

La Filosofía de los Tiempos Modernos

Dividimos la Filosofía de los tiempos modernos (véase t. I, pág. 275) en seis períodos o sin incluir el período de transición, en cinco:

- I. La época de los grandes sistemas (s. XVII).
- II. La época del iluminismo (siglo XVIII).
- III. La nueva fundamentación de la Filosofía por Kant.
- IV. Los sistemas postkantianos desde Fichte a Schopenhauer.
- V. La Filosofía del presente.

Para la bibliografía general de los tiempos modernos véase tomo I, pág. 275-276.

Primer período

La época de los grandes sistemas

(Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz)

A la época de las ideas nuevas y de la fundamentación de la ciencia moderna de la naturaleza, sigue el tiempo de la sistematización filosófica. Comienza ahora en oposición a la diversidad de corrientes de la época de transición, la concentración filosófica, correspondiendo a la concentración científica del mismo tiempo y habiendo aparecido en los representantes de la nueva ciencia de la naturaleza el trabajo metódico y consciente en lugar de la tempestuosa agitación de los del Renacimiento, se busca ahora con la confianza de la razón despertada en esta época, un punto central filosófico, un principio supremo en el cual se pueda descansar y que al mismo tiempo sea capaz de traer a un enlace sistemático todos los nuevos conceptos. Con éstos comienza propiamente la filosofía moderna en sentido estricto. Su fundador es el francés Descartes.

CAPITULO PRIMERO

Descartes (1596-1659)

§ 1. Vida y escritos de Descartes

Kuno Fischer. Descartes Leben Werke u. Lehre (Vida Obra y Doctrina de Descartes) 4 ed. 1897. (Historia de la filosofía moderna. t. I). A. Hoffmann René Descartes. (Klass philos. XVIII) 1905. H. Jungmann, R. Descartes, Eine Einführung in seine Werke (Una introducción a sus obras), 1907. La vie de Descartes, en el tom XII de la edición de la Academia de París.

a) *Vida.* Es también muy importante para el desarrollo filosófico de Descartes su vida, cuyos rasgos principales ha narrado el mismo en su Discurso del método y que ha sido descrita después

por sus compatriotas (ya en 1691, por Baillet, nada menos que en tres Elogios) y en alemán, del modo más atractivo por Kuno Fisher (véase la obra citada antes).

Renato Descartes nació en 1596. Descendía de una familia noble de la Turena. En su cuerpo tierno y lánguido vivía un espíritu potente. Ya en la famosa escuela de los Jesuitas, en la Fleche, donde recibió su educación escolar de 1604-1612, brilló por sus talentos. Pero la filosofía que allí se le enseñó le pareció únicamente un medio de hablar con verosimilitud de todas las cosas y de hacerse admirar de los menos sabios (*Discurso del método*). Sólo por el método riguroso de la matemática se sintió atraído y satisfecho su espíritu, que ansiaba la seguridad del saber. Después se lanzó durante un corto período (1612-1613) saciado de la muerta y libresca erudición, al torbellino de la vida social de París, sin embargo, volvió a sus estudios y vivió de 1614-1616 en París, aunque retirado por completo, para ser arrebatado de nuevo en la agitación de la vida. En 1617, sirvió bajo Till en el ejército holandés y más tarde en el bavaró. Lucha en 1620 en Praga contra el rey de Suecia, cuya hija Isabel, más tarde, es su discípula. Abandona entonces el servicio militar y hace viajes durante varios años a través de una gran parte de Europa. Va de peregrinación a la virgen de Loreto en 1624 a quien lo había ofrecido cinco años antes si le resolvía una duda y vivió otra vez en París de 1625-1628, en donde no le agradaba estar (lo que es una excepción entre los franceses importantes). Desde entonces se dedica completamente a la ciencia. Los veinte años siguientes, 1629—49, los pasa — excepto algunos viajes a Francia, Inglaterra y Dinamarca — en Holanda, país que entonces únicamente ofrecía, aunque en limitada cantidad, libertad para el pensamiento y la religión. Desde allí publicó en 1637 — 44, sus obras más importantes. (Véase más adelante). Conforme a su sentencia favorita: *Bene vixit qui bene latuit*, residió en trece sitios distintos sucesivamente, manteniendo con sabios amigos, una correspondencia extensa que especialmente fué hecha a través del sabio Marsene (I § 10). A pesar de todo su cuidado sufrió los ataques de los ortodoxos católicos y los protestantes; (su doctrina fué prohibida, por ejemplo, en Utrecht, por atea). Pero encontró en cambio una gran compensación de tales persecuciones en la gran expansión de su filosofía. En 1649, marchó atraído por los ruegos de la sabia reina Cristina de Suecia, a Stokolmo, pero no pudo soportar el clima crudo y la distinta clase de vida («en el país de los osos, el hielo y de las rocas») y murió el 11 de febrero de 1659.

b) *Escritos*. El 10 de noviembre de 1619, mientras estaba

invernando con el ejército en Neuburg, en el Danubio, experimentó el joven Descartes, el nacimiento en sí de un nuevo concepto fundamental del método: de que sólo se debe aceptar lo que es pensado «clara y distintamente»; que debe volverse a lo simple y debe empezarse de nuevo desde un principio. La realización de su método analítico en la matemática, la filosofía y la ciencia de la naturaleza le ocupó durante su vida, sobre todo, desde que se fué a Holanda. Sin embargo, no publicó al principio los resultados de su investigación, porque amaba sobre todas las cosas el reposo y debía temer como católico la Inquisición, que había probado entonces su poder en Galileo. Cuando hizo su edición, llevó a cabo esto, con toda reverencia para la Santa Iglesia; echó como dice su primer biógrafo Baillet, arena sobre los ojos de la Inquisición. Sólo en 1637 publicó cediendo a las instancias de sus amigos (anónimamente) sus ensayos filosóficos en Leyden, (*Essaies philosophiques*) conteniendo: 1.º El Discurso del método (*Discourse de la Methode*), la fundamentación lógica; después las aplicaciones de ésta: 2.º la Dioptrica; 3.º la Metereología, y 4.º la fundamentación de la geometría analítica (en 1644 aparecieron con su nombre en latín bajo el título de *Specimina philosophica*). Dió una exposición total de su filosofía—dedicada a la ortodoxa Sorbona, — en *Meditationes de prima philosophia* (1641), y en 1644, en los *Principia philosophiae*. A las primeras iban unidas las objeciones hechas por carta (Objectiones) de sus enemigos filosóficos, entre ellos Gassendi y Hobbes, y las respuestas a éstos (Responiones) como suplemento. El último escrito publicado por el mismo Descartes (1649), fué el tratado sobre los movimientos del ánimo (*Traité des passions de l'áme*) escrito para su sabia amiga la princesa Isabel, que pertenecía a la casa de Pfalz, tan amiga de la filosofía (1). Bastante tiempo después de su muerte (1677), se publicó el tratado *El mundo* (*Le monde*), donde enseñaba la teoría de Copérnico, que no había dado a la publicidad, amedrentado ante la suerte de Galileo.

Más tarde, (en 1701), se publicaron las importantes *Regulae ad directionem ingenii*, así como la *Inquistio veritatis per lumen naturale*. Mucho que había quedado sin imprimir fué publicado por Foucher de Careil en 1859 y en 1868.

Los escritos y las numerosas cartas, (casi 600) de Descartes, se han editado desde su primera aparición, con frecuencia en ediciones aisladas y más tarde completas en francés y en latín. La

(1) Su hermano Carlos Luis quiso llevar a Spinoza a Heidelberg, y su hermana Sofía fué la amiga de Leibniz.

última edición completa francesa es la de V. Coussin, 1824-26, la nueva y excelente, de la Academia de París, de Adam y Tannery, (12 tomos en cuarto, 1897-1911). A Buchenau ha hecho una edición que responde a las exigencias modernas de todas las obras importantes en traducción alemana en la *Phil. Bibl.*, y ha editado en latín las *Meditationes* y las *Regulae*, según la edición original de 1710. A su edición de las *Meditationes* (PH. B. 27), ha dado un detallado comentario.

Véase en *Ueberweg* la bastante numerosa literatura acerca de Descartes. Algunas obras particularmente importantes se mencionarán más adelante. A su memoria ha dedicado en el tercer centenario de su nacimiento la *Revue de Metaphisique et de Morale*, un número especial con trabajos importantes. (T. IV, Julio 1896).

Separamos en nuestra exposición los fundamentos lógicos que especialmente se contienen en las *Regulae* y el *Discurso de Método*, del sistema metafísico que está contenido principalmente en las meditaciones y los Principios.

§ 2.—Fundamento de la teoría del conocimiento

Natorp, Descartes Erkenntnistheorie (Teoría del conocimiento de Descartes), Marburgo 1882. El mismo, Die Entwicklung Descartes von den Regeln bis zu den Meditationen (La evolución de Descartes desde las Reglas hasta las Meditaciones) 1896. (Archivo F. Gesh. d. Philos. X, 10-28). E. Cassirer, Descartes Kritik der mathemat. und naturwissenschaftl. Erkenntnis. (Crítica de Descartes del conocimiento físico matemático). Diss. Marburgo 1899; del mismo. El problema del conocimiento, t. I, pág. 375, sig. Chamberlain, Kant 1905, 3 conferencia.

1. El punto de partida de la filosofía de Descartes se halla expresado del modo más claro en las *Regulae ad directionem ingenii*. Es cierto que este escrito de su juventud es sólo un paso para sus teorías metafísicas posteriores a saber: aquel estadio en que se encontraba hacia el final de sus veinte años (1628-29) pero el método característico de su filosofía que según su propio testimonio (véase pág. 9), en aquella época ya estaba definido, se halla en lo fundamental ya contenido en las Reglas y hasta en una forma más pura que en su *Metafísica* posterior.

Nunca y en ninguna parte, hasta entonces, en la filosofía de los pueblos cristianos se había buscado un punto de partida del conocimiento, firme y libre de toda autoridad. Una vez en su vida, dice Descartes en la regla VIII, debe todo el que desee conocer la verdad proponerse la cuestión: que es la verdad, que es el conocimiento

humano y cuales son sus límites. La solución es posible porque nosotros tan sólo necesitamos para ello, determinar los límites de algo que hallamos en nosotros. Si se quiere investigar la verdad se debe primeramente examinar el intelecto. El universo de las cosas se halla contenido en el universo del espíritu. Las ciencias consisten totalmente en el conocimiento del espíritu, éste permanece idéntico a pesar de la diversidad de sus objetos. Lo mismo sucede con el conocimiento universal humano, (*Universalis sapientia*) que con el sol que siendo único ilumina todos los objetos y no toma la luz de estos. Dónde está esta facultad de unidad y por lo tanto iluminadora del conocimiento? Tan sólo en el método según el cual coloca las cosas en ciertos órdenes «tal como son comprendidas por el intelecto», ascendiendo de las más complicadas á las más simples y por lo tanto enlazandolas de un modo continuo y conceptual.

Son el modelo de un conocimiento de este tipo la Geometría y la Aritmética. Estas son las más seguras y evidentes de todas las ciencias, «tienen un objeto tal como lo buscamos», que por su simplicidad y claridad es evidente, puesto que toda verdad es clara y simple. Las matemáticas nos muestran el único camino verdadero para la investigación de la verdad. Todo «el artificio» consiste en suponer, como sucede en la geometría analítica, lo desconocido como conocido, y de este deducir, lo que está en cuestión, aun lo conocido, como si fuese desconocido», en una serie rigurosamente metódica. Lo que importa es, pues, no la experiencia frecuentemente engañosa, sino el método de la deducción. Ciertamente que la inducción, ya por la división total de un concepto en sus especies, es indispensable, pero no conduce solamente a la deducción sino que la supone. El verdadero conocimiento tiene que confirmarse en la experiencia, pero reposa en el enlace necesario de conceptos. Fuente de éstos es la pura inteligencia (*mens pura*) que surge sólo «de la luz de la razón». Se llama también «intuición espiritual» (*Intuitus mentis*), pues las primeras verdades las intuimos con inmediata evidencia, que comprende el objeto «en uno y mismo acto». Modelo son también aquí las matemáticas. Partiendo de estos primeros elementos la deducción produce una cadena no interrumpida de conocimientos. «Para quien ve en conjunto la cadena de las ciencias — así escribe en su diario ya a los veintitres años — es tan fácil dominarlas en conjunto en el espíritu, como retener la serie de los números.» Esta *sapientia universalis* es fundamento de todo saber: las matemáticas de todo conocimiento de medida y orden, como la astronomía, la música, la mecánica y la óptica y las diferentes ciencias cuanti-

tativas de todo conocimiento de lo cualitativo. El criterio crítico teórico es el que lleva a nuestro filósofo a una concepción mecánica de todos los hechos de la naturaleza («en mí sucede todo en la naturaleza de un modo matemático»), lo que le separa fundamentalmente de los escolásticos y del método experimental de Bacon. Su lógica es una lógica del conocer e investigar no una clasificación de las cosas.

2. Los mismos pensamientos relativos a la teoría del conocimiento, aparecen en las obras posteriores de Descartes: en el *Discurso del Método*, en las *Meditaciones*, en los *Principios*, en la *Recherche*, y en sus escritos físico matemáticos. También aquí se dice repetidamente: una vez en la vida debemos arrojar lejos de nosotros todas las opiniones que nos han sido transmitidas y erigir sobre nuevos fundamentos un sistema nuevo de nuestro saber. La razón desea una certidumbre absoluta, y la ciencia significa conocimiento seguro y evidente de *omnibus dubitandum, est.*; hasta aquí nada hubo en la filosofía libre de duda. Los sentidos nos engañan frecuentemente — piénsese solamente en los sueños — y hasta en la certidumbre del conocimiento matemático pudiera habernos engañado un demonio omnipotente, al menos en lo que concierne a la coincidencia del mismo con los objetos fuera de nosotros. Pero Descartes no quiere ser un escéptico. Duda tan sólo para llegar a la certidumbre. Quiere mostrar que esta certidumbre se halla no en los sentidos sino en el mero entendimiento, en tanto que posee representaciones evidentes. Su famosa frase *Cogito ergo sum* (*Je pense donc je suis*), es para él solamente el punto metódico de partida. Permanece cierto en toda duda que yo pienso que yo soy una cosa pensante (*une chose qui pense*). Esto no lo sé yo por un artificioso silogismo, sino por «experiencia» inmediata, por una «intuición del espíritu», por la «luz natural» de mi razón, por una «representación clara y distinta» (*perception claire et distincte*).

En este *lúmen naturale*, que suena tan escolástico, pero que sólo está entendido por él en un sentido crítico, y en la expresión más frecuentemente empleada de representación clara y distinta, debemos ver el criterio característico de la filosofía de Descartes. Todas las cosas son representaciones. Pero solamente lo que es reconocido como «claro y distinto» (*clair et distinct*), puede considerarse como verdadero. Y sólo lo que es verdadero existe, sólo la representación clara y distinta produce un conocimiento verdadero y por consiguiente ser verdadero. Clara llama Descartes a una representación presente y manifiesta al espíritu, distinta a una representación que se distingue de los otros conocimientos

de un modo exacto. Ciertamente que no llegamos muy lejos con esta definición dada en los Principios I, 45 y veremos en los próximos párrafos como el filósofo se ha dirigido desde aquí a la metafísica en época más tardía. Tiene importancia por los ejemplos matemáticos y físicos que da para ella, y por su referencia al método matemático aplicado a la metafísica, que se considera como el modelo típico del conocimiento claro y distinto.

3. Con el *Discours de la methode* aparecieron la Geometría, la Meteorología y la Optica, aplicación de sus principios críticos a los dominios de las matemáticas y la física por él cultivados con celosa investigación.

a) La aritmética y la geometría son ejemplos para la ciencia fundamental del conocimiento. El método fundamental de ambas, el enlace de magnitudes, es el método de todo pensamiento científico, «la fuente de todas las verdades». Supuesto de toda magnitud es el concepto de dimensión en el amplio sentido de homogeneidad que nos conduce finalmente a la unidad como «naturaleza común» de todo lo comparable. Lo simple es siempre la condición productora de lo compuesto, como el punto lo es de la línea. El concepto de la medida expresa el enlace del pensar puro con la intuición sensible. Las figuras matemáticas (figuras y números) *son*, aunque no existan «fuera de nosotros», como Descartes dice, con penetración, contra Hobbes y Gassendi. Pensar de otro modo sería «cerrar la boca a la razón», «pero mi física no aspira a nada con más entusiasmo que a llegar a la mayor aproximación posible de la matemática pura». La idea del triángulo debe ya de existir de antemano cuando reconocemos un dato sensible como triángulo. El valor objetivo de las matemáticas no depende de su realidad natural.

b) Por otra parte hallan las matemáticas sólo su realización en el conocimiento de la naturaleza. El objeto de la naturaleza, el cuerpo, se determina por sus notas matemáticas (Princ. II, 4 sig.) a saber sólo por su extensión en longitud, ancho y profundidad. El factor de la sensación es excluido y con él las cualidades sensibles de la dureza, el color, el peso, etc. Los corpúsculos ya no perceptibles con los sentidos, a los que Descartes reduce su materia, son lo mismo que los átomos de Democrito, conceptos puramente geométricos. Pero el problema de la realidad (determinación particular de los cuerpos en el espacio) no se puede resolver sólo con los medios de las matemáticas. Se añade el concepto del movimiento considerado como el cambio de lugar, que ciertamente ya aparecía preparado por la lógica (categoría del cambio) y la geometría (lugar). Todo cambio en la naturaleza es sólo movimiento, cambio de

la distribución espacial interiormente de aquel *Quantum* constante que llamamos universo; la ley fundamental de la conservación de las magnitudes de movimiento es válida para todos los mundos «posibles» que «Dios haya podido producir». En los mismos se explican por consiguiente, todos los fenómenos de la naturaleza completamente mecánicamente por el choque y la presión que se han de entender no de un modo sensible sino de una manera puramente conceptual como ecuación de las magnitudes de movimiento de lugares vecinos en el espacio. El influjo recíproco entre las llamadas cosas es explicado, según esto, no por medio de la sensación sino construído en una intuición geométrica pura. Así es el aparente materialismo de Descartes, en realidad, idealismo científico.

4. Descartes tuvo el mérito de haber ensayado por primera vez no solamente una mecánica del cielo sino también de la tierra y no únicamente una de la naturaleza inorgánica sino también de la naturaleza orgánica, hasta en los límites mismos de las funciones de la conciencia. No tan sólo la astronomía sino también la fisiología debe, según él, ser una ciencia mecánica en la que no cabe un «alma». Descartes fué uno de los primeros que se declararon partidarios de la teoría de Harvey (I. p. 325) y que la aplicaron a la fisiología de los nervios; ya da una descripción de los movimientos reflejos. Con los hombres del Renacimiento comparte la opinión de que todos los fenómenos de la naturaleza deben ser reducidos a los principios más simples y claros, con los fundadores de la ciencia natural la concepción cuantitativa de la naturaleza. Es cierto que frente a la Iglesia él designa su teoría mecánica de la evolución como un tipo posible de evolución y que está al fin de la serie el principio de la inmutabilidad de Dios, pero este Dios es para él un *Deus ex machina*, un recurso. De hecho, son las leyes de la naturaleza idénticas a las de la mecánica como él dice expresamente (Discours V. 14) En una época en la que — era el 4 de Septiembre de 1624 — la propagación de la teoría corpuscular estaba prohibida por el Parlamento de París bajo pena de muerte, debió Descartes, si quería conservar la posibilidad de su influjo filosófico, velar la verdad. Pero a pesar de las expresiones teológicas que le parece conveniente añadir a sus teorías, es en el fondo absolutamente moderno tanto en la concepción como en el lenguaje. En el año 1640, con motivo de una disputa literaria con los jesuitas, ruega en una carta a su amigo Mersenne le recomiende un compendio escolástico pues desde hacía veinte años no había leído ningún escolástico; Sin embargo, no poseía el valor de ánimo del reformador.

Estímese tan alto como se quiera la afirmación de la autoconciencia como única fuente de toda realidad, no es en esta renova-

ción de la idea agustiniana donde está el verdadero mérito de Descartes sino en haber profundizado con ayuda de su crítica del conocimiento en los principios y métodos de la ciencia físico-matemática. El que en la cadena de su pensamiento se haya equivocado y por hipótesis precipitadas pero explicables por el estado de la ciencia entonces, se haya atraído justas críticas no disminuye lo más mínimo la claridad de principio relativo a la teoría del conocimiento. Más de lamentar es que él mismo posteriormente, en el curso de la investigación, lo ocultó con elementos metafísicos.

§ 3. Metafísica de Descartes

Véase además de *Erkenntnisproblem de Cassirer, I pág. 498-433, en particular Tannery, Descartes physicien, en el ya citado cuaderno en memoria suya (1896).*

1. *Ocultación del principio fundamental de la teoría del conocimiento.* Descartes pagó caro el haber excluido, confiando orgulosamente en la pura espiritualidad del intelecto, la imaginación de la fundamentación de la ciencia, como fuente impura y sospechosa del conocimiento.

Su concepto de *Cuerpo* basado en la mera extensión es excesivamente matemático. Le falta el instrumento lógico de las magnitudes intensivas, a las cuales ya había Galileo llegado y con esto también el concepto de la continuidad, de la iniformidad de la conservación de la fuerza así como la estimación moderna del concepto de tiempo (véase Cassirer, disertación citada). Ahora se expresa la introducción clandestina de la despreciada imaginación. Determinándose la realidad solamente por la figura espacial se convierte el espacio en «cosa» que no necesita ninguna otra cosa para su existencia como dice la definición de substancia en los *Principios* I, 15, y del mismo modo el movimiento de un productor que es, en una propiedad de las cosas y el reposo de un mero concepto de relación en una situación absoluta de un todo rígido.

Así se transforma el ser, que significa tanto como «ser verdadero», en una existencia que ya no sólo por el idealismo platónico sino por el de Descartes mismo estaba superada. El pensamiento se materializa. El «Cogito ergo sum» en un comienzo entendido de una manera puramente crítica y lógica se convierte en una afirmación dogmática haciéndose la autoconciencia (Yo) cosa (*chose qui pense*) y el criterio substancia. En lugar del pensamiento puro aparece la cosa que no sólo piensa sino que también juzga, quiere y siente al que se le da finalmente (Med. VI) el nombre de alma.

Con esto se enlaza un descenso desde la concepción rigurosa-

mente científica que había empleado con acierto el ejemplo del sol astronómico y la falsa apariencia del sol y el del pedazo de cera que apesar de todos sus cambios de color figura magnitud, etc., queda siempre siendo un algo extenso, maleable o movable, hasta el recurrir al testimonio de la sana razón humana, de la experiencia de los no filósofos. Aparece un mundo de lo real existente antes de todo conocimiento e independiente de la conciencia. Contra la concepción matemática por él fundada, se introducen ahora las realidades físicas y los sucesos particulares, los hechos de la realidad externa cuya existencia real y verdadera nos garantiza la experiencia sensible. Esta supone como es conocido, objetos externos corporales de los cuales recibe las impresiones, como la cera la forma de un sello. Así se convierte el sol iluminador del conocimiento universal del que hablamos, (pág. 8) en un mero espejo de las cosas externas y la antes indicada unidad de la experiencia se destruye con la dualidad de sujeto y objeto, Yo y naturaleza externa, pensamiento puro e intuición sensible. A la última (imaginación) se asigna todo el dominio de lo material y por consiguiente de la realidad natural y a la primera (intelecto) solamente la experiencia interna y los problemas metafísicos esto es ante todo la doctrina de Dios y del alma. En las meditaciones debe, según su título expresamente, probarse la existencia de Dios y la distinción del alma del cuerpo.

2. *Doctrina de Dios.* En las primeras meditaciones, consecuentemente, se dudaba de la existencia de Dios; también ésta debe probarse. Pero la tercera emprende — por primera vez después de San Anselmo — (t. I pág. 234) — una prueba de la existencia de Dios. El hecho de que yo soy un ser altamente imperfecto y dependiente me lleva necesariamente a la idea de un ser perfectísimo y del todo independiente: de aquí se sigue, según la ley de la causalidad, la existencia de éste. Pues yo ser imperfecto no podría comprender la idea de Dios si el mismo no la hubiese colocado en mí. La idea de Dios tiene más alta «objetiva» realidad esto es, un superior contenido existencial (*entitas*), que todas las restantes, porque representa una substancia infinita y las otras una finita. Una objetiva realidad tal, exige también una realidad actual o formal, es decir: la realidad de la cosa representada. A esto se añade la antigua prueba ontológica que concluye del mero concepto de un *ens perfectissimum* la existencia de éste. Como yo llego a la representación de este ser no es asunto investigado por Descartes, le basta que aquella exista.

Puesto que Dios no puede engañarme no puede concederme la acultad de distinguir lo verdadero de lo falso para otros fines más

que para emplearla. De este modo se deriva ahora (Med. IV) el criterio del conocimiento claro y distinto de la veracidad de Dios. Dado que Dios es el creador de todas las cosas (de toutes choses) debe serlo también de las verdades eternas que también son alguna cosa. Y puesto que yo soy substancia, debe también el autor de mi existencia ser substancia y en verdad la substancia verdadera y infinita. «Yo sólo he hablado de lo infinito para somerterme a él no para determinar lo que él sea».

Descartes no pone a Dios en relación con problemas religioso-morales sino sólo con la naturaleza. «Yo no entiendo ahora por naturaleza otra cosa más que Dios o mejor el orden producido por Dios en las cosas creadas» (Med. VI) lo que conduce de nuevo a la concepción científica de la naturaleza, (véase § 2). En general aparece también en estas discusiones teológico-metafísicas el pensamiento fundamental crítico de modo que el recurrir a la veracidad de Dios, al menos en las *Meditaciones*, puede considerarse como una fortificación del criterio. «Dios puede todo lo que yo reconozco como claro y distinto». El verdadero fundamento para nuestra certeza de la existencia de Dios son las ideas verdaderas que han nacido con nosotros y de las cuales es la más importante la de Dios. (En verdad un círculo vicioso porque Dios es el autor de las ideas).

La desviación del camino lógico-crítico está aquí ocasionada por el deseo de dar una garantía más fuerte que la que ofrece el pensar puro, al ser real, a la existencia de las cosas. La consecuencia de ello es que aquel o la razón (*raison*) adquiere un sentido oscilante, indeterminado, significando tan pronto la deducción rigurosamente matemática, como la deducción metafísica partiendo de la autoconciencia y de los conceptos innatos o la teológica que tiene como base la idea de Dios. Por esto las *Meditaciones* consideran como ciencias indudables no sólo la Aritmética y la Geometría sino también «las otras ciencias de este tipo».

3. *El alma y su relación con el cuerpo.* Aunque considerado rigurosamente sólo hay un ser que para su existencia no necesita de ningún otro, a saber Dios, adquiere en el pensamiento de Descartes el término substancia otra significación. Entre todas las cosas producidas hay de nuevo sólo dos cosas que para su existencia sólo necesitan de Dios: 1. El espíritu (el alma) o la substancia que piensa y 2. El cuerpo o la substancia extensa. Ambas se hallan unidas en el hombre de un modo fortuito; en sí nada de común tienen y no se necesitan la una a la otra. Modificaciones de la primera son: sentir, querer, juzgar, apetecer; de la segunda: posición, figura, movimiento. El espíritu es inmaterial, absolutamente unitario, indivisible; el cuerpo material y sólo en cierto modo divisible. Así

surge un acentuado dualismo entre cuerpo y espíritu, por esto materialistas y espiritualistas se han apoyado en Descartes. Un cierto papel mediador lo desempeñan los espíritus animales (*esprits animaux*) es decir, las más finas y movibles entre las partículas de la sangre que penetran en el cerebro y después, desde allí ponen en movimiento los nervios y músculos, del resto del cuerpo. Es más, el filósofo que en su teoría del conocimiento hacía de la autoconciencia la medida y fuente de toda verdad, materializa ahora la conciencia en su psicología totalmente fisiológica y supone un asiento del alma situado capitalmente en la glándula pineal porque ésta en oposición con las restantes partes del cerebro, es impar. Los espíritus chocan contra la glándula pineal y excitan así el alma que responde a su vez a este choque! Por lo demás sólo el hombre posee un alma. Los animales son puras máquinas, sus sensaciones meros movimientos reflejos.

Mencionaremos ahora lo más importante de la psicología empírica de Descartes que contiene muchas divisiones y fecundos pensamientos. Esta relación con la teoría del conocimiento (y se halla por lo tanto en las *Meditaciones*) la división de las representaciones (*ideas*) en: 1. Innatas, aunque hemos de desarrollarlas, como por ejemplo, del pensar, de la verdad y de la cosa; 2. Provenientes del exterior, las percepciones sensibles; 3. Las creadas por nosotros mismos como las representaciones fantásticas de un caballo alado, de las sirenas, etc. Sólo el alma es únicamente activa en el pensamiento puro; la imaginación por el contrario se sirve de imágenes sensibles y corporales. Además de las ideas produce el alma juicios que surgen de las sensaciones, afectos y fenómenos de voluntad. De aquí se deriva la posibilidad del error; este surge cuando la voluntad que es ilimitada va más allá (negando o afirmando) de lo que puede seguir la comprensión que es limitado. Puesto que del espíritu sólo pueden nacer representaciones claras y distintas, se atribuyen las pasiones como todas las representaciones oscuras o confusas a influjos corporales. Frente a ellas surgen las emociones espirituales sólo del alma; sin embargo, se hallan mientras está enlazada el alma con el cuerpo, acompañadas de placer y dolor. Todos los afectos se pueden reducir a seis formas fundamentales: admiración, amor y odio, apetito, alegría y tristeza.

4. *Reglas éticas.* Descartes no ha elaborado una ética sistemática, ya sea por miedo de más ataques por parte de los teólogos ya a consecuencia de sus intereses predominantemente teóricos. En el tercer capítulo del *Discurso del método* dice haberse propuesto las tres siguientes máximas como reglas supremas de conducta: 1. Sigue las leyes, costumbres y religión de tu patria y

en lo restante atente a las opiniones más razonables y prudentes. 2. Sé en tus acciones consecuente aun a peligro de errar. 3. Dominate a ti mismo, permanece en tí mismo y no en las cosas externas. En el mismo tono que la última regla se expresan reflexiones ocasionales que se hallan más tarde en cartas a la princesa Isabel y la reina Cristina. Recuerdan las concepciones de los estoicos más modernos (Séneca, Epicteto). Sobre todo importa saber lo que está en nuestro poder y lo que no; también esto nos lo dice el conocimiento claro y distinto. Este nos enseña a dominar con nuestra voluntad libre los afectos. La generosidad es la clave de todas las virtudes, el conocimiento de Dios y del infinito el más alto de los conocimientos, el amor espiritual (amor intellectualis) de Dios, el más noble de los sentimientos.

§ 4. Influjo del cartesianismo. El ocasionalismo (Geulinx) y Malebranche; Pascal

Boullier, Histoire de la philosophie Cartesienne, Paris, 3 ed. 1868.

1. *Influencia inmediata.* La filosofía cartesiana — el nombre latinizado de Cartesius suplantó en el lenguaje erudito del tiempo pronto al nombre originario—por sus múltiples aspectos, atrajo a muchos: por su duda metódica a los espíritus libres, por sus principios mecánicos a los hombres de la ciencia de la naturaleza, por su metafísica de Dios y el alma a los teólogos. El último aspecto que estableció un enlace con el agustinismo (I, 221) predominó. Especialmente en Francia y los Países Bajos tuvo muchos partidarios cuyos nombres se hallan en *Erdmann* (Grundriss II, 268). Desde Holanda, donde entre otros Baltasar Bekker en su *Betoverde Weereld* (1691) dedujo de la imposibilidad de un influjo psíquico la imposibilidad de toda magia y hechicería, se extendió la nueva doctrina también hacia Alemania. No sólo se introdujo en Herborn y Duisburg, donde Juan Clauberg de Solinga (1622-1665) escribió una Vieja y nueva lógica, así como una Metafísica del ser, sino también en Marburgo, Giessen, Berlín, Frankfort a O., Bremen, Halle, Altdorf, Leipzig, Tubinga y Jena. De Francia pasó también a Italia, Suiza y Inglaterra, pero en este último país fué suplantada pronto por el empirismo de Locke. Los famosos hombres de la iglesia, franceses Fenelón y Bossuet y aun más los Jansenistas y la congregación del Oratorio (véase adte. Malebranche) se muestran favorables a ella. En los jansenistas de Port-Royal se enseñó, según el libro de *Arnold, L'Art de penser* (1662), que reposa en principios cartesianos pero que en su disposición y método es aun aristotélico. Hasta en los círculos aristocráticos, aun en los círculos de

damas espirituales, halló la doctrina de Descartes entrada y su expresión en la estética racionalista de Boileau. Es cierto que prosiguió después de la muerte del filósofo la oposición de los jesuitas que la combatieron como tales, considerándola calvinista y de los calvinistas holandeses. En Roma fué incluída en el Índice en 1663 y se prohibió en París en 1671.

En pensadores más independientes sufrió la filosofía de Descartes una evolución. Este desarrollo se apoyó en los dos puntos débiles del sistema según nuestro parecer: 1. La relación de la substancia absoluta con la finita; es decir Dios y mundo. 2. La relación de las dos substancias imperfectas, espíritu y cuerpo entre sí. En este respecto fué importante la posición de dos hombres: el holandés, Geulincx y el francés Malebranche.

2. Arnold Geulincx, nació en Amberes el 1625, profesor en la universidad católica de Lovaina desde 1646, fué perseguido como cartesiano, se convirtió al protestantismo y fué profesor en Leiden donde murió de la peste el 1669. Su obra capital *Γνωσις σαυρόν* o *Ethica*, apareció en 1665, su *Metaphisica* hacia en 1695. Debemos una nueva y cuidadosa edición de sus obras a su compatriota Land (3 tomos El Haya, 1891-1893) que también ha escrito una monografía sobre él (El Haya, 1895).

Geulincx comienza como penetrante enemigo del realismo cándido y dogmático: todas nuestras representaciones son puramente subjetivas, son posiciones de nuestro espíritu; hasta las categorías de Aristóteles son meras abstracciones gramáticas. Pero él no desarrolla consecuentemente esta teoría sino que coloca el mundo del espíritu frente al del cuerpo como algo totalmente extraño. Se hacen aquí notar las nefastas consecuencias del dualismo de Descartes. En sí, deduce Geulincx del dualismo de Descartes, no puede influir ni el cuerpo al alma ni ésta al cuerpo y puesto que este influjo realmente existe, por ejemplo, en nuestros movimientos voluntarios y en nuestra precepciones involuntarias, hay que considerarlo como una maravilla y es producido por Dios que enlaza a ambos de un modo ocasional. Sin embargo, admite el ocasionalismo de Geulincx, una intervención del Omnipotente sólo en ciertos casos; en general se ha establecido por la providencia divina, para lograr una relación constante, una correspondencia de espíritu y cuerpo los cuales tienen una marcha paralela al igual de dos relojes producidos por el mismo mecánico, idénticos y marcando la misma hora. La ética que el nuevo calvinista desarrolló más que el prudente Descartes, enseña de un modo consecuente la sumisión plena a la voluntad divina. La suprema virtud es la humanidad.

3. Aun más lejos en esta dirección va Nicolás Malebranche

(1638-1715). Nacido en París el 1638, tierno y enfermizo, por esto viviendo retirado desde su juventud, entró en 1660 en la congregación del Oratorio, una reunión de hombres que intentaban conciliar la ciencia y la Iglesia y que estudiaban en lugar de Aristóteles y Santo Tomás, San Agustín y Platón. Por la lectura de Descartes partidario de éste, se dedicó Malebranche aún joven, al estudio de la filosofía matemática y fisiología. En 1674 apareció su obra fundamental *Recheche de la verité*, de la que él vió hacerse seis ediciones, en 1688 sus *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*; son interesantes también los escritos polémicos filosóficos con motivo de la discusión con Arnold. Además escribió una serie de otros trabajos los más de ellos teológicos. La edición de Julio Simón (París 1871, 4 tomos) es incompleta. La filosofía de Malebranche se halla primeramente determinada por su interés psicológico; lo más digno del hombre es la ciencia del hombre. Pero la naturaleza del alma es incomprensible para nosotros; se deja tan sólo conocer científicamente en los fenómenos corporales que se desarrollan de un modo rigurosamente paralelo a ella. El físico no tiene que buscar cosas que se hallan más allá de las percepciones. Lo verdaderamente activo no son los cuerpos sino las leyes del entendimiento puro. Verdad significa una relación real que se halla entre dos ideas. Las sensaciones no nos procuran jamás la certidumbre de la existencia de un objeto externo; esto sólo lo hacen los juicios y conceptos matemáticos. ¿De dónde nace aquella eficacia de las leyes mismas? De la uniforme y constante voluntad de Dios! La realidad se resuelve para Malebranche en una diversidad de ideas coherentes; no hay ningún ser material independiente. Por esto no se puede de un mero concepto (por ejemplo, Dios) concluir su existencia real. Pero ¿dónde se fundamenta la solidez, permanencia y necesidad de este verdadero ser, por ejemplo, del ser matemático? En El están contenidas todas las verdades, así pues todas las cosas, según su idea. La idea de una cosa (aquí se muestran los influjos platónicos, mejor neoplatónicos de su congregación) no es más que su participación en la perfección divina. Las ideas son los modelos eternos y necesarios de las cosas. Los hombres no las producen sino que todo nuestro conocimiento proviene de Dios. Del mismo modo que el espacio es el lugar de los cuerpos, es Dios el lugar de los espíritus y está en relación con cada uno de ellos. Conocer las cosas verdaderamente, quiere decir por consiguiente verlas en Dios, a la luz de las ideas divinas.

Del mismo modo que nuestro conocimiento nos viene de Dios, es nuestra voluntad sólo la atracción del amor con que Dios ama y todo apetito pues, en último término, amor de lo infinito, del bien

supremo, de la bienaventuranza que sólo se halla en Dios. En la doctrina de las pasiones que nacen del espíritu y las producidas por los espíritus animales concuerda Malebranche con Descartes; en la de la relación del alma con el cuerpo con el ocasionalismo. También para él son las causas naturales sólo causas ocasionales (*causes occasionelles*) de la acción divina; que, por ejemplo, un movimiento del aire se convierta en un sonido o en sensación luminosa, es en sí incomprensible y sólo puede concebirse como un milagro divino. Rigurosamente considerado no hay más que una causa única a saber: Dios; todos los espíritus finitos son modos de la substancia divina que rige nuestra conciencia y nuestra voluntad. El movimiento es concedido por Dios a la materia que sólo posee extensión y sólo por él transmitido de un cuerpo a otro. Sin embargo, emplea Dios, según Malebranche, siempre los medios más simples y obra según las prescripciones de la razón eterna de modo que nosotros podemos conocer la naturaleza de un modo científico. En el conocimiento debemos asentir solo aquello que no pueda negarse más que con el reproche interno de la razón; pues la razón como Dios es necesaria e inmutable.

Así se unen en Malebranche el racionalismo y el misticismo lo mismo que en Spinoza, el ateo miserable aborrecido por él, sólo que, en éste último predominaba el primero y en el sacerdote francés, el segundo. Spinoza consideraba, como Malebranche dijo, Dios en el universo; Malebranche por el contrario el universo en Dios.

4. Una forma peculiar alcanzó el desarrollo místico del cartesianismo en Blas Pascal (1623-1662) de Clermont; ya a los 16 años matemático famoso, se hizo enfermizo por forzar su precoz espíritu y llegó al hastio de toda ciencia. Lleno de espíritu ascético (llevaba un cilicio sobre su cuerpo) ingresó en los Jansenistas de Port-Royal en 1654, los representantes del último gran movimiento de reforma en la iglesia francesa que tendían a una mayor profundidad religioso-moral en el sentido de San Agustín. Sus famosas *Lettres a un provincial* (1656-57) fueron un brillante aniquilamiento de la moral probabilista de los jesuitas; los *Pensées sur la religion* que han quedado incompletos debían ser una gran apología del cristianismo. Filosóficamente más importante es el fragmento de filosofía de la naturaleza *Sobre el vacío* y el tratado *Sobre el espíritu de la geometría*. De la extensa literatura acerca de Pascal citamos el interesante trabajo de A. Koster, *Die Ethik Pascals (La ética de Pascal)* Tubinga 1907. Una ojeada de conjunto de la bibliografía la da Bornhausen, *Die Ethik Pascals (La ética de Pascal)* Giessen 1907. Véase además Strowski, *Pascal et son temps*, 1907. La mejor edición francesa de sus obras (con buenas introducciones) es la de

É. Havel; Les pensées, han aparecido en alemán en la traducción de Kerber-Rohow en Jena 1905, E. Diederichs, ed. Hay una nueva edición francesa completa de L. Brunschwig y P. Boutroux, París 1908 y siguientes.

De acuerdo con Descartes está Pascal en la lucha contra el apoyo en la autoridad, en la concepción del alma, como una substancia enteramente diferente de la máquina del cuerpo, en la creencia en la infinitud del mundo; también defendió la doctrina de Galileo acerca del movimiento de la tierra, contra los jesuitas, enérgicamente. Las decisiones papales nada pueden contra la naturaleza de las cosas. Si la tierra se mueve en torno de sí misma, no podrá impedir esto la humanidad entera. Como Descartes, piensa Pascal que mediante la aplicación de las matemáticas, al conocimiento de la naturaleza, se origina la ciencia humana, que se halla siempre en constante evolución progresiva. Y en sus primeros escritos se declara partidario del legítimo método científico que no sufre ninguna afirmación que no haya sido deducida de sus propias afirmaciones y cuyo modelo lo ofrecen la claridad y distinción de los primeros principios matemáticos. Pero no se halla en él ningún escrúpulo metafísico relativo a la seguridad de la ciencia. El pensamiento está llamado a ser juez de sí mismo. Es más, en las *Pensées* se dice: «toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento. Pensar rectamente, es el principio de la moral». Pero al mismo tiempo se verifica en ellas, el tránsito paradójico a lo ético-religioso. Toda esta ciencia, la «filosofía natural», no vale la pena de una hora de trabajo».

Pues, las pruebas filosóficas pueden en todo caso llevar sólo a un ser divino abstracto, a un Dios de la verdad, pero no a un Dios del amor al que busca el corazón humano, deseoso de amor y oprimido. La religión reposa tan sólo sobre el sentimiento, es la inmediata experiencia de Dios en los corazones. Aunque podría en este respecto considerarse a Pascal, como un precursor de Rousseau, constituye precisamente en otro, todo lo opuesto. Todo lo natural le parece impío, todos los hombres se odian por naturaleza, el fuerte es el que manda, la propiedad también es una institución civil que reposa solamente en la fuerza y toda la sociedad humana está basada en egoísmo, maldad y violencia. Es una vida llena de contradicciones. «Buscamos la verdad y hallamos en nosotros sólo incertidumbre. Buscamos la felicidad y hallamos sólo miseria y muerte». Pero de esta vida de miseria y contradicciones nos salva, no la razón natural — «¡Humíllate, razón impotente ¡Cállate, estúpida Naturaleza!» — sino sola y únicamente la gracia divina y la creencia en la revelación bíblica. Pascal, es uno de los más decididos defensores de la doctrina calvinista-jansenista de la gracia. A esta creencia debe

ser llevada la sensibilidad, si es necesario por hábito, (tomar agua bendita, ir a misa) tampoco rechaza Pascal como motivos de la misma las recompensas celestes y las penas del infierno. En cualquier inseguridad sobre nuestro destino después de la muerte, ofrece la fe en todo caso la mayor seguridad. Así descubre la honorabilidad y la consecuencia de Pascal, la oposición inconciliable entre la nueva filosofía y la iglesia que Descartes y los restantes cartesianos habían intentado salvar: las palabras de Pascal aciertan con ella: «Dios no puede ser jamás el fin de una filosofía, si no ha sido el principio de ella».

Otras consecuencias de iguales supuestos sacó el escéptico Bayle; pero preferimos tratar de él, en el comienzo de la filosofía iluminista francesa (§ 23). Antes debemos ocuparnos del segundo gran filósofo sistemático del siglo XVII, de Tomás Hobbes, sólo en los tiempos modernos apreciado debidamente.

CAPITULO II

Tomás Hobbes (1588-1679)

§ 5. 1. Vida y escritos. 2. Punto de vista fundamental, y conceptos fundamentales

El estudio de Hobbes, al menos en Alemania, ha aumentado nuevamente por los trabajos de Fernando Tonnies, que ha editado también varias obras de Hobbes, por primera vez según el manuscrito original. Da una buena exposición de conjunto: Tonnies, Hobbes Leben und Lehre. (Vida y doctrina de Hobbes). Stuttgart, 1896 2 ed. con el título H. El hombre y el pensador. Leipzig, 1912. (Clásicos de la filosofía de Fremann, II). De las exposiciones inglesas, véase Robertson, Hobbes Londres 1886; L. Stephen, (ib. 1904) de las danesas Larsen (Copenague, 1891), de las francesas, Lyon, (Paris, 1893).

1. *Vida y escritos.* La vida de Hobbes se extiende en un período de unos 91 años. Hijo de un párroco del campo, nació el 5 de Abril de 1588, precoz, estudió ya a los 15 años en la universidad de Oxford cuyo espíritu puritano y su modo de enseñar escolástico y nominalista, repugnaron al estudiante de talento, ya entonces. De 1608 a 1628 fué preceptor y acompañante de viajes, más tarde, secretario privado y amigo de casa de lord Cavendish que tenía la misma edad que él; tuvo sin embargo en este trabajo, tiempo bastante para estudios extensos. En 1628 editó una traducción de Tucídides (con tratado), por motivos político-conservadores. Desde 1631, educó el

hijo de su antiguo discípulo y permaneció hasta su muerte un amigo de la liberal familia noble; viajó con él por Francia, donde conoció el círculo de Mersenne y por Italia, donde conoció a Galileo. En estos años comenzó a planear su sistema. Como anticipación del mismo, y al mismo tiempo como defensa de la corona, amenazada, escribió en 1640 sus «Principios del derecho natural y civil. (*Elements of law natural and politic*), que sólo diez años más tarde, bajo un título diferente, fué editado, sin saberlo él (en su forma original, sólo por Tonnies en 1889). Después abandonó su patria, a causa de los disturbios políticos, para vivir los diez años que siguieron en París, en relación con sabios amigos, como Mersenne y Gassendi: también conoció allí a Descartes. En 1642, apareció allí mismo la tercera parte de su sistema, un libro que hace época, *De Cive* (1647, ampliado en Amsterdam). Desde 1645 enseñó algún tiempo al desterrado príncipe de Gales, (después el rey Carlos II). Pronto se concilió internamente con la república de Cromwell, pues para él la soberanía unitaria del estado, era más importante que la forma. En este sentido escribió para sus compatriotas, y por esto en inglés su gran obra *Leviathan* (Londres 1651). El nombre del animal, tomado del libro de Job, «al que ninguno se parece», significa el estado meramente civil, desligado de la Iglesia, que también se encarga de la educación que debe laicizar las universidades. El libro levantó, aunque Hobbes no había dicho su última palabra en él, una tempestad de cólera en los sacerdotes de todas las confesiones. Su autor fué desterrado como «padre de los ateos», de la corte del «rey en destierro» Por el contrario, pudo en el invierno de 1651-52, regresar a Inglaterra y bajo la república en calma y paz, proseguir sus estudios: en un comienzo en Londres, en relación con Harvey, y otros médicos, más tarde en los dominios de su antiguo discípulo. En 1655 apareció finalmente la primera parte de su sistema *De Corpore* que comprendió su Lógica, su primera filosofía y su filosofía de la naturaleza y que de nuevo declaró la guerra a la metafísica teológica; en 1658 la segunda (más débil) *De Homine*. Bajo la restauración, (desde 1660) al principio soportado, fué más tarde atacado a menudo. Así no pudo obtener el permiso real de impresión para la Historia del «Parlamento largo», escrita en forma de diálogo y que compuso a los 80 años con el título de *Behemoth* (junto al *Leviathan* del estado el monstruo de la revolución). Como los *Elementos*, editada en una forma desnaturalizada y mutilada por los amigos, fué editada por Tonnies según el manuscrito original (1889). Hobbes se conservó hasta su vejez, hábil espiritual y corporalmente; a los 88 años editó una traducción de todo Homero, en yambos rimados; pasó sus últimos años tranquilamente, ocupado con ejercicios corporales, juego

de pelota, tocar la viola y hasta cantar solos de noche, en la casa de su bienhechor. Allí murió soltero, el 4 de Diciembre de 1679. Se le describe como un hombre de mundo, sin pretensiones, generoso, lleno de tacto, distinguido, recto, entusiasta de la ciencia, amante de la independencia, y sus amigos sólo lamentaban que consumía demasiado tiempo, pensando a solas.

La edición hasta ahora más completa de sus obras, es la de *Molesworth* (en 16 tomos), Londres, 1839-15.

2. *Punto de vista fundamental y conceptos fundamentales.* Al gran desconocimiento de la filosofía de Hobbes — y en gran parte en su patria — contribuyó y contribuye capitalmente la acusación de ateísmo en que cayó y su pronunciada defensa de la monarquía. Se ha creído poder dejar su filosofía a un lado como una segunda edición del empirismo de Bacon o como un grosero materialismo hasta que nuevas investigaciones han llamado la atención acerca de su verdadera significación como uno de los fundadores de la concepción moderna del mundo.

Hobbes se halla expresa y decididamente en el terreno de la nueva ciencia de la naturaleza fundada por Copérnico y Kepler, Galileo y Harvey. El mismo ha ayudado también a destruir las concepciones antropomórficas y animísticas. También en él se ha afirmado el conocimiento «mediante larga experiencia y reflexión profunda», de que en la naturaleza, todo sucede de un modo mecánico y de que de una misma materia, por diversa clase y medida de movimientos, surgen todos los fenómenos de las cosas tanto con respecto de las sensaciones de los seres vivos como de las afecciones de los restantes cuerpos. Quiere considerar, no sólo el universo en conjunto, sino también el estado y el hombre individual, como un reloj o «una máquina algo complicada» en la que el corazón es el resorte, los nervios los hilos, las articulaciones las ruedas.

Hasta aquí podría hablarse de puro materialismo quizá. Pero ahora comienza para Hobbes el trabajo filosófico. Descomponer la «máquina» en sus diferentes partes, es decir, analizar lo dado de la sensación y por la sensación, constituye la tarea del filósofo, que sólo así puede llegar a conceptos fundamentales o principios. Toda ciencia debe ya como trabajo común, partir de definiciones, es decir, nombres convencionales de las cosas, «la verdad está en los nombres no en las cosas» (reminiscencias del nominalismo de Oxford en su juventud?). Pero la palabra solo sirve aquí definitivamente para posibilitar la universalidad del conocimiento y la ciencia, en un sentido riguroso, es conocimiento de las causas. Es por consiguiente, solo posible de los objetos cuya causa o origen conocemos, que nosotros por lo tanto, en el fondo, producimos, como por ejemplo, las

figuras geométricas o los conceptos de lo justo e injusto «porque nosotros mismos hemos producido los principios de estos a saber: leyes y contratos». Si suponemos que después, de la destrucción de las cosas quedaba tan sólo el hombre filosofante este con su recuerdo las produciría de nuevo. Así se aproxima este materialista, extremadamente al concepto fundamental del idealismo a saber: que la ciencia pura en la geometría, física y política solamente es posible de objetos del pensamiento. Ciertamente que dice: no existe espíritu alguno. Pero esta frase de subido color materialista se dirige tan sólo contra los ángeles, fantasmas y análogas fantasmagorías, de la Escolástica, que por lo menos no pertenecen a la filosofía; ciertamente también contra el fantasma del alma, está «imagen fantástica altamente poética o terrible» (Tonnie), al que ataca con la espada de la crítica. Hobbes no quiere más que exponer hechos y el enlace causal de los mismos. Una cierta cantidad de materialismo era necesaria contra el formalismo de la escolástica que reinaba entre los sabios. El concepto de una substancia material, debía formarse para hacer posible una ciencia de la naturaleza en general. Pero las «cosas nombradas» con cuya separación, orden y división comienza la filosofía, son en el fondo para Hobbes nuestras sensaciones o sea representaciones de las cosas. De sus cuatro categorías, algo arbitrariamente halladas, cuerpos accidentes, representaciones, nombres, son las representaciones (a las cuales pertenecen el tiempo y el espacio) las más originarias. En verdad, no puede librarse de la idea y aquí está el lado débil de su método, de que una abstracción no signifique una realidad. La ciencia tiene que dar conocimiento de las cosas reales y las cosas reales son los cuerpos. Por esto la filosofía, es teoría de los cuerpos. Pero del mismo modo le es claro que el movimiento y la magnitud deben ser considerados como los fundamentos del concepto de cuerpo en sí y de un modo abstracto, pues su primer principio dice: todo cambio es movimiento. Partiendo de este principio desarrolla su sistema de la ciencia como doctrina del movimiento o actividades de los cuerpos naturales y sociales.

§ 6. Bosquejo del sistema

Según la división dada por Hobbes mismo en: Corpus, Homo, Civis dividimos su sistema en doctrina de la naturaleza, antropología y doctrina del estado.

1. DOCTRINA DE LA NATURALEZA. (DE CORPORE)

Toda la filosofía, es como ya vimos, doctrina de los cuerpos y por consiguiente, doctrina del movimiento. La geometría (cuya cons-

trucción no prosigue él más lejos), discute las leyes matemáticas del movimiento, la mecánica, los efectos del movimiento de un cuerpo sobre otro, la física, los movimientos que acaecen en las partículas de los cuerpos, la doctrina del hombre y del estado finalmente, los movimientos en el ánimo de los hombres.

Independientemente de Descartes, había Hobbes, ya en 1630, hecho el descubrimiento de que la luz y los sonidos surgen de movimientos que se propagan desde el objeto percibido, al sujeto que percibe; que la luz por consiguiente es una «fantasía en el espíritu» causada por un movimiento en el cerebro. En el año 1614 criticó la dióptrica de Descartes. Puesto que el ver no es más que movimiento debe el sujeto que ve, ser corporal; un principio que defendió también en contra de las meditaciones de aquel. Este principio lo realiza en sus obras sistemáticas y en verdad—aunque más radical que aquél, declara absurdo todo uso de la razón más allá de la experiencia—de un modo deductivo. La ciencia consiste en concluir de causas supuestas a sus efectos necesarios y de efectos reconocidos a sus causas posibles pues causa y efecto son sólo los miembros de un proceso total; causa y posibilidad, efecto y realidad son una misma cosa, sólo que considerada desde distinto punto de vista. Todo lo que sucede, sucede según causas necesarias.

Sobre esta base reduce Hobbes todo el conocimiento de la naturaleza a figura y movimiento. Las cualidades secundarias (accidentes), son sólo las maneras como percibimos los cuerpos y no pertenecen al concepto de los últimos. Causa del movimiento, no puede ser más que otro cuerpo que se mueve: también resistencia, es movimiento. Los movimientos pueden como magnitudes, sumarse a los movimientos del mismo modo que sustraerse, y están pues sometidos a las leyes matemáticas. Su unidad de medida, es el movimiento, más exactamente, la tendencia al movimiento (conatus), realizándose en el espacio más pequeño posible y en el tiempo más breve posible, cuya velocidad se llama su ímpetu (impetus), y que unido a la magnitud se convierte en fuerza. La percepción, es el movimiento de las partes internas del cuerpo que percibe, es decir, de los órganos de los sentidos, que está provocado por el movimiento de los objetos externos. Sin la diversidad de los últimos, sería imposible ninguna distinción y comparación, así pues, ninguna sensación. Las sensaciones de color, sonido etc., así como las llamadas propiedades de las cosas externas, son sólo modificaciones del sujeto consciente. Como su centro supone un enlace de las raíces de los nervios con el corazón. Después se explican los objetos de los diferentes sentidos: de la vista, (el universo y las estrellas, luz, calor, colores); del oído, (el sonido), etc., y finalmente el peso. El infinito del todo, es

incomprensible, la prueba de un comienzo del mundo imposible y también se puede pensar que la primera causa se mueva. Los conceptos, Dios y universo, coinciden para él claramente. Más verosímil que el vacío, le parece el supuesto de un fluido del éter. Sus teorías particulares físicas, aún hoy día interesantes, (sobre el fuego como combinación de efectos de aire y calor, del color como luz enturbiada, de los fenómenos del frío, del viento, de la altura del sonido, de la gravedad entre otras) no pertenecen aquí; en general se han estudiado muy poco por los historiadores de la ciencia de la naturaleza. Véase sobre la filosofía, de la naturaleza de Hobbes varios tratados de *Max Frischeisen-Kohler*, en el *Archiv. f. Gesch. d. Philos.* I, 902 sig.

2. LA DOCTRINA DEL HOMBRE (DE HOMINE)

También el hombre es para Hobbes un ejemplo de su ley fundamental de las causas necesarias y efectos. Defiende la rigurosa necesidad de las acciones humanas, por lo tanto la necesidad de la voluntad como Spinoza con el cual se le ha reunido como ateo y se le ha maldecido ya en la segunda mitad del siglo XVII. La defendió particularmente en una viva y extensa polémica con un obispo de la alta iglesia inglesa. (véase *Tonnies*, ib. pág., 160-177). Su afirmación capital es: nadie tiene en su poder la voluntad futura. Sólo la última tendencia que inmediatamente precede a la acción se halla presente al juicio de los otros, no sus anteriores condiciones. Nada, ni lo que se llama casualidad, sucede sin causa de las cuales la última es la acción de Dios. Al contrario no niega que se puede hacer lo que se ha querido una vez, ni tampoco que nosotros en el recuerdo y la fantasía, nos sintamos libres, es decir, no limitados.

En la psicología práctica, la doctrina de los afectos, se muestra Hobbes como maestro en el juicio, conocimiento de los hombres y exposición. A los afectos atractivos, placer, amor, apetito, se hallan opuestos los repelentes dolor, repulsión, y miedo. De estos afectos generales surgen los particulares a cuya cabeza se hallan la potencia y el honor. Todo el mundo experimenta placer en la posesión exclusiva de algo, cólera, en la falta de algo: un egoísmo que solo se oculta bajo la hipocresía. No se combate por las doctrinas de las matemáticas de líneas y figuras, si pero con la pluma y la espada por las doctrinas de lo justo y lo injusto, porque en ellas se trata del derecho de propiedad. Si el teorema que dice que los tres ángulos de un triángulo, son iguales a dos rectas, fuese contrario a los poseedores, se perseguiría esta doctrina por la quema de todos los libros de geometría, en cuanto pudieran hacerlo los interesados. El constante combate por adquirir, la justa desconfianza contra los otros y la va-