamos, sólo hallaremos ese vago y confuso sentimentalismo que, prestando tiernamente a todas las cosas de la vida un cierto perfume místico, camina indeclinablemente a negar la sustantividad de la religión, como fin esencial y propio de la naturaleza racional del hombre. Tal es, por ejemplo, el sentido del *Método para la vida bienaventurada*, de Fichte.

No hablamos del panteísmo. El panteísmo, contra el cual tanto se declama, es harto más fácil de escarnecer que de refutar. Hasta ahora, con honrosas excepciones (tanto más honrosas, cuanto más raras), los escritores de convicciones piadosas han tomado, por arrancarlo de raíz, el primero de esos medios. Entendiendo, bajo la fe del primer advenedizo, la doctrina de este o aquel filósofo idealista, de un modo por demás grosero y torpe; imaginando alcanzar el sentido de todo un sistema por tal cual frase entresacada de él a la ventura, poniendo en boca de Fichte o de Hegel ridículas pro-

posiciones que jamás pronunciaron, y mezclando las injurias con los lugares comunes y la ignorancia con la presunción y el desprecio, dan por rematada su feliz empresa y se recogen cándidamente a vivir la vida de ese mismo panteísmo sentenciado a muerte, y que a ellos, como a nadie quizás, les corrompe y gangrena por la incuria del propio pensamiento.

No hablamos, pues, de panteísmo. ¿Acaso respira otra cosa la civilización a que pertenecemos? Su ciencia, sus artes, su moral, su legislación, su política, su manera, en fin, de comprender y realizar los deberes humanos, ¿de qué sino de él están inficionadas? Expresión de un estado particular en la historia del espíritu, tiene profundas raíces, que sólo la razón extirpará en su día. Y entonces, rendido a la verdad—que no al insulto—, podrá entrar más el hombre en la conciencia de su sér, y una nueva savia florecerá en todas las manifestaciones de su naturaleza.

Semejante venturosa edad, no tan remota que debamos olvidarnos de ella sin prepararla para nuestros hijos, presenciará, a no dudar, esa reconstitución de la Iglesia cristiana, sobre el fundamento de la católica, que presagia y ansía apresurar el Sr. Castro. Toda esta vida que hoy corre fuera de su cauce volverá a él, trayendo a purificar en sus aguas los espléndidos tesoros que ha conquistado, a pesar de sus limitaciones y errores y mediante generosos sacrificios. No; no son vanos delirios los altos pensamientos que el sabio profesor quiere infundir en el ánimo de su patria; no sueña quiméricas utopías cuando, con inspirada elocuencia, evoca

ante nosotros ese santo ideal, y nos muestra a la Europa entera postrada a una señal del telégrafo, para recibir la augusta bendición que Dios le envía por ministerio del Padre común de los fieles.

Esperemos en la Providencia; mas esperemos como hombres que aspiran con el perseverante ardor de su trabajo a hacerse dignos de aquel auxilio que jamás falta a quien pone de sí cuanto sabe y puede para realizar el noble propósito que concibe. Se acerca la hora, ha dicho otro eminente sacerdote, en que al varón afeminado en los placeres del ocio le enviarán las mujeres una rueca y un huso, a ver si lo despierta la vergüenza.

VII

Esa bandera, cuyo lema habrá de ser «dilatar el reino de Dios sobre la tierra», es la que, según el autor del *Discurso*, debe alzar con firme resolución la ilustre Iglesia española: tal es la misión que de antiguo vienen trazándole su historia y sus gloriosas tradiciones. Y para que, consagrada esta bandera por la unánime bendición de todo el orbe católico, e iluminada por la inspiración divina, encadene a sus pliegues la victoria, desea el Sr. Castro que España pida respetuosamente al Sumo Pontífice la reunión de un Concilio ecuménico, «donde se abra un certamen solemne a todas las sectas cristianas».

Que a la Iglesia hispana sobra autoridad para tremolar semejante bandera, cosa es fuera de duda; que tan denodada iniciativa es enteramente confor-

me a su representación y a su carácter, por lo que ha sido en todos los tiempos, claramente se advierte, y, en especial, por lo que hizo para el Concilio de Trento; mas que su estado presente le permita atribuirse parte tan principal y activa, y como ponerse al frente del Catolicismo, esto es lo único que por muchos se niega. ¡Cómo!— se dice—; ¿la España de nuestra época es por ventura la misma del siglo xvi? ¿Son sus seminarios y facultades de Teología otros estudios de Alcalá y de Salamanca? Y su clero de hoy, ¿es digno sucesor de los Luises, Sotos, Canos y Suárez? ¿Dónde están su pensamiento generoso, su palabra elocuente, su influencia universal, su alto espíritu cristiano y su perseverancia y su energía? ¿Dónde sus sabios, sus jurisconsultos, sus moralistas, sus oradores, sus escritores sagrados? Un periodista audaz puede confundir él solo a muchos teólogos, y un mancebo imberbe, recién salido de las aulas, enseñar gramática a más de cuatro obispos. ¡Y son éstos los hombres a quienes se pretende confiar nada menos que la catolización de un mundo, cuyo lenguaje desconocen!

Doloroso es confesarlo; pero la verdad se debe a todos, y es, a la vez, un derecho para quien de todos aspira a ser oído. La cultura del clero español no se encuentra, por regla general, ni con mucho, al nivel de la de otros pueblos más afortunados. Sobresalen en sus filas individualidades eminentes —¿acaso no es el Sr. Castro una relevante muestra de ello?—; pero su ilustración, digámoslo así, corporativa no llega, por desgracia, a la altura que todos deseáramos. ¿Quizá no se consagran entre nos-

otros a vocación tan insigne privilegiadas inteligencias que pudieran aumentar el esplendor de su clase y producir copiosos frutos de santificación para su patria? Rechazamos de todas veras tan absurda hipótesis. Lejos de eso, el hombre observador, a quien interesa vivamente la suerte del Catolicismo, sorprende cada día en el púlpito, y aun en la imprenta, pero más frecuentemente en la soledad y el apartamiento, gérmenes admirables que, en lugar de alegrar su corazón y abrirlo a la esperanza, lo desconuelan y contristan, con amargura incomprensible, para quien en alguna ocasión no la haya sentido. Otra es, pues, la razón del mal, tan grave como imposible de disimular, y difícil—¿a qué negarlo?—de vencer sin el enérgico y decidido concurso del respetabilísimo cuerpo a quien aflige.

A nuestro entender, esta raíz debe buscarse en su falta de pensamiento propio. Estrechamente unido con la Iglesia romana, al modo, como hemos manifestado antes, ha ido confundiéndose y absorbiéndose insensiblemente en ella, ofuscado por el prestigio y natural autoridad del Pontificado supremo, hasta perder toda iniciativa, toda espontaneidad, y, de consiguiente, toda idea. Sin atreverse a discurrir por sí mismo, como si temiese a cada paso caer en contradicción con Roma, aun en los puntos y opiniones más controvertibles sin detrimento alguno de la fe, no parece sino que aguarda su consigna de los doctores de la ciudad eterna, para limitarse luego a repetirla de memoria en todas ocasiones. Apenas despunta tímidamente en su seno alguna idea, comienza una lucha terrible para aho-

garla, que da por resultado inevitable el suicidio de un espíritu, obligado por el espanto y la fatiga a borrar de su sér los últimos vestigios de la imagen de Dios, o que arrastra al desgraciado que la prohijara a pedir auxilio a la adulación de las pasiones políticas, prostituyéndose a otra mil veces más triste e ignominiosa servidumbre. Y esto no acontece solamente cuando se trata de un pensamiento original, aventurado; no. En el descuido de nuestras tradiciones seculares y en el olvido de nuestros grandes escritores, todo cuanto sale de los límites de aquella consigna es mirado como novedad peligrosa; de suerte que a nadie extrañaría ver condenadas por algunos de nuestros prelados doctrinas que fueron gloria de su Iglesia y a cuyos mantenedores veneramos tal vez en los altares.

Fuerza es también reconocer que en esto el clero no ha hecho más que seguir el abatimiento intelectual de España, aumentado en él por las causas expuestas. Decaído, postrado el genio nacional, empieza hoy a levantarse con la lentitud y languidez de quien tanto tiempo ha vivido como fuera de sí, con una vida artificial y prestada. La guerra contra Napoleón I nos volvió a la conciencia de nuestra patria física; aun transcurrirán largos años antes de que entremos en la de nuestra patria espiritual. Pero, ¿ha de permanecer extraña e indiferente la Iglesia hispana al movimiento regenerador que se inicia en su pueblo? ¿Ha de matar su fe en la esclavitud del pensamiento ajeno? *Qui spiritum Christi non habet, hic non est ejus*. Pues el espíritu de Cristo, que es vida y luz y libertad, ¿cómo

se ha de compadecer con la muerte y las tinieblas y la servidumbre? Para tener el espíritu de Cristo se necesita amar el bien con amor sobrehumano; para tener el espíritu de Cristo se necesita merecer su gracia, consagrándole enérgicamente todas nuestras potencias; para tener el espíritu de Cristo se necesita algo más, mucho más, que esa obediencia pasiva y esa resignación inerte. El servicio de Dios pide hombres, no máquinas; pide sacerdotes cristianos, no gimnosofistas ni fakires orientales.

Bajo esa inspiración nobilísima es como el clero español puede únicamente, reivindicando su personalidad, levantarse a su antigua representación, engrandecida por los medios que le ofrece una civilización superior a la del siglo décimosexto. ¿Qué le falta para recuperar su grandeza? La resolución de quererlo. «Que nuestra Iglesia, al ser *católica*, tenga también valor de ser *española*», exclama el Sr. Castro. Que ampare y se abraze al siglo, no para adularlo ni lisonjear sus desaciertos, sino (como ha dicho el Sr. Colmeiro en su contestación) para corregirlo, para enmendarlo, para purgarlo, «con su autoridad, de todo vicio contrario al orden moral y religioso». El Catolicismo, que «ha modelado al hombre exterior, no ha logrado todavía reformar por entero su vida interior». Ahora bien, ¿cuál más hermosa misión para «la Iglesia de los Isidoros y Cisneros»?

Grandes dificultades, de muy diversa índole, se oponen a la próxima celebración de ese Concilio que invoca fervorosamente el Sr. Castro. Merced a ellas, y merced también a la escasa representación

de nuestro clero en la sociedad europea, es muy probable, casi seguro, que no presenciará su reunión la generación contemporánea. Pero, así como tenemos por indudable la reincorporación, en un tiempo más o menos remoto, al Catolicismo de todas las comuniones cristianas, de igual suerte abrigamos la firme persuasión de que el Concilio se reunirá, pese a quien pese. No es una profecía; es un presentimiento, común a cuantos piensan en el porvenir del Evangelio (1). Mientras llega ese día, que guarda numerosos triunfos para la Iglesia hispana, llamada, cual en el siglo de su mayor prosperidad, a ser glorioso instrumento de los designios de la Providencia, iniciando una nueva edad en la educación religiosa del mundo civilizado, deber es de tan encumbrada institución prepararse para continuar dignamente las tradiciones de su memorable historia. Sea como siempre fiel al Catolicismo y a su augusto Jefe, pero no por consideraciones políticas, por intereses pasajeros ni por conveniencias exteriores, sino por la idea católica misma, que es—al decir del Sr. Castro—ser católico *a la española*. Desligue en su pensamiento cualquier otra causa humana de la causa divina que está encargada a su sabiduría y su prudencia, y confiando más en sí propia, reflexione en el poder moral que a sus ministros promete una piedad más sólida y varonil, fundada a un tiempo en Dios y en lo que tiene de más noble el hombre.

(1) De más es advertir que no era dado al último Concilio del Vaticano realizar, estas aspiraciones.

Ninguna nación de nuestra importancia material y de nuestro pasado se encuentra hoy en Europa en situación quizás más favorable para estudiar los problemas del siglo, ni más libre de compromisos para el día de las soluciones. Nuestro apartamiento de las grandes potencias, el olvido en que nos tienen y la ignorante presunción con que nos juzgan, todo debemos aprovecharlo en esta como resurrección de nuestro carácter patrio y hacerlo concurrir a la prosecución de nuestro común destino. Meditemos en él, en nuestra significación histórica, en los medios que poseemos, hasta en los reveses con que dolorosamente compramos la experiencia de una vida, a cuya luz apenas comenzamos a abrir los ojos. Maduremos en la soledad nuestro pensamiento, y cuando tengamos segura conciencia de lo que somos y de lo que podemos realizar, entraremos por propio derecho en ese desdeñoso areópago que dirige la cultura europea. Para ella conquistamos en otro tiempo un mundo; y la vocación de los pueblos no se agota en un día.

VIII

Tales son, en pálido bosquejo, las principales reflexiones que ha despertado en nuestro ánimo el discurso de que nos hemos ocupado. Mezclando nuestro pensamiento al de su autor, bajo cuya inspiración lo creemos nacido, no pretendemos de ningún modo hacerlo responsable de opiniones expuestas con el calor propio de quien, ni por sus méritos ni por sus años, ha alcanzado esa serenidad incon-

trastable que en la obra del Sr. Castro resplandece, y que templada en los prolijos combates de una vida fecunda, levanta al hombre sobre la región terrena, donde a los más sólo nos es dado luchar áspera y desabridamente. El acierto que pueda hallarse en lo que precede, al sabio profesor corresponde; de los errores, cúlpesenos a nosotros.

De propósito hemos evitado referirnos al desatentado divorcio que algunos imprudentes, muchos quizá, intentan establecer entre el Catolicismo y la libertad, o lo que es igual, entre la Religión y el Derecho. No vamos a tratar aquí de las relaciones esenciales que entre uno y otro principio existen. Para nosotros, ambos están indivisiblemente enlazados en la unidad del hombre y su destino. Para nosotros, el neo-catolicismo es el último *jay!* del absolutismo expirante, que en vano busca una salvación imposible en una alianza más imposible, si cabe, todavía. Grandes bienes deberá el siglo a esa escuela, que tiene, como todas, un fin histórico que llenar; porque ni las escuelas ni los partidos viven del puro error, del acaso y la nada. Pero, a pesar de esto, y a pesar del favor que sus doctrinas logran en poderosos círculos del mundo católico, no es menos cierto que esa secta desaparecerá conforme se vaya cristianizando la sociedad humana, porque el Cristianismo es quien ha dicho: *nihil dulcius aut utilius libertate.*

Mas si, esencialmente, no hay ni puede haber género alguno de antagonismo entre la Religión del Mesías y la libertad fundada por ella sobre bases indestructibles, acontece con harta frecuencia, esta

división que aqueja al espíritu contemporáneo: que los amigos del Catolicismo son enemigos de la libertad, y que los amigos de la libertad son enemigos del Catolicismo. En tal situación, la conducta del hombre sincero que ama por igual a entrambas cosas está, a nuestro entender, determinada por la naturaleza de las cosas mismas: defenderá su fe contra toda suerte de adversarios, cualesquiera que sean sus convicciones políticas; defenderá sus principios políticos contra todo aquel que los combata, ahora participe, ahora no, de sus creencias religiosas. La Religión no conoce partidos, como la política no entiende—esto es, no debe entender—de profesiones de fe ni de controversias dogmáticas. Desechemos la vieja herrumbre y acabemos para siempre con ese medroso afán que, soñando imposibles discordias, pugna por concluir inútiles treguas entre dos causas que reputa hostiles, sin resolverse a seguir las dos, ni abandonar una por otra. El tiempo es llegado en que los hombres vivan unidos en cada fin social, con los que comparten su pensamiento, aunque deba separarse de ellos para la realización de los demás fines. Y puesto que se empieza a reconocer esta ley en la sociedad humana, formemos ardientes votos por que esfuerzos como los del Sr. Castro apresuren su definitiva consagración en el derecho positivo de todos los pueblos.

LOS CATÓLICOS VIEJOS

Y EL ESPÍRITU CONTEMPORÁNEO

I

Nuestros lectores conocen el movimiento que, a consecuencia de la declaración de la infalibilidad pontificia, se ha iniciado en toda Europa, sobre todo en Alemania, en sentido de una restauración del dogma y disciplina primitivos de la Iglesia católica contra las últimas reformas llevadas a cabo desde el Concilio de Trento, y que parecen tender a concentrar más y más cada vez toda la vida religiosa en manos del sacerdocio, toda la autoridad del sacerdocio en los obispos, y todo el poder de los obispos en el Papa. De aquí el nombre de *neo-católicos*, que suele darse a los partidos de esta gradual anulación del elemento laical en la Iglesia y de esta abdicación del clero en el Jefe de la cristiandad; de aquí, por el contrario, el de *católicos viejos*, que adoptan los defensores de lo que estiman verdadera tradición y régimen puro y propio de la comunión a que pertenecen.

Este movimiento venía haciéndose notar desde el Tridentino, donde, por cierto, los prelados espa-

ñoles no se mostraban tan solícitos y obsequiosos cual hoy ante las pretensiones del Pontificado; pero se hizo, sobre todo, evidente, desde las revoluciones del siglo xviii, manteniéndose, sin embargo, ambas tendencias contrarias dentro de la unidad exterior de la Iglesia: la ultramontana, preponderante, y su antagonista, mal mirada por los altos poderes eclesiásticos, aunque acariciada a veces en los momentos de peligro; sirva de ejemplo Pío IX en sus primeros años de reinado.

Pero la división no podía menos de estallar, y ha estallado con efecto. Los católicos viejos son los hijos legítimos (rechazados por sus tímidos primogénitos) de aquellos católicos liberales que en Bélgica y en Francia se esforzaban por evitar el divorcio, de día en día más profundo, entre el espíritu contemporáneo y el que en la Corte de Roma y en el alto clero por lo común prevalecía.

Coincide este movimiento con otro análogo que, en el seno del protestantismo, ha venido operándose en los últimos tiempos bajo la influencia, sobre todo, de la Filosofía novísima y de los estudios lingüísticos e históricos. Los progresos de la Metafísica y de la Filosofía de la historia, el estudio de las religiones comparadas, la exégesis bíblica, han producido la división del protestantismo (sobre las divergencias de sus infinitas confesiones) en ortodoxo y heterodoxo, el último de los cuales, merced a una serie lógica, ha concluído por negar todo principio sobrenatural.

Estas direcciones parciales, combinadas con otras, provinientes, ora de las ciencias de la Na-

turaleza (Moleschott, Büchner, Vogt), ora de las sociales y jurídicas (Comte, Proudhon, Buckle), han engendrado su natural resultante. Veámoslo.

El espíritu de la sociedad contemporánea, en punto a Religión, se halla profundamente dividido en tres grandes tendencias: la *dogmática* o autoritaria, la *racionalista* y la *atea*.

La tendencia autoritaria, partiendo de que la Religión es una obra sobrenatural, cuyos dogmas, sólo en parte accesibles a la humana inteligencia, han sido revelados por Dios, y de cuya verdad dan testimonio milagros inexplicables para la ciencia y reverentemente aceptados por la fe, declara que, no al hombre en general, sino al sacerdote, mediador entre éste y Dios, toca el sagrado depósito de las creencias; que únicamente a las autoridades religiosas es lícito declarar, interpretar, modificar y hasta destruir; sin que los fieles hayan de ejercer otra función que la de dóciles creyentes, cuyo asenso se plega a todas las decisiones de sus dogmatizantes.

La tendencia racionalista, cuyo lema es *Religión natural*, dice proceder de la actual insuficiencia de todas cuantas Religiones positivas, hasta hoy, han aparecido en la historia; reconoce la necesidad de un vínculo real entre Dios y el hombre, declarándolo puramente natural y racional, y rechazando todo elemento dogmático, todo misterio, toda revelación y todo milagro. La existencia y providencia de Dios y la inmortalidad del alma son quizá los únicos principios comunes a toda esta dirección, que en Francia y en América reviste un ca-

rácter esencialmente sentimental y moral, e intelectual por excelencia en Alemania, donde Dios es tan sólo el *Sér absoluto*, no el *Dios vivo*, y la Religión se absorbe casi por completo en la Metafísica.

La negación conjunta de todos estos principios constituye el ateísmo, que, dígase lo que se quiera, en sana lógica, no puede provenir sino del materialismo.

Es el ateísmo el *menos confesado* exterior y públicamente (ateísmo teórico), y, sin disputa, el *más profesado* y seguido en la intimidad del espíritu contemporáneo y en su conducta diaria (ateísmo práctico). No es lícito clasificar en otro grupo a la inmensa mayoría de los hombres de hoy, que absortos en los negocios particulares de la vida, tienen su pensamiento perpetuamente alejado de Dios y de las cosas divinas, por más protestas que a cada instante les arranquen las manifestaciones anti-religiosas. Viven éstos sin Religión alguna, aunque en los más de los casos la rutina, o el bien parecer, o motivos semejantes, les lleven a ejercitarse mecánicamente en las prácticas de tal o cual culto, por lo común aquel en que han nacido o el que hallan más en boga a su alrededor: hipocresía a veces cándida (si así puede decirse), a veces profundamente escéptica y volteriana, y que suele perpetuarse con temeridad sacrílega hasta la misma hora solemne de la muerte.

II

En tal orden de cosas, ¿qué porvenir aguarda a la dirección iniciada por los católicos-liberales y resueltamente llevada a sus naturales consecuencias por los viejos católicos?

Comenzaron éstos por afirmar que no venían a destruir, sino a mantener el sagrado y tradicional depósito de las verdaderas y primitivas creencias de la Iglesia a que pertenecían. Pero una aspiración semejante llevaba consigo la necesidad ineludible de investigar cuáles eran estas creencias, empresa erizada de dificultades, ya que el dogma de toda Religión positiva aparece primero oscuramente formulado, y se desenvuelve después, según los progresos de la Teología, llegando en este desarrollo a doctrinas sumamente diversas a veces de las que en su punto de partida encerraba, y que, lejos de ser consecuencia rigurosa de aquel primordial germen, expresan desviaciones y superfetaciones debidas a causas históricas de muy varia naturaleza.

De aquí se han visto lógicamente obligados los católicos viejos a ir examinando y desterrando de su credo gran número de las afirmaciones hechas por la Iglesia: movimiento de exclusión que sigue indeclinable su curso y cuyo término es muy difícil prever. En el momento actual, coincide con muchos de los principios profesados por las comuniones protestantes, las cuales procuran, generosa o interesadamente, detener la nueva evolución en el

límite a que hoy ha llegado, concertándose con ella, no sobre una base común más amplia y racional, sino sobre sus dogmas particulares: concierto que reduciría a los católicos viejos al papel de una confesión más entre las infinitas engendradas por la Reforma. Pero ¿podrán conseguir su intento los autorizados varones que en nombre de ésta felicitan a los disidentes de Roma? Tan aventurado sería responder afirmativa como negativamente. Quizá los católicos viejos, alarmados por el estado del mundo, y sin ánimo de romper con el carácter sobrenatural y revelado del Cristianismo, se detengan y vengan a formar una más, entre tantas comuniones cristianas. Quizá, al ver que la cuestión religiosa ha entrado en una nueva faz en las naciones civilizadas, en la cual ya no se trata, para los espíritus sinceramente piadosos, de decidir entre Catolicismo y Protestantismo, sino entre Religión natural y Religión revelada, tomen partido por la primera, a semejanza de lo que en el seno de la Iglesia reformada ha acontecido con Channing, Parker, Nicolás, Reville, Coquerel, y tantos otros, y renuncien, ora a los dogmas positivos, ora a las prácticas exteriores del culto, ora a entrambas cosas juntamente.

De todos modos, no cabe negar que la escisión producida entre Roma y los católicos viejos es un nuevo elemento traído a la solución de tan gravísimo problema. Que esta solución haya de venir de parte de los que aspiran a mantener intacto el dogma literal de las diferentes confesiones cristianas y la organización eclesiástica de éstas; o de los que,

abdicando toda su vida religiosa en las autoridades de su comunión, están dispuestos a seguirlas en todo ciegamente; o de los que, bajo el nombre de Religión natural, rechazan todo principio de la razón científica y declaran no obedecer a otra guía que al sentimiento y a las creencias individuales, cuyo examen sólo sirve, en su opinión, para dividir a los hombres y para apartarlos de la piedad espontánea y sencilla; o de los que, por el contrario, rechazan todo vínculo social religioso y todo culto externo, afirmando (viva antítesis del *ancilla theologiæ*) que el reconocimiento de Dios y de sus propiedades absolutas es la sola Religión digna de la Humanidad, séanos lícito ponerlo quizá en duda. Que proceda mediante una transformación gradual del sentido, doctrina, prácticas, organización de las comuniones cristianas, tal vez es menos imposible; y en este caso, la obra de los católicos viejos puede adquirir inmensa trascendencia.

¡Ay de los pueblos cuyo espíritu no se interesa por estas graves cuestiones!

Junio, 24 de 1876.



203677

LS.

Author Giner de los Rios, Francisco

G4926est

Title [Obras completas:-- Vol.6.--]Estudios filosoficos y religiosos.

DATE.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

