

nidad, son los que provocan la constante lucha y las acciones de violencia. En este sentido, son las pasiones al mismo tiempo acciones. Los apetitos y las decisiones esenciales, por ejemplo el impulso de la conservación y reproducción, son innatos.

Todavía expone Hobbes en su tratado *De Homine*, muchas ideas interesantes: así sobre el origen de la tierra, de la vida, del lenguaje (que en el sentido de una explicación racionalista lo considera demasiado como algo artificioso y hecho de un modo arbitrario), sobre la visión y la capacidad de perfección del microscopio y telescopio pero llevaría demasiado lejos exponer las mismas en detalle. Acepta un progresivo desarrollo de la humanidad en la ciencia y la práctica como posible y real. Las falsas opiniones tienen su única raíz en la superstición o religión, (naturalmente excluida la «verdadera»), es decir, en el terror de los poderes sobrenaturales que nace del desconocimiento de las causas naturales. A la elevación de la cultura, ha contribuido sobre todo, la geometría y la física, que se basa en ella; en el futuro, espera Hobbes lo mismo en particular de aquella ciencia de la que el quiere dar una nueva fundamentación: del derecho natural sobre el que se basan la ética y la política. Mientras que en el dominio de la ciencia natural, se apoya en las investigaciones de sus precursores Kepler, Gassendi y Mersenne, toma sobre sí mismo la fundamentación de la «philosophia civilis» o:

### 3. LA DOCTRINA DEL ESTADO (DE CIVE-LEVIATHAN)

Hobbes parte de la definición tradicional del derecho natural, según la cual debe darse a cada uno lo suyo. Pero que quiere decir suyo? Esto sólo podría originariamente fijarse por convención. De otro modo entra la situación de guerra «de todos contra todos» pues el hombre por naturaleza, es para el hombre como expone en la doctrina de los afectos, un lobo, (homo, homini lupus). El estado no ha surgido como pensaban Aristóteles y Grocio, por el instinto social sino por el instinto de conservación de los individuos. Pero en la naturaleza humana, influye algo más que los meros afectos, a saber la razón. El instinto mismo de conservación lleva a una limitación de la propia actividad según la antigua regla: lo que no quieras que se te haga no lo hagas. Así nace de la mera voluntad de potencia o de la idea del derecho subjetivo, la idea del derecho objetivo de la paz que reposa en la observancia de los contratos y en último término en la voluntad general racional. De este modo surge, según la construcción del filósofo social que nos ocupa, un pueblo y un estado a modo de un organismo, aunque de un organismo artificioso.

A la consecuencia en el dominio intelectual corresponde la justicia en el dominio moral, del mismo modo que «injusto y contradic-

torio» son análogos. Con el fin de que se realice la justicia y se observen los contratos, debe tener el estado en su cabeza visible, el soberano del estado, poder ilimitado, pues este representa el poder reunido de todos. Él, o mejor la ley y él como ejecutor de la ley, es la conciencia pública ante la que deben callar todas las opiniones privadas y todas las conciencias privadas. El estado, como autoridad absoluta, debe sólo decidir qué debe valer como bueno y como malo; no hay un bien objetivo. No conoce más criterio que: *salus publica summa lex esto*. A él debe someterse el más poderoso como el más humilde; se condena toda justicia de clases. La sociedad, la libertad, la propiedad, pueden existir tan solo mientras el estado las sufra. Sólo el matarse a sí mismo, o el matar a sus parientes, (tirar sobre su padre o hermano) no puede ser ordenado por el soberano.

Pero este estado omnipotente, se basa sobre la razón, es decir, sobre la justicia, modestia, equidad, fidelidad, humanidad y tiene al menos la ventaja de ser el único dominador. Frente a las otras autoridades se halla libre el ciudadano, especialmente frente a la Iglesia. El reino de Dios no es de este mundo, y el clero que por su propio poder se ha hecho una fuerza en él, no puede exigir ninguna obediencia. Las ideas, no pueden ser castigadas o perseguidas; su expresión, mediante la palabra y el hecho, sólo por el estado y esto solamente si su interés lo exige. En último caso, puede en ciertas circunstancias ser fijada como religión del estado, la superstición misma; el filósofo que nos ocupa, compara una vez los milagros con píldoras que se pueden tragar, pero no mascar, pues si esto se hace, se escupirían. Sin embargo, del soberano ilustrado que considera como su único criterio la razón y el derecho natural, espera y exige Hobbes la liberación de la opresión clerical en favor de la libertad de pensar y escribir, así como de la libertad de profesar un credo distinto del de la iglesia «pues nada es más adecuado para producir odio, que la tiranía sobre la razón y entendimiento del hombre». Y «la opresión de las doctrinas tiene tan sólo como efecto, el unir o el excitar, es decir, el aumentar la maldad y el poder de los adeptos a ellas. Por lo demás, se debe guardar el estado del exceso de leyes; demasiadas leyes producen rigidez y salvajismo y se asemejan a ligaduras. La libertad natural de los ciudadanos debe ser limitada hasta el punto tan solo, que sea preciso para el bien general. Hobbes, no da gran importancia a la forma de la constitución. En principio, puede su estado absoluto, ser monarquía aristocracia o democracia. De hecho, según su opinión, se convierte la democracia fácilmente en una aristocracia de oradores y la monarquía, preserva mejor de las luchas violentas de los partidos.

El estado de Hobbes es apesar de su referencia a la naturaleza

humana, una construcción filosófica, un estado ideal. El convencimiento de la necesidad de un estado racional, lo espera de el deseo natural de los hombres de tranquilo y cómodo goce de la vida, del del interés negativo del terror de la muerte, ante todo de la justa tendencia, hacia la protección contra la violencia y de la igualdad del comercio pacífico. Lo moderno de su tendencia está en la oposición, contra lo transmitido, lo histórico. También de la más comprensiva de las organizaciones sociales, la sociedad capitalista como hoy diríamos, debe ser el estado independiente. La idea de un socialismo de estado, de una monarquía social, son transformaciones de ideas de Hobbes. Su estado no conoce clases privilegiadas. Una vez llama a los comerciantes, «enemigos jurados por naturaleza» del estado y de sus directores; todo su orgullo consiste en «hacerse ilimitadamente ricos por la ciencia del vender y comprar». No estima en nada el mérito de éstos, de dar trabajo a las clases pobres. Ellos hacen que las gentes pobres «les vendan su trabajo a sus precios, es decir, al de los comerciantes» de modo que aquellos podrían lograr con su trabajo, una vida mejor en Bridewell (una cárcel que acababa entonces de construirse). También de su afirmación: *Paulatim eruditur vulgus* (con el tiempo el bajo pueblo se educará), se deduce la confianza en la fuerza y capacidad de educación de las clases inferiores, despreciadas por pensadores aparentemente más radicales, como Voltaire y Diderot.

Hobbes que fué el primero que aplicó los principios de la ciencia natural (de Galileo), por primera vez a la totalidad del saber empírico, es de una importancia no pequeña para la época posterior. Locke, ha utilizado su doctrina del conocimiento y psicología, Berkeley, transformado su metafísica, mientras que su política y moral, como veremos enseguida con respecto de la última, provocaron entre sus compatriotas, una reacción. En Francia se apoyaron en él especialmente los enciclopedistas (Holbach y particularmente Diderot; también Rousseau y más tarde Destut de Tracy). En los Países Bajos, ha influido a Spinoza y en Alemania a Leibniz y Pufendorf. Su método radical, con respecto a la sociología, trae en su seno, gérmenes cuyos frutos sólo hoy comienzan a madurar lentamente.

#### § 7. Adversarios ingleses de Hobbes, (Escuela de Cambridge) en el siglo XVII y comienzos del XVIII

En su patria despertó el naturalismo de Hobbes una violenta oposición especialmente, entre los teólogos y filósofos morales. Omitimos hablar de la ortodoxia de Oxford. Con argumentos más filosóficos, le combatió en Cambridge, la rival de Oxford, la corriente fi-

losófica platónica que reinaba allí desde hacía tiempo y que intentaba fundir filosofía y teología. Así sucede con Ralph Cudworth (1617-86) Un fragmento que queda de su obra capital: *El verdadero sistema del universo*, (1679), está dedicado expresamente a combatir el ateísmo. El espíritu es el creador, no la creación de las cosas. En cada parte del mundo corporal existe una naturaleza espiritual creadora (plástica), en cada gran todo, sea este un animal, un hombre o un planeta un principio de vida, en el universo infinito, una inteligencia infinita. Todo saber consiste en ser iluminado por Dios. Además de esta obra de filosofía natural, que recuerda a Paracelso, escribió Cudworth un tratado de filosofía moral: *Del bien y el mal moral*, (editado en 1731). Según él, se fundan en la razón divina por toda la eternidad, la moralidad y el derecho y las verdades morales, son tan seguras y cognoscibles como las matemáticas. Sin embargo, necesita la filosofía para su complemento de la religión y el platonismo del cristianismo.

Aún más místico aparece Henry More (1614-87), que se apoya entre otras cosas, en la Kabbalah judía. Al mismo tiempo, reconoce la concepción mecánica de la naturaleza de Descartes, con el que tuvo una interesante correspondencia, como válida para el mundo de los cuerpos, que se compone de átomos («monadas físicas»). Pero estas mónadas, reciben movimiento, vida, sensación, por un principio «hilarquico» es decir, regidor de la materia y espiritual a saber los espíritus de la naturaleza o *spirits* existentes en una cuarta dimensión, que por sí mismos se contraen y se dilatan de nuevo, pudiéndose penetrar reciprocamente. Su lazo común, es el espacio infinito que comprende a todos los cuerpos y que es al mismo tiempo el destello del espíritu infinito, es decir de Dios. La filosofía de la naturaleza expuesta por More en su *Manual de metafísica*, es históricamente de interés, porque ha influido poderosamente en la doctrina del influjo a distancia de Newton y en general en el pensamiento metafísico y religioso de Inglaterra hacia fines del XVII. Además, de su metafísica, compuso un *Manual de ética* que acepta una estrecha relación entre virtud y felicidad, y que exige obremos según *el sentimiento* de la virtud.

En cierto respecto recuerda a More Ricardo Burthogge, solamente puesto de relieve recientemente por Cassirer (*Erkenntnisproblem*, I 465-473) que en determinados puntos, igualmente se aproxima a una doctrina metafísica de los espíritus mientras que en lo restante ejerce una crítica del entendimiento que recuerda a Geulinx (44) y quizá casi a Kant. También Kenelm Digby desarrolla en su *Prueba de la inmortalidad del alma*, (en inglés, 1644), ya importantes principios críticos: no hay nada en la inteligencia que

antes existiese en los sentidos. La sustancialidad de las cosas es sólo la apariencia de su unificación espiritual; por lo que en vez de las cosas, deben estudiarse nuestros conceptos de las cosas. El concepto fundamental del alma, es el ser, del que partiendo camina hacia las cosas concretas.

Intenta desarrollar con exactitud escolástica la doctrina de Malebranche (§ 4) del «gran Galileo del mundo intelectual» acerca de la existencia de este mundo y de «las verdades eternas, John Norris (1657 a 1711), en su teoría del mundo ideal e inteligible. Los sentidos son mudos, sólo la razón nos habla en nosotros de las cosas. Y Collier (1680-1732), intenta aún en su *Clavis universalis* o *Nueva investigación de la verdad*. (Londres, 1713), probar ya independiente de Berkeley, aproximadamente contemporáneo suyo, la «imposibilidad de un mundo externo basándose en el espacio y el concepto de Dios». Clarke, que volveremos a encontrar entre los filósofos morales del siglo XVIII (§ 18), afirmaba que la ciencia natural misma, en particular la infinitud del espacio y del tiempo, conduce a un ser primero y divino. Y en Raphson comprende, como en H. More, esta suprema causa hasta todos los puntos concretos del espacio y todos los momentos del tiempo.

Con respecto a la ética y en la oposición a Hobbes concuerda con la escuela de Cambridge el sabio obispo, Cumberland (1632-1718), que en su obra capital *Investigaciones filosóficas sobre las leyes naturales* (1672), considera frente la *bellum omnium contra omnes*, como la situación primitiva y natural del hombre la inocencia y la paz y acentúa en ruda oposición a Hobbes, los instintos sociales del hombre. La ley natural moral consiste en la voluntad dirigida al bien común, puesta por Dios en nosotros. Los deberes se fundamentan en las buenas o malas consecuencias que según la voluntad de Dios y la organización de la naturaleza, se hallan unidas a nuestra acción. Premio y castigo en este y el otro mundo, son medios necesarios para lograr aquel fin supremo del bien de la comunidad. Dios, el autor de las leyes naturales, es también el vengador de su violación.

---

## CAPITULO III

## Spinoza (1632-1677)

## § 8. Vida y escritos. Contenido del Tratado teológico político

Da una detallada bibliografía, aunque sólo hasta 1871, de Spinoza el escrito del mismo nombre de A. von der Linde. Haya, 1871; además Ueberweg III, § 16. La fuente capital para la vida de Spinoza es, aparte de sus propios escritos y cartas, la biografía de su adversario, sin embargo, amigo de la verdad, el párroco luterano Colerus, (primero en Holandés, 1705, después en francés, 1706 y por último en alemán, 1733) Desde el punto de vista del admirador, está escrita la que corre bajo el nombre del médico Lucas del Haya, escrita en 1679 pero publicada en Amsterdamm, 1719, y calumniadora la del celoso reformado Cristian Kortholt: *De tribus impostoribus*, (los tres impostores son Herbert de Cherburgo, Hobbes y Spinoza), 1680; ver también el artículo Spinoza en el diccionario de Bayle, 1696. Todo lo que dicen estas fuentes resumido ahora por Gebhardt en *philos. bibl. t.*, 96. V. también Altkirch, *Spinoza, im portrat*, (con 18 lám.) Jena, 1913. De las nuevas exposiciones mencionamos: van Vloten *Baruch de Spinoza*, 2 ed., Schiedam, 1871; Bolin, (*Geisteshelden t.*, IX), Berlín, 1894 y A. v. d. Lindes *introducción a su libro La doctrina de Spinoza y su primeros influjos en Holanda*, Gotinga, 1862. Meinsma, *Spinoza en zijn Kring* (Spinoza y su influjo. 1896, traducido al alemán por Lina Schneider, 1909. Todo lo anterior superado por la monografía de Freudenthal, que reposa en un estudio cuidadoso de las fuentes: *Das Leben Spinozas* (La vida de Spinoza) Stuttgart, 1904. Las fuentes más importantes, las había editado Freudenthal mismo en *Lebensgeschichte Spinozas* (vida de S.) 1898 Ofrece abundante material; la extensa obra del Jesuita St. Dunin-Borkowski, *Der junge de Spinoza* (Munster, 1910)

De la extraordinariamente rica bibliografía, acerca de la doctrina de Spinoza, citamos aquí los escritos de Trendelenburg, (1855 *Beitrag zur Philos.*, II), Avenarius (1868), Camere, (*Die Lehre Spinozas. La doctrina de Spinoza*, Stuttgart, 1887), Pollok, (Londres, 1880) Freudenthal, (1887, sig.) y Raul Richter (*Willensbegrif* 1890). Especialmente el centenario de 1887, provocó un gran número de trabajos en memoria suya. Una exposición crítica y detallada, la da F. Erhardt *Die Philosophie Spinozas im Lichte der Kritik*. (La filosofía de Spinoza a la luz de la crítica), Leipzig, 1908. Más importante que las mo-

*nografías son las exposiciones de las historias detalladas de la filosofía. La de Kuno Fircher, (t. V. de su historia de la filosofía) va acompañada en la 5 ed. de un valioso apéndice de C. Gebhardt.*

1. *Vida.* Baruch d'Espinoza (la z se pronuncia como s; de aquí la ortografía Spinoso), nacido el 24 de Noviembre de 1632, descendía de una familia judía de Ansterdam, que había emigrado allí de la península ibérica. Destinado a ser rabino recibió su primera educación, del famoso talmudista Morteira. Este primer alimento espiritual — Viejo Testamento, Talmud, más tarde la filosofía judaica de la edad media y la Kabbalh — no le satisfizo a la larga. Aprendió latín, en casa del médico humanista y espíritu libre van den Enden y estudió primeramente la escolástica cristiana. El estudio de Descartes y de las ciencias naturales, completaron su ruptura con la sinagoga, que intentó en vano impedirle por soborno y amenazas y hasta por un intento de asesinato. El 27 de julio, se pronunció su expulsión de un modo solemne a causa de sus terribles doctrinas erróneas, cuando él tenía 23 años. Él se satisfizo con una protesta escrita en español y una Apología latina de la que nos quedan sólo algunos fragmentos breves y que contiene la primera crítica de la Biblia y se nombró desde entonces en adelante Benedicto, sin entrar sin embargo, en otra comunidad religiosa. En el silencio del campo o en pequeñas ciudades de Holanda, sólo los seis últimos años accediendo a ruegos de sus amigos en el Haya, desarrolló su sistema; por lo demás a pesar de su vida retirada en relación con amigos que pensaban de un modo semejante a él, y en correspondencia con una serie de sabios. Se ganaba la vida, al menos en parte, con la talla de lentes, lo que dada su disposición para la tuberculosis aceleró su muerte temprana (21 de febrero de 1677). Rechazó las ofertas en dinero de sus amigos y hasta un nombramiento de profesor de la universidad de Heidelberg, para conservar su independencia filosófica. Vivió de acuerdo con su doctrina, elevado sobre los honores y bienes terrenales, sin necesidades, pero lleno de alegre paz, dueño de sus pasiones, todo dulzura y benevolencia para con los otros y rigor consigo mismo. Ni sus más rabiosos enemigos, han osado pener en duda, la pureza de su carácter. Si Colerus había querido ver en los marcados rasgos de su cara morena, en la que brillaban sus ojos negros el «signo del condenado» ha objetado a esto ya Hegel: «Ciertamente el signo de la condenación, pero no de la pasiva, sino de la activa: es el filósofo que condena los errores y las pasiones irracionales de los hombres». El 14 de septiembre de 1880 se descubrió su estatua en la Haya.

2. *Obras.* Spinoza, comunicaba su doctrina sólo a aquellos en cuyo carácter confiaba y a los que tenía por espiritualmente sufi-

cientemente fuertes. En su vida, solo se imprimieron dos de sus escritos. Cuando un joven solicitaba de él lecciones de filosofía, le dictaba los principios capitales de la filosofía cartesiana, los cuales ampliados a ruego de su amigo el plulateral médico L. Meyer, fueron editados por este en 1663, bajo el título: *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II*, con la añadidura característica: *more geométrico demonstratae* y un apéndice escrito por Spinoza en 14 días: *Cogitata metaphysica*; «una apretada exposición de los puntos capitales de la metafísica partiendo del punto de vista cartesiano, y realizada en la forma de la última escolástica» (Freudenthal). Como Spinoza mismo dijo en sus cartas, compuso esta exposición, sin declararse para nada partidario de la filosofía de Descartes. El segundo escrito, compuesto el 1665, pero editado el 1670, anónimo y con falso nombre de lugar y editor (*Hamburgi apud Henr. Künrath* verdaderamente en Amsterdam por Conrad) fué el *Tractatus theologico-politicus* en el que quiere mostrar que «la libertad del filosofar no sólo es posible sin daño de la piedad y de la paz del estado, sino que sólo puede ser suprimida con la piedad y la paz del estado mismo». Lleva como lema: I, Juan 4, 13. «En esto reconocemos nosotros que permanecemos en Dios y Dios en nosotros, en que él nos ha dado de su espíritu».

3. El *Tratado teológico político* no constituye una parte del sistema, sino que caracteriza a Spinoza como hombre, y su concepción del mundo, religioso moral; su contenido, puede por esto ser dado ya aquí. La lucha de Spinoza contra el dominio del estado y la religión es enteramente moderna; alcanza tanto al concepto antiguo del estado como a la iglesia de la edad media. Predica la religión de la humanidad y de la buena conducta en la vida, en oposición a la del dogma y el culto. La religión es idéntica con el amor, la justicia, la sumisión a Dios. Se ha de juzgar al creyente sólo por sus obras. En un estado libre, debe permitirse a cada uno que piense como quiera y que diga lo que tenga por justo; este es el derecho natural de todo hombre. El estado sólo puede gobernar el dominio de las acciones externas, no los espíritus. Es preciso separar filosofía y teología, ninguna de ellas debe ser la servidora de la otra; sólo así es posible entre ellas una paz duradera. La ciencia tiene el único fin teórico de investigar la verdad, la religión por el contrario, debe llevar los espíritus a la moralidad y la obediencia y necesita para este fin crear y emplear símbolos. Las leyes naturales, no los milagros, son las verdaderas leyes de Dios. La tiranía de la iglesia daña también al estado, mientras que por la libertad de la ciencia, se favorece a la religión que no hallará su tarea en perseguir herejes, sino en la vida religiosa. El *Tratado teológico político*, es al mismo tiem-

po el primer ensayo de una crítica libre de la Biblia, a saber, del Antiguo Testamento, desde un punto de vista histórico-filológico. En Cristo se ha revelado como dice Spinoza, en otro lugar, (carta 73) del modo más perfecto la sabiduría divina.

A nadie puede sorprender que ideas como las expuestas en este tratado, lejos aún hoy día en las naciones civilizadas de ser realizadas, provocasen en tiempo de Spinoza, una violenta contradicción. El filósofo mismo no había esperado de las grandes masas, ni la voluntad ni la capacidad de entenderle. Pero que este escrito profundamente religioso desencadenase un ejército entero de escritos polémicos y libelos contra el «impío autor», «el decidido ateo» muestra hasta que punto pareció inhabitual a sus contemporáneos la franqueza con que Spinoza, en oposición a las reservas prudentes de Bacon, Descartes y Hobbes, expuso sus ideas. También su confianza en la libre constitución y en la capacidad de juicio de las autoridades de su pequeña patria, no debía protegerle: hasta en Holanda famosa por la libertad de pensar, se prohibió su escrito.

4. *Escritos póstumos.* A esto es de atribuir, que Spinoza no haya publicado más escritos. Sus restantes obras han aparecido sólo después de su muerte. Ya en el año de su muerte, apareció (1677) un tomo: *B. de S. Opera póstuma*, bajo la dirección de amigos suyos que nos son desconocidos, con un prólogo en latín (verosimilmente del menonita J. Jelles), en que se le defiende del reproche de ateo, y se declara a su doctrina idéntica con el verdadero cristianismo. Contiene: 1. la obra sistemática capital, la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en cinco partes frecuentemente rehecha, todavía en 1665, por ejemplo, se dividía la obra en tres partes. También sirve de base un texto diferente a la traducción holandesa de 1677. 2. el *Tractatus politicus*, compuesto no mucho antes de su muerte (que no hay que confundir con el Tratado teológico-político) «en el que se demuestra como una sociedad en la que exista monarquía o aristocracia debe ser organizada para que no caiga en la tiranía y queden indemnes la paz y la libertad de los ciudadanos» 3. el tratado verosimilmente escrito ya en 1661. «Sobre la enmendación del entendimiento» (*De intellectus emendatione*) y el camino que mejor conduce al conocimiento verdadero de las cosas» (incompleto). 4. Cartas de sabios a B. d. S. y respuestas del autor (74 números a los que se añaden ahora 9 nuevos); finalmente, 5. el bosquejo de una gramática hebrea en el que se ha hallado de un modo notorio, la preferencia del filósofo por el sustantivo. Se ha hallado modernamente y publicado en 1852 (en traducción holandesa), por Böhmer el breve tratado escrito en la juventud (1658-60), por Spinoza: *De Deo et homine eiusque felicitate*, editado íntegro por van Vloten, Amsterdam, 1862,

en alemán con notas por Sigwart (2 ed. 1881), y por Schaarschmidt (*Philos. Bibl.* 3 ed. 1907). No destinado originariamente para la impresión, sino para un estrecho círculo de amigos está sin finalizar. Su comentario en holandés al Pentateuco, ha sido destruído por Spinoza mismo. Se han hecho ediciones completas solamente después que Jacobi y Goethe entre otros, despertaron de nuevo el interés por el filósofo largo tiempo olvidado y casi desconocido, es decir, desde el comienzo del siglo XIX; la primera fué hecha por el conocido racionalista Paulus, Jena, 1802, hasta 1803. La última y más completa es la de van Vloten y Land, 2 tomos grandes, el Haya, 1882-83, 2 ed. 3 ts., 1895. Dan traducciones alemanas completas Berthold Auerbach, que ha hecho también una novela, de la vida de Spinoza y Kirchmann-Schaarschmidt en la *Philos. Bibl.* (dos tomos). La más reciente ha aparecido en una nueva edición correspondiente a los progresos del tiempo por Baensch (*Ethik* 1910) Buchenau (*Cogitata*, etc., 1907) y Gebhardt (1907). Una gran edición completa se prepara por encargo de la Academia de Heidelberg por el conocedor de Spinoza ultimamente citado. V. también de éste, *Inédita Spinozana*, Heidelberg, 1917.

El bosquejo más temprano del punto de vista de Spinoza, lo ofrece el «breve» tratado; aquí aparece emparentado todavía con los filósofos italianos de la naturaleza (Toledo, Bruno Campanella). La intuición divina, que llena el todo y por consiguiente a nosotros, es punto de partida y fin último; somos esclavos de Dios y nuestro conocimiento, es sólo pasivo. El tratado *Sobre la enmendación del entendimiento*, da ya los fundamentos metódicos del sistema en sus rasgos capitales y puede por lo tanto exponerse conjuntamente con este. Debemos prescindir aquí de una historia exacta del desarrollo de su doctrina, en particular, de la importante cuestión de los influjos de filósofos anteriores, para lo cual han aportado valiosas contribuciones, Avenarius Cassirer, Dielthey, Freudenthal, Gebhardt, Joel, Tonnies, pues por una parte, no está esto suficientemente claro y por otra, es en Spinoza, sólo de interés secundario. Considéresele como Kuno Fischer, (*Gesch. d. neuer. Phil.* II), como un continuador esencialmente de Descartes, véase en él como Freudenthal, un influjo de la filosofía judeo cristiana de la edad media, acéptese (con Cassirer y Dielthey) que fué influenciado el desarrollo de su filosofía por la filosofía de la naturaleza italiana, el hecho es que, el sistema elaborado, aparece en Spinoza, como en pocos, la obra de un acto único.

### § 9. El sistema de Spinoza. A. Punto de partida, doctrinas fundamentales

El sistema de Spinoza, se halla en su obra capital, la *Ética*, que sólo en su cuarta y quinta parte, trata de esto que entendemos hoy por problemas éticos, y que da un sistema ordenado según el método geométrico, de definiciones, axiomas, proposiciones, explicaciones, demostraciones y corolarios a los que se unen escolios, (explicaciones más detalladas). Que sirven de base a este sistema cerrado y que pretende una certidumbre matemática, consideraciones metódicas, más aún, una especie de teoría del conocimiento, lo muestra el tratado *De emendatione intellectus* (1), que por desgracia ha quedado incompleto y que ha sido considerado demasiado poco, con respecto de la *Ética*.

1. *Fundamento lógico-teorético.* Cómo se llega al bien supremo—se pregunta aquí el joven Spinoza—que consiste no en la riqueza, honor o placer de los sentidos sino en el conocimiento de la unidad de nuestro espíritu con la naturaleza toda? Para ello son necesarias una porción de cosas como: conocimiento suficiente de la naturaleza, influjo en el desarrollo de la sociedad humana, filosofía moral, pedagogía, técnica; pero ante todo la «perfección del entendimiento» y la purificación del mismo del error; pero, qué es el intelecto. Para la respuesta de esta cuestión distingue Spinoza cuatro clases de representaciones (percepciones, más tarde llamadas *ideae*): 1. Las que poseemos por el mero haberlas oído decir como, por ejemplo, el día que se ha nacido. 2. Las que proceden de una experiencia incoherente (*experientia vaga*) como: que el aceite alimenta la llama que el agua la apaga; que el perro es un animal que ladra; que el hombre es un animal racional. 3. Las que surgen por la conclusión de otras cosas y sus propiedades, a la esencia de una cosa como: el sol es más grande de lo que parece (porque esto sucede en otras cosas lejanas); finalmente 4. El conocimiento de una cosa sólo por su esencia o por su causa más próxima al que pertenecen las verdades eternas ante todo las matemáticas como el de  $2 + 3 = 5$  o los teoremas de las líneas paralelas. Las representaciones de las tres primeras clases nacen de nuestra imaginación (*imaginatio*) y proporcionan solamente un primer conocimiento obscuro e inadecuado que depende de las percepciones fortuitas e incoherentes de los sentidos y de las causas externas. La cuarta clase pro-

(1) Véase E. Kuhnemann: *Die Grundlagen der Lehre des Spinoza. (Los fundamentos de la doctrina de Spinoza)* en *Philos. Abhandlungen, dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet* (Halle 1902). Además Cassirer lb. t. II, p. 10-26 y la edición de Gebhardt's (*Philos. Bibl.*, t. 95).

duce un conocimiento seguro y verdadero que tiene su origen en el intelecto (llamado en otro lugar pensamiento racional) que se caracteriza por su simplicidad, claridad y distinción (Descartes).

La teoría de la definición de Spinoza recuerda la de Hobbes (véase § 5). Nosotros mismos producimos las cosas según un orden eterno por el enlace según ley, de nuestras representaciones, por ejemplo, el círculo por su construcción; ciertamente no el cúmulo de las cosas mutables pero sí las cosas «eternas y fijas» y sus leyes. La naturaleza y potencia del entendimiento se sigue, por ejemplo, lo mismo que la del círculo, de su definición, de su «verdadera idea»; del mismo modo, la geometría es de todas las ciencias la que da de un modo verdadero el sistema del ser y por esto su método debe ser un modelo. Estas ideas verdaderas, al menos en su forma superior del conocimiento intuitivo (*scientia intuitiva*) consideran las cosas desligadas de espacio, tiempo y número, *sub specie quadam aeternitatis*. Se siguen tan sólo de la necesidad de nuestra naturaleza de modo que «parecen depender tan solo de nuestro poder» y son tan perfectas como perfecto es su objeto. El verdadero método consiste en dirigir nuestro entendimiento, desligado de las cosas externas insignificantes que nos atraen (riqueza, honor, placer) y apoyado en la base de nuestro conocimiento total de la naturaleza, a las ideas más perfectas y deducir de ellas de un modo geométrico todas las restantes ideas del entendimiento. Así llega Spinoza al punto donde comienza su *Ética* que empieza ciertamente sin más consideraciones críticas con un principio del que se deriva todo lo demás.

2. *La substancia única = naturaleza = Dios*. Este principio primero y supremo del que trata el primer libro de la *Ética* es Dios. Aquí lo mismo que en el *Tractatus brevis*, comienza Spinoza no ya como Descartes con el criterio de la verdad sino inmediatamente con la más alta abstracción, con el absoluto que es para él el fundamento de toda realidad. Se muestra en ello el carácter religioso del pensador, el influjo de la educación de su juventud, del monoteísmo israelita en unión de la escolástica judeo cristiana. La *Ética* comienza con ocho definiciones: la de causa sui, la de res in suo genere finita, la de substancia, la de atributo, la de modo, la de la divinidad, la de la libertad y necesidad y la de eternidad. Damos aquí las más importantes. «Por causa de sí, entiendo aquello cuya esencia envuelve su existencia.» Igualmente se determina la substancia como aquello que es en sí y puede ser concebido por sí mismo» es decir, cuyo concepto no depende de ningún otro. Las cosas todas pueden ser sólo propiedades (atributos) o modos (*modi*) en los que se revela la substancia. Atributo se llama a aquello que el

intelecto comprende en la substancia como constituyendo la esencia de ésta, modos son las afecciones por las cuales los atributos se expresan de una manera concreta. Dios es la substancia pura infinita que se forma de infinitos atributos de los cuales cada uno expresa un ser eterno e infinito.

En el concepto de la substancia se halla comprendido que ella es causa de sí (último fundamento), infinita, indivisible, eterna. Puede existir sólo una substancia pues dos substancias iguales no se diferenciarían la una de la otra, y dos diferentes no podrían actuar la una sobre la otra. De ella se sigue todo con la misma necesidad que se sigue de la naturaleza del triángulo que sus ángulos son iguales a dos rectos. En sí misma indeterminada y sin límites es la causa determinante y limitadora de todas las cosas la única causa primera y libre de todas las cosas, — pues excepto ella todo es necesidad — que actúa según sus propias leyes es decir, según las leyes de la naturaleza y no sobre las cosas sino en las cosas (inmanente en ellas). Que se la llame Dios o naturaleza importa poco para el asunto; por esto pudo uno de sus enemigos llegar a la peregrina idea de que el editor de Spinoza había puesto en lugar de la palabra naturaleza que se hallaba empleada siempre en sus obras la palabra Dios! La existencia, la potencia y la esencia de Dios se confunden. El entendimiento y la voluntad no pertenecen a su esencia de natura naturans sino ya a la natura naturata; es más no obra nunca bajo la obligación del bien (sub ratione boni) pues esto sería estar sometido a algo superior a él lo que es absurdo. Mucho menos posee otras propiedades humanas como alegría, odio, amor, etc. No existe el azar ni ninguna acción arbitraria; todas las cosas deben producirse del mismo modo y en el mismo orden que han sido producidas. En último término no es la substancia única más que el orden geométrico universal del ser. Como tienen un lugar en esta substancia que todo lo comprende las cosas particulares?

3. *Los atributos de la substancia: espíritu (pensar) y cuerpos (extensión).*—La substancia, Dios o naturaleza, se presenta como vimos en infinitos atributos. Nosotros los hombres conocemos tan sólo distinta y claramente dos de los mismos: el pensar (conciencia espíritu) y la extensión (cuerpo material). La segunda parte de la «Ética» trata *De mente* o más exactamente «de la naturaleza y origen del espíritu». También comienza con (7) definiciones. Se llama cuerpo aquel modo que expresa en concreto la esencia de Dios en tanto que se considera a éste como extensión (res extensa). A la esencia de una cosa pertenece aquello por lo que es considerada como necesaria. Idea es el concepto formado por la Inteligencia

(conceptus, no perceptio); se halla adecuada si posee todas las propiedades de una idea verdadera. Duración significa una continuación indefinida de la existencia, realidad es perfección; cosas particulares (res singularis) son aquellas cosas que se hallan determinadas y tienen una existencia dependiente de otras.

Dios es un ser que piensa y al mismo tiempo extenso y como tal causa eficiente de todas las ideas y cuerpos (cosas); es decir, las ideas surgen de su pensar las cosas de su extensión. Pero «el orden y relación de las ideas es idéntico al orden y relación de las cosas»; por ejemplo, el círculo pensado y el extenso son una y misma cosa solo que considerada de diferente modo. El hombre no es una substancia porque su existencia no es necesaria, sino un modo (un modo de expresarse) de la divinidad y como esta igualmente pensante y extenso; el cuerpo humano es un objeto del espíritu humano. Todos los cuerpos se mueven lenta o rápidamente o reposan; los más simples son aquellos que se diferencian solamente por este grado de movimiento. Por la unión de partes análogas se origina un individuo. El cuerpo humano consiste en muchos individuos de diferente clase (duros, blandos, fluidos), cada uno de los cuales es a su vez muy complejo y está influido por las cosas externas del mismo modo que, por su parte, influye sobre éstas. Todo lo que impresiona al cuerpo lo percibe el espíritu. El espíritu es afectado como el cuerpo por uno o varios objetos externos; sólo de este modo, por ejemplo, puede el primero conocer la existencia del cuerpo humano. El espíritu es la idea del cuerpo. Del mismo modo que el cuerpo se conduce con respecto del espíritu (a saber unificado con él y al mismo su objeto), se conduce el espíritu con la idea del espíritu (diríamos hoy la autoconciencia). El espíritu se conoce a sí mismo sólo en cuanto posee las representaciones de las afecciones corporales. Pero un conocimiento claro y distinto del cuerpo humano y de los objetos externos no pueden producirlo estas representaciones como lo determina la representación de estas representaciones, y sí sólo uno confuso. Igualmente tenemos de la duración de nuestro propio cuerpo y de la de las cosas particulares sólo una representación muy imperfecta. Por el contrario son verdaderas todas las representaciones, es decir, concuerdan con lo representado (ideatum) plenamente, en tanto que son en Dios, es decir, en cuanto las referimos a la substancia infinita. Por lo demás se hallan sometidas al nexo causal de la necesidad tanto las representaciones adecuadas como las inadecuadas y las representaciones que se siguen de las adecuadas son también adecuadas.

4. Sigue una división de las clases de conocimiento análoga a la del tratado *De emendatione* (véase antes) con la sola diferencia

que se reúnen en un grupo las tres primeras clases de conocimiento bajo el nombre de opinio o imaginatio. Esta es la fuente del error. Por el contrario enseñan las dos formas superiores del conocimiento la razón (ratio) y la intuición, a distinguir lo verdadero de lo falso. Quien tiene la representación verdadera es consciente de esto y no duda más. La verdad es su propia norma y puesto que el espíritu humano en tanto que concibe las cosas verdaderamente es parte del entendimiento divino, deben ser tan verdaderas sus representaciones claras y distintas como las representaciones de Dios. Solamente la imaginación considera las cosas como fortuitas; corresponde a la naturaleza de la razón considerarlas como necesarias «como son en sí», es decir — y se repite ahora la expresión del Tratado — *sub quadam aeternitatis specie* pues la necesidad de las cosas es al mismo tiempo la necesidad de la naturaleza de Dios. Mientras que la razón considera la esencia de las cosas en sus propiedades concretas comunes con todas las cosas, la scientia intuitiva aún más alta, intuye estas propiedades eternas como fundadas inmediatamente en la esencia eterna de Dios. Por lo demás Spinoza mismo confiesa completamente como un místico de la Edad Media, que de esta última y elevadísima manera ha podido considerar muy pocas cosas. El segundo libro termina con algunas consideraciones acerca de la voluntad humana. Dado que el espíritu humano es un modo determinado fijamente (*certus et determinatus modus*) del espíritu, no hay ninguna voluntad libre o absoluta sino que todo fenómeno volitivo depende de otro que lo precede. La voluntad y la representación no existen por sí sino en los actos concretos de voluntad y de representación. Por lo demás ambas son «uno y lo mismo».

5. Si consideramos las doctrinas fundamentales de Spinoza como un todo, veremos que significan un gigantesco ensayo de resolver la oposición violenta de materialismo y espiritualismo por un tercer término: un monismo propio que de nuevo lleva en su seno al dualismo. Las dos substancias que existen independientes en Descartes, espíritu y materia se han convertido en Spinoza en meros atributos de una substancia y del mismo modo que no hay más que una substancia no hay más que un nexo causal. Pero éste se expresa a su vez de dos maneras y totalmente diferentes. Lo espiritual se explica sólo por lo espiritual, la material por lo material; no lo espiritual por lo material o a la inversa; ambos atributos son de la misma categoría. De este modo se logra la aparente unidad a costa del abandono del criterio lógico-teórico ya descubierto por Descartes y no realizado por él mismo, con bastante rigor; el criterio ha quedado reducido a un puro modo de la substancia única. Igualmente Spinoza

no ve el problema de la filosofía en la crítica del conocimiento y la fundamentación de la ciencia sino en la construcción de una gigantesca concepción del mundo. A pesar de la construcción matemática del sistema, se halla este determinado ante todo por el interés de la especulación religiosa y es en este sentido dogmático escolástico. Ciertamente que en cuanto a su contenido hay un abismo entre su concepción moderna del mundo y la escolástica de la Edad Media. Y tenemos presente no sólo la libertad de su concepción religiosa (§ 8) sino también el rigor de su concepción mecánica de la naturaleza en la que se halla en el mismo terreno que Galileo, Descartes y Hobbes. Con ellos comparte la repulsión contra las causas finales (*Causae finales*), contra toda confusión de la teología con la naturaleza. La explicación de las cosas naturales por la voluntad de Dios le parece un *asylum ignorantiae* de los científicos y además dejar a Dios lograr su perfección mediante la realización de determinados fines.

#### § 10. Sistema de Spinoza: B. Psicología y Ética

1. *Psicología* (libr. III de la *Ética*). El tercer libro de la *Ética De origine et natura affectum* da una historia natural de los sentimientos que fué ensalzada por Juan Müller como lo mejor en su género. «En general se piensa, así comienza Spinoza, que los afectos son independientes de las leyes de la naturaleza y que se determinan por el libre arbitrio del hombre y hasta era de esta opinión el famoso Descartes. Prefieren censurar o reír las acciones de los hombres a entenderlas. Los que así piensan se maravillarán que yo emprenda tratar también more geometrico las faltas y locuras de los hombres. Pero las leyes de la naturaleza son siempre y en todas partes las mismas. Y así concluye el prólogo; «trataré de las acciones y apetitos humanos como si fuese de líneas, planos o cuerpos».

Obramos cuando algo sucede en nosotros o fuera de nosotros cuya causa adecuada somos nosotros, es decir, cuando este suceso puede ser concebido «clara y distintamente» partiendo de nuestra naturaleza. Padecemos si somos causa parcial. Por afectos, entiende Spinoza, las afecciones del cuerpo por las que se aumenta o disminuye su capacidad de obrar y al mismo tiempo (!) las representaciones de estas afecciones. Pues aunque el cuerpo no puede determinar a pensar al espíritu o el espíritu a poner a éste en reposo o movimiento, son, sin embargo, (según la *Ética* I y II) una misma cosa, sólo que considerada según diferentes atributos. Su relación se garantiza por diversas experiencias, (el siguiente escolio recuerda entre otras cosas, los sonámbulos, el niño, los beodos). La libertad

consiste solamente en nuestra imaginación; los hombres creen que son libres por que son conscientes de sus acciones pero no conocen las causas que determinan éstas.

Toda cosa tiende, en tanto que puede, a permanecer en su ser (*in suo esse perseverare*) a oponerse a la destrucción. Esta tendencia (*conatus*) se llama cuando se refiere al espíritu voluntad, cuando al espíritu y el cuerpo a la vez, apetito; y cuando llega a la conciencia impulso. Tendemos (queremos, aspiramos) a una cosa no por que la tengamos por buena sino que tenemos por bueno aquello que apetecemos. Lo que fortalece las acciones del cuerpo fortalece mediante su representación las acciones del espíritu. El sentimiento por el cual pasa el espíritu a una mayor perfección se llama alegría (*laetitia*) el opuesto tristeza (*tristitia*). Estos juntos con el apetito son los tres afectos primarios. Todos los demás, aún los considerados por Descartes como originarios (amor, odio, admiración), pueden ser derivados de ellos. Toda cosa es capaz de despertar en nosotros placer o tristeza y lo mismo sucede con la representación de la proximidad de la misma y su recuerdo. Se alegra uno por la destrucción de aquello que se odia, y se entristece uno por la desaparición de lo que se ama; se siente tristeza y alegría con lo amado. A esto se unen una serie de definiciones de todos los sentimientos posibles con observaciones interesantes que revelan un conocedor de los hombres. Son unas 48 que al final se hallan de nuevo reunidas; las más de ellas se dejan disponer por pares: apetito, alegría, tristeza, admiración, desprecio, amor, odio, atracción, repulsión, sublimidad, burla, esperanza, temor, tranquilidad, desesperanza, satisfacción, remordimientos de conciencia, compasión, favor y decepción, buena opinión y poca estima, crueldad y compasión, satisfacción de sí mismo, humildad y remordimientos, orgullo y humillación, gloria y vergüenza, nostalgia, celo, agradecimiento y venganza, benevolencia y dureza, cólera, miedo, audacia, pequeñez de ánimo y temeridad, agrado, avaricia, lujuria, embriaguez, avaricia, voluptuosidad. Las cuatro últimas no tienen ningún opuesto, pues moderación, economía y castidad no son pasiones sino que significan un poder del alma.

Spinoza, sin embargo, no pretende haber enumerado todos los afectos; no quiere más que haber notado los más importantes que se pueden después enlazar entre sí, en innumerables variedades y que tienen o no nombre. Afecciones meramente corporales como temblar, reír, etc., las ha dejado a designio a un lado. Además de las pasiones en sentido estricto (pasiones) hay muchos sentimientos que se refieren a nosotros como sujetos activos y que todos son de la naturaleza de la alegría. Spinoza los comprende bajo el nom-

bre de fortaleza (fortitudo) que se divide de nuevo en fortaleza de ánimo (animositas) y generosidad (generositas) según se refieran a la conservación del propio ser o a la del ser de los otros. A la primera clase pertenecen entre otros: moderación, prudencia, presencia de espíritu; a los últimos modestia y dulzura. Ambas clases están bajo la dirección de la razón. Importa saber si nosotros nos dejamos dominar de los afectos o si sabemos gobernarlos. Esto nos conduce a la ética de Spinoza (en sentido estricto).

2. *Doctrinas éticas fundamentales.* (Libro IV). Lo que son los más de los sistemas de ética, aunque les gusta ocultarlo, lo dice abiertamente Spinoza en el prólogo del cuarto libro: su ética no quiere ser más que psicología aplicada y rechaza con secas palabras su sumisión al ideal. Se refiere en esto expresamente a su eliminación de toda teleología ya expuesta en el importante apéndice del primer libro. La naturaleza o Dios no obra en virtud de algún fin sino según su necesidad interna; no comete faltas ni peca. Perfección e imperfección, bien y mal son sólo modos de pensar humanos o conceptos comparativos (notiones) que surgen de la comparación del individuo con el género pero que no designan nada positivo existente en realidad en las cosas. Ambos son conceptos absolutamente relativos; la música, por ejemplo, es algo bueno para el melancólico, algo malo para el triste y para los sordos ni buena ni mala. A pesar de ello quiere el filósofo, ya que los hombres acostumbran a formarse un ideal de sus semejantes, usar los conceptos bueno y malo en el sentido corriente. Bueno es lo que sabemos con seguridad que sirve para acercarnos a aquel ideal y malo lo que nos separa de él. Así parece Spinoza no poder librarse completamente de la teología ética. Pero sigamos más adelante.

Ante todo prosiguen las deducciones naturalistas basándose las unas en las otras. Virtud no es más que el poder de obrar según las leyes de la propia naturaleza. Ahora bien, no hay ninguna cosa concreta en el mundo que no tenga una más fuerte sobre sí. Puesto que los hombres sólo somos una pequeña parte de la naturaleza, nuestro poder es excedido y con mucho por el de las cosas externas (el suicida, por ejemplo, plenamente vencido por las últimas). Así caemos bajo el dominio de los afectos de que trata el cuarto libro. Pero dado que un afecto es sólo vencido o limitado por otro, el conocimiento del bien y el mal no basta por su «verdad»; debe convertirse en afecto si ha de vencer otros afectos y en afecto de alegría que ceteris paribus es más fuerte que los que surgen de la tristeza, porque se basa en la naturaleza humana. Con esto hemos llegado de nuevo a la «naturaleza», «esencia», del hombre que tiene una gran importancia en el pensamiento de Spinoza. Una serie de de-

terminaciones se basa ella. Bueno es lo que concuerda con nuestra naturaleza (recuerda esto como en general Spinoza, a los estoicos). Lo bueno y lo malo depende de la naturaleza del hombre. Posee uno tanta más virtud cuanto más busca su naturaleza, es decir, cuanto más aspira a conservar su ser (*suum esse conservare*): lo que nos remonta de nuevo al principio capital de su psicología. Nuestro ser consiste, como el ser de toda cosa, en la tendencia a conservarnos a nosotros mismos (*conatus sui conservandi*); esto es, «el primero y único fundamento de la virtud».

Si examinamos más detenidamente lo que hay tras este vago término de «esencia» o «naturaleza» del hombre, descubrimos como fundamento naturalista de ello, la razón tan conocida desde antiguo. Buscar el (verdadero) provecho o conservar su ser, o ser libre o obrar virtuosamente (*ex virtute*) «no es otra cosa más que vivir bajo la conducta de la razón (*ex ductu rationi*)» proceder según sus reglas (*regulae*) o prescripciones (*praecepta*) o mandatos (*dictamina*), (véase en especial teorema XXIV; además el muy importante escolio al teorema XVIII). La esencia de la razón no es a su vez «ninguna otra cosa más que nuestro espíritu (*mens*) en tanto que él concibe de un modo claro y distinto» (*intelligit*) por consiguiente aquí tenemos de nuevo el criterio cartesiano. Vivir razonablemente quiere decir poseer inteligencia. Y lo bueno se define ahora «lo que en verdad contribuye al conocimiento». Sólo mientras los hombres viven según la dirección de la razón se hallan en concordancia con la naturaleza (XXXV); pues obrar racionalmente significa: hacer aquello que resulta de la naturaleza nuestra» «considerada en sí». La razón es pues la esencia interna de las cosas. Las acciones que de ella surgen son siempre buenas. En ellas reposa la suprema felicidad del hombre: la paz del alma. El libro quinto y último de la *Ética* trata por completo de «la libertad humana o del poder del intelecto». Intenta derivar del espíritu solo (*ex sola mentis cognitione*) todo lo que tiende a la felicidad suprema humana.

### § 11. *Ética aplicada. Política y filosofía de la religión.* Influjo de Spinoza

1. *Ética aplicada.* En tanto que el afecto es una pasión, es una representación confusa. Cesa de ser una pasión tan pronto como de ella formamos una representación «clara y distinta» lo que es posible de todo afecto. Cuanto más considera el espíritu todas las cosas como necesarias, tanto más poder tiene sobre los afectos. Y los afectos que surgen de la razón son más fuertes que todos los otros. Partiendo de estos principios resulta para todo individuo

que se guíe por la razón, el recto modo de vivir (*recta vivendi ratio*.) Nos limitamos en lo que sigue a considerar en esta ética aplicada algo relativo al dominio ético-social.

Nada más útil, dice Spinoza, en aparente violenta oposición a Hobbes, para los hombres que su prójimo, cuando éste se halla guiado por la razón; pues ambos favorecen y elevan su verdadera felicidad y su perfección. Ninguno busca para sí algo que no desee también para los demás. Sin embargo, — y con esto se acerca de nuevo al pesimismo de Hobbes — constituyen la mayoría los envidiosos y los que odian pero debe intentarse vencer a éstos por el amor y la nobleza. Y «ya que nosotros entre todas las cosas no conocemos nada más magnífico que un hombre guiado por la razón, nadie puede mostrar de un modo más alto lo que puede su espíritu y su arte, como educando los hombres de manera que finalmente vivan de acuerdo con los mandatos de la razón». Se debe trabajar por la inteligencia y amistad entre los hombres y ayudar a que aspiren a sus verdaderos intereses y al goce razonable de la vida, pues de la comunidad nacen más ventajas que desventajas. El hombre razonable es más libre en un estado en el que se vive según leyes comunes que en el aislamiento en que se obedece tan sólo a sí mismo. Debe cultivarse para este fin no compasión sino justicia, equidad, moralidad y religión. El cuidado de los pobres y los necesitados no es cosa del individuo sino del estado.

2. *Doctrina del Estado.* A causa de la relación de asunto, consideramos ahora las ideas relativas al derecho natural y a la política de Spinoza tal como las expone en el cuarto libro de la *Ética* (Escolio II al teorema 37) y en el *Tractatus politicus*. (1). Según el derecho de la naturaleza aspira cada uno a conservar lo que él ama y a destruir lo que odia. Si los hombres viviesen según la dirección de la razón gozaría cada uno de su derecho sin dañar a los vecinos. Pero como se hallan sometidos a sus pasiones se oponen los unos a los otros y deben ser tenidos a raya mediante afectos más poderosos como el miedo de más grandes daños y la amenaza de las leyes. Así se pasa del *status naturalis* al *status civilis*; el estado se constituye para la protección de sus miembros fija, según un acuerdo general lo que es bueno y malo justo e injusto y lo que pertenece a cada uno. Estas ideas de la *Ética* en las que hallamos rasgos esenciales de la doctrina del estado de Hobbes, se exponen con más detalles en el *Tratado político*. Tampoco quiere aquí el filósofo planear un ideal utópico sino mantenerse en la experiencia y tratar

(1) Véase la introducción de *Gebhardt's*, que orienta bien en su edición del escrito últimamente citado (*Philos. Bibl.*, t. 95).  
Vorländer.—Historia de la Filosofía

de determinar las leyes naturales de lo que es. Del mismo modo que la conducta del individuo se halla la del estado determinada por el instinto de conservación. Pero lo mismo que el individuo, debe el estado si no quiere aniquilarse a sí mismo sino llegar a ser fuerte y floreciente, es más permanecer independiente, obedecer a los preceptos de la razón. Spinoza como Hobbes es partidario de un poder grande del estado que si es necesario pueda suspender las leyes políticas pero que se halla ligado al derecho natural. Después de las disquisiciones generales de los cuatro primeros capítulos, trata del V-VII bastante detalladamente la cuestión de como debe estar constituida la monarquía para que se conserve a sí misma y no degenerare en tiranía y del VIII-X del mismo modo de la aristocracia. De la monarquía absoluta (que en el fondo es una aristocracia de empleados) tiene poco que decir; debe cuando es útil, hallarse limitada, como en la constitución aragonesa por el derecho del pueblo. Mucho más provechosa y apropiada al mantenimiento de la libertad le parece, al ciudadano de los estados generales de Holanda y partidario de los hermanos liberales Witt, el gobierno aristocrático tanto más cuando se forma de un gran número de patricios elegidos. Deben unirsele ciertamente hombres del pueblo elegidos. Por desgracia se interrumpe este escrito en los cuatro primeros párrafos del capítulo XI el último de los cuales intenta probar la inferioridad política de las mujeres. El estado, como ya se había dicho en el Tratado teológico político, no debe hacer de los hombres animales o máquinas sino lograr que pueda desarrollarse su actividad espiritual y corporal de un modo libre. Cuando se dice que la multitud no entiende de las cosas publicas, se sobreentiende que por esto debe mantenérsela en la ignorancia.

Acerca de la relación del estado con las confesiones religiosas y de la libertad de conciencia se había expresado Spinoza ya en el Tratado teológico político (§ 8) y allí mismo desarrollado su posición con respecto a la religión. Veamos para terminar que lugar tiene en su sistema la

3. *Filosofía de la religión, (Etica, l. V.)*. Ya el teorema 28 del libro IV decía que el supremo bien espiritual y la más alta facultad espiritual consistía en el conocimiento de la esencia infinita de Dios. Esta idea se desarrolla en la segunda mitad de la 5.ª parte de nuevo. Cuando más clara y distintamente se conocen los afectos y en general las cosas más se ama a Dios. Pues conocer a Dios quiere decir tan sólo entender el mundo de las cosas mediante el tercer grado de conocimiento (el intuitivo) que nace de la razón, no en sus relaciones espaciales temporales sino en su esencia eterna, «como en Dios son contenidas», como se siguen de la necesidad divina. De

este conocimiento de Dios nace la más elevada paz del alma que es mantenida por el amor espiritual de Dios (amor Dei intellectualis) que es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo y por lo tanto con el que nos ama. Claro que Dios es un ser tan elevado sobre las propiedades humanas que no puede amar ni odiar a nadie de una manera humana. Y el que ama a Dios no puede desear que éste le ame a su vez; del mismo modo su amor a Dios no puede estar impurificado por envidia o celos de otro sino que es tanto más fuerte cuanto más nos sentimos por él, unidos los hombres a Dios. Es este amor más bien espiritual y continua aun después de haber sido destruidos los cuerpos no pudiendo ser destruido por nada en el mundo. Entonces es Dios en nosotros y nosotros en Dios, entonces intuimos la verdad, que antes tratábamos trabajosamente de probar (en el libro I). Con semejante misticismo termina el filósofo del método geométrico.

Este amor espiritual de Dios que reposa en el conocimiento puro influye a su vez nuestra acción. Cuanto más el espíritu se alimenta del conocimiento de lo eterno tanto ménos padece bajo las pasiones, tanto menos teme la muerte; pues sabe que lo que en nosotros perece con el cuerpo no es nada en comparación con lo que subsiste, que nuestro espíritu en cuanto consiste en conocimiento (quatenus intelligit) es «un modo eterno del pensar». Pero aunque no supieramos que nuestro espíritu es eterno permaneceríamos firmes en nuestra piedad y religión en resumen en todo aquello que produce la fortaleza de ánimo. A los más aparece esto como un peso; ser libre lo consideran idéntico con obedecer sólo a su placer. Son buenos sólo por miedo y esperanza; sin su creencia en la inmortalidad serían aún más locos y querrían vivir sin razón; opinión que no parece a Spinoza merecer refutación. Con un idealismo moral que recuerda el carácter de Kant o Fichte, rechaza todo premio para la virtud. La felicidad que consiste en el amor de Dios, no es el premio de la virtud sino la virtud misma; y no nos alegramos porque dominemos nuestros apetitos sino que dominamos nuestros apetitos porque nos alegramos. El ignorante que es conducido meramente por sus apetitos es dominado frecuentemente por las cosas externas, no llega a conocerse a sí mismo ni a conocer a Dios, y cuando termina su padecer termina su vida. El sabio por el contrario busca la paz del alma y no deja nunca de ser. El camino para llegar a ésta es difícil pero puede hallarse. «Pero todo lo sublime es tan raro como difícil de lograr». (Palabras con que termina la *Ética*).

Así vuelve la filosofía de Spinoza en su terminación, a su punto de partida, a su comienzo. La resignación elevada que predica con-

serva su alto valor ético y estético aunque no se acepten los fundamentos teóricos del sistema sobre el que su filosofía sistemática se eleva.

4. *Influjo de Spinoza.* La doctrina de Spinoza tuvo muchos partidarios pero los más de éstos no pudieron osar aventurar la publicidad; en cambio pronto toda una serie de profesores holandeses y alemanes que ante todo veían en él el ateo le atacaron más o menos groseramente. Por el mismo Kortholt, un teólogo de Kiel, que lo consideraba uno de los tres impostores (pág. 237) fué llamado haciendo un equívoco con su nombre el Maledictus y designada su doctrina como espinoza (spinosa). Pero también fué combatido por Bayle y una parte de los cartesianos así como por el piadoso obispo Fenelon; del mismo modo se condujo Leibniz con él y también se le ataca en la *Theologia naturalis* de Cristian Wolf. Por estos ataques llegó a ser casi desconocida su doctrina hasta tal punto que Lessing pudo decir con razón que se había tratado a Spinoza como a un perro muerto. Un cambio en este respecto tuvo lugar solamente un siglo después de la muerte de Spinoza, producido por las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza a Moises Mendelsohn (1785) Jacobi defendía la tesis de que toda filosofía que quisiera ser rigurosamente demostrativa debía ser Spinosismo (véase § 45). Como le siguieron Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling, Hegel se tratará en su debido lugar.

Nos dirigimos ahora al cuarto gran sistemático de la filosofía moderna. Con él pasó esta de Francia, Inglaterra y los Países Bajos a Alemania.

## CAPITULO IV

### Leibniz (1646-1716)

#### § 12. Vida, escritos y carácter

*Una exposición fundamental y que investiga los fundamentos científicos ha aparecido recientemente: E. Cassirer Leibniz, System (El sistema de Leibniz) Marburgo 1902. Además de la detallada exposición de la obras grandes de Erdmann (tomo II, 2) y de Kuno Fischer G. d. n. Ph. III, mencionamos de la numerosa bibliografía: la detallada biografía de Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz (2 tomos 1846), la antigua exposición de Feuerbach (2 ed. 1848), además E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre (Una nueva exposición de la doctrina de las mónadas de Leib-*

niz) Leipzig 1891. Couturat. *La logique de Leibniz*, 1901. Una obra popular sobre: *Leibniz als patriot Staatsmann und Bildungsträger* (Leibniz como patriota hombre de estado y educador) la da Pfeleiderer (Leipzig 1870). Su relación con respecto a Spinoza la expone L. Stein *Leibniz und Spinoza* (Leibniz y Spinoza) Berlin 1890; la evolución de su juventud: W. Kabitz *Die Philosophie des jungen Leibniz* (La filosofía del joven Leibniz) Heidelberg 1902. Sobre su filosofía de la religión, véase H. Hoffmann *Die Leibnizsche Religion philosophie in ihrer geschichtlichen Stellung* (La filosofía de la religión de Leibniz en su posición histórica) Tubinga 1903 y A. Gorland (El concepto de Dios en Leibniz un prólogo para su sistema) Giessen 1907. Sobre el problema de la teodicea versan las dos obras premiadas de J. Kremer y O. Lempp: *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrhundert* (El problema de la teodicea en la filosofía y la literatura del siglo XVIII) Berlin 1909 y Leipzig 1910. Véase también Adelheid Thönes *Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodicee* Halle 1907. W. Wundt, *Leibniz* 1917.

Los tres sistemas de Descartes, Hobbes y Spinoza a pesar de sus diferencias están de acuerdo en la afirmación de un orden mecánico de la naturaleza como lo expone la ciencia moderna. Contra ésta concepción, como el sumo de la arbitrariedad humana y de la impiedad, se dirigieron los ataques de la escolástica filosófica y teológica. Leibniz intenta resolver filosóficamente esta oposición, no abandonando las conquistas de la ciencia, por el contrario aumentándolas con su propia investigación, pero yendo más allá de la concepción mecánica de la naturaleza por la investigación de sus supuestos y uniendo a ésta y con ello a las ideas modernas, con la antigua concepción cristiana. Más importante es todavía que ha hecho progresar en casi todos los distintos dominios a la Filosofía como doctrina de los principios de las ciencias (t. I, § 1).

1. *Vida.* Godofredo Guillermo Leibniz nacido el 21 de Junio de 1646 en Leipzig, perdió pronto (1652) a su padre, un jurista de Leipzig y profesor de moral. Niño precóz, leyó en la biblioteca de su padre todo lo que le cayó en la mano, a los antiguos como a los escolásticos; hizo hasta versos latinos por lo que sus tutores creyeron en un principio que quería ser poeta y después que quería ser escolástico. «Ellos no sabían, que mi espíritu no se llena por una especie única de cosas», dijo Leibniz más tarde con orgullo y su frase es característica para su carácter filosófico. A los 15 años frecuentó la universidad de su ciudad y meditó ya si permanecería en la escolástica o se uniría a la nueva filosofía. A sus primeros estudios de derecho y filosofía añadió en Jena el de las matemáticas; fué graduado bachiller por un tratado *De principio indivi-*

*dui* a los 17 años y a los 18 Magister por un trabajo de filosofía del derecho y logró el grado de doctor, habiendo sido rechazado en Leipzig por su poca edad, en la universidad bávara de Altdorf por una brillante discusión «sobre los casos complicados de derecho». A la cátedra que allí mismo se le ofreció prefirió el joven ambicioso la vida de mundo en la que entró sin plan determinado. Después que tuvo trato en Nurenberg entre otras gentes, con alquimistas, fué tomado al servicio del príncipe de Maguncia, por el hombre de confianza de éste, Cristián de Boineburg y con esto entró de lleno en la gran política europea. Con su múltiple interés y activo en diferentes direcciones, trabaja sucesivamente en el mejoramiento del método didáctico jurídico (1667) en el *Corpus juris* (1668) en un escrito contra los ateos (1668-69) y toma parte en los esfuerzos de su protector en favor de una unión de católicos y protestantes en lo que defendía una religión natural general con creencia en Dios y la inmortalidad y también la doctrina de la trinidad y la de la comunión luterana con pruebas filosóficas (1670). Una estancia en París 1672-76, donde debía ayudar a apartar de Alemania al belicoso Luis XIV por un plan de ocupación de Egipto, la aprovechó para las más diversas ocupaciones espirituales, en particular para el estudio de Descartes, Hobbes y Spinoza, (al último de los cuales conoció personalmente en un viaje a Holanda) (1) así como de las matemáticas (Pascal) y de la física (Huygens) lo que le condujo al descubrimiento del cálculo integral y diferencial (Sobre su prioridad sobre Newton, durante siglos, véase *Ueberweg*, III pág. 194-196). Hacia fines de 1676 marchó a Hannover donde había sido nombrado consejero y bibliotecario de la corte y escribió una extensa historia de los príncipes de Brunswik acompañada de extensos estudios previos. Además de esto se ocupó de todos los asuntos y planes posibles en parte completamente remotos los unos a los otros: organización de una academia nacional, reforma de la enseñanza, purificación de la lengua materna, reunión de los luteranos, de los reformados, de los católicos y los protestantes en un «reino de los espíritus» armónico, derecho de gentes, minería, física, medicina, proyecto de una característica general por signos científicos (semejante a la usual en las matemáticas), moral de los Chinos, lingüística, y todo, según su carácter, profundamente; sobre todo se ocupó de matemáticas y filosofía. Sobre todas estas cosas tuvo una abundante correspondencia; en la biblioteca de Hannover se conservan 15,000 números de su corres-

(1) Leibniz no gustaba más tarde que le recordasen su visita y conversación con el peligroso pensador y quedó anonadado cuando en la edición de Spinoza del 1677 vió impresa una carta suya.

pondencia con más de 1.000 personas. A veces se lamenta de la dispersión de sus estudios y de la cantidad de ideas que se le presentaban que no quería dejar escapar, de tal manera que frecuentemente no sabía lo que debía terminar primero. Una capacidad de trabajo increíble y una increíble pluralateralidad y flexibilidad espiritual. En el decenio de 1690-1700 hace sus planes filosóficos, en el siguiente realiza las exposiciones sistemáticas de éstos a las que ya ha llegado. Trasladado a Berlín por el matrimonio de su discípula la princesa Sofía Carlota con Federico I de Brandenburgo-Prusia fué el primer presidente de la Academia de ciencias fundada por iniciativa suya el 11 de Julio de 1700 (v. la historia de la misma por *Ad. Harnack*, 4 t. Berlín 1900). Con la muerte de su real discípula (1705) perdió él su apoyo en Berlín que abandonó definitivamente en 1711. Después vivió dos años en Viena donde hizo para el príncipe Eugenio, una exposición de su teoría de las mónadas y los últimos años de su vida (1714-16) de nuevo en Hannover. Fué dotado de títulos y dignidades y hasta hecho noble en 1690 por sus protectores a los que pertenecía también Pedro el Grande, pero parece que en sus últimos años perdió estas mercedes, al menos las de Hannover, mientras su fundación de Berlín llevaba bajo el rudo rey soldado Federico Guillermo I una triste y mezquina existencia. Fué siempre sospechoso al clero y al pueblo como espíritu libre: de su nombre Leibnitz hizo el pueblo «Löve-nix», «creenada». No habiendo llegado a casarse por estar siempre ocupado con sus trabajos, murió solo y abandonado en el 14 de Noviembre de 1716. Sobre su ataúd se puso su sentencia favorita: «Siempre que se pierde una hora se pierde una parte de la vida». Pocos le acompañaron al sepulcro; hoy día se elevan en Hannover y en Leipzig (1883) monumentos en su honor.

2. *Obras.* Leibniz no ha llegado a una sistematización de sus doctrinas en una obra fundamental; los más de sus trabajos fueron publicados en periódicos (primero en el *Acta eruditorum Lipsiensium*, después en el *Journal des savants*): el mismo ha editado tan solo, aparte de algunos trabajos de juventud, la Teodicea. A esto se añaden sus numerosas cartas donde desarrolla muchos puntos que en sus obras están tratados menos extensamente. La edición más completa hasta hoy de sus obras filosóficas cartas inclusive es la *Gerhardt* 7 t. Berlín 1875-1890; más antigua la de *J. Erdmann* (3 t. 1840) y la de las obras matemáticas de Leibniz contenidas en la colección de *Pertz* (incompleta) la hecha por *Gebhart*, en 7 t. Sirve mejor a los profanos que se interesen por ello, que estas grandes ediciones incompletas, la edición en cuatro tomos de la *Biblioteca filosófica* alemana especialmente la de las *Obras*