

TESIS DOCTORAL.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

SOBRE

LA EXISTENCIA DE DIOS

POR

D. SALVADOR ARTACHO Y PINO

Profesor auxiliar en la Universidad de Granada.



GRANADA

EST. TIP. DE R. CALERO

1886.

BIBLIOTECA HISTÓRICA REAL  
GRANADA

Sala: \_\_\_\_\_

Estante: \_\_\_\_\_

Número: \_\_\_\_\_

0  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20

TÉSIS DOCTORAL.

A mi distinguido amigo, Sr. Eloy  
Serau, miyo devoto y apasionado y V. S.  
q. b. s. m.

S. Stacha y Pisco

BIBLIOTECA HOSPITAL REAL  
GRANADA

Sala:

C

Estante:

002

Numero:

008(25)

TESIS DOCTORAL.

A mi distinguido amigo, D. Eloy  
Sévan, muy devoto y apasionado y V. S.  
q. b. s. m.

L. Stotacko y Pisco

Biblioteca Universitaria  
GRANADA

~~C~~

19

~~UNIVERSIDAD~~ H6 (15)

R. 28/95

# TESIS DOCTORAL

---

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

SOBRE

## LA EXISTENCIA DE DIOS

por

D. SALVADOR ARTACHO Y PINO

Licenciado, por oposición, en Filosofía y Letras  
y alumno pensionado, que ha sido, de dicha facultad  
y de la de Derecho.



GRANADA.

Est. Tip. de R. Calero, Colg. Eclesiástico, 4.  
1886.

*El Señor* - 1 SETL 92



AL

Emmo. Sr. Cardenal, Arzobispo de Toledo

*Fr. Cesario Gonzalez*

FILÓSOFO INSIGNE,

*dedica este humilde trabajo en testimonio*

*de admiración y respeto*

Salvador Artacho y Pino,

«Beatus homo qui invenit sapientiam  
et qui affluit prudentia.»

(Prov. cap. III, ver. 13.)





*«Quod Deus non possit  
cogitari non esse.»*

(S. Anselmo. Prosl. Cap. III.)

Ciencia de las cosas divinas y humanas llamaba Cicerón á la Filosofía, indicando el vasto y elevado campo de su estudio, siquiera se tomen aquellas palabras con la restriccion debida.

La Filosofía ocupa, por su propio rango, lugar distinguidísimo en la esfera de la especulación científica. Ella es á manera de manantial abundante del cual se surten y al cual tornan como veneros y afluentes las otras ciencias, cuya constitución y emancipación no limita el horizonte de la Filosofía, propiamente conceptuada. Bástale, para conservar su importancia, tener por patrimonio inalienable el estudio primero, ó más fundamental, de lo infinito y de lo finito, ó sea de Dios, del mundo y del hombre, que son, en último término, los objetos posibles de toda ciencia ó conocimiento.

Importantes son, por todo extremo, las cuestiones

que la Filosofía ventila sobre tales objetos, cuestiones las más, íntimamente enlazadas por parte de sus soluciones. Y es muy de notar y fácil de conocer por todo hombre imparcial, que la Filosofía ha balbuceado largo tiempo sobre tales problemas, los cuáles no acertó á resolver clara y adecuadamente hasta que una luz más intensa que la suya propia alumbró á la razón humana y le señaló los primeros pasos. Porque es innegable que los más claros ingénios de la Filosofía pagana, siquiera conserváran residuos de la tradición primitiva, se vieron envueltos en dudas, vacilaciones y errores cuando trataron de la naturaleza divina, del origen y fin del mundo, del principio y destino del hombre.

La revelación divina y la religión cristiana, difundidas y propagadas por el mundo, esparcieron luz vivísima sobre tales problemas que nos ofrecían resueltos. Prueba, sinó, de la parte que á dicho factor corresponde en las más altas soluciones filosóficas, la encontramos en la renovación y repetición de aquellos antiguos errores de la filosofía pagana, á medida que la investigación filosófica se desvía del luminoso astro de la revelación, la cual, no cohibe ni limita los vuelos de la razón humana, antes bien le presta las alas que no tiene para que se remonte á mayor altura de lo que por sí puede alcanzar. ¿Por ventura daña ni mengua la inteligencia del discípulo el maestro que habiéndosele adelantado en el camino de la investigación científica, le anticipa los conocimientos? Cuál sea, en efecto, la influencia, en general latente, que la verdad revelada ha ejercido sobre la Filosofía, lo hemos de notar también en el asunto de éste escrito.

De aquellos tres objetos que la Filosofía estudia en un sentido general, el primero y principal es Dios. Decimos que es primero, no en el orden de nuestro conocimiento, ni por tanto de la investigación filosófica, sino en el orden del sér y de la perfección. Es de observar que la idea de Dios ha acompañado siempre á la Filosofía: quizá no sea dado registrar en la historia de ésta ciencia una escuela ó sistema desprovisto de todo concepto respecto á Dios, siquiera sea para negar su personal existencia. Verdad es que esta idea ha sido muchas veces inadecuada é imperfecta, lo mismo en la antigüedad pagana que en las escuelas esencialmente anticristianas de los siguientes tiempos; pero en toda opinión y en todo sistema filosófico se trasluce, más ó ménos clara y directamente, un concepto, aunque sea vago y un sentimiento siquiera sea indefinido del Sér Supremo.

Dos motivos hay que explican la fijeza y constancia con que tal idea se presenta. Es el uno la relativa facilidad con que discurriendo sencilla y casi espontáneamente llega nuestra razón á suponer como necesaria una causa primera ó Sér Divino. Es el otro la tradición, nunca perdida, de la idea de Dios, conservada incorruptible, como en sagrado depósito, en el pueblo á quien Dios mismo hizo custodio de su revelación. Esta revelación divina, vino á ser, andando el tiempo, como el prólogo de la sabiduría cristiana que se desenvuelve paralelamente á la ley nueva. Las palabras del sagrado texto «en el principio creó Dios el cielo y la tierra», y éstas otras, «hagamos al hombre á imagen y semejanza nuestra», constituyén-lole en señor y rey de la crea-

ción, vinieron á dar la clave para resolver cumplidamente las más árduas cuestiones de la Filosofía, cuales son, la existencia y naturaleza de Dios, el origen del mundo, la condición y destino del hombre.

Dígase ahora si de buena fé puede afirmarse que la revelación más bien daña que aprovecha á la investigación filosófica. ¿Cuántos esfuerzos y cuánto tiempo no ha ahorrado ésta cuando ha encontrado definido que el origen del mundo es la creación libremente hecha por Dios? ¿No es ésta acaso, la solución que más y plenamente satisface en el problema del origen del mundo, que venia siendo la pesadilla constante de la Filosofía nó cristiana? Hay verdades que si no trascienden absolutamente las fuerzas de la razón humana, ántes bién una vez conocidos se comprenden claramente, superan, sin embargo, por parte de su adquisición ó demostración primera, las fuerzas ordinarias de nuestra razón. Por esto el racionalismo, llamado así por antonomasia, sinó ya por contraposición, es absurdo, é inconsecuente al rechazar las enseñanzas de la revelación y admitir las de los hombres, pues para ser lógico debería encerrarse en un criticismo puramente individualista y cuasi escéptico, tan desastroso como imposible. El racionalismo solo tiene relativa explicación bajo el supuesto de creer incierta ó imposible la revelación; lo cual, en buena lógica, se traduce en un falso ó inadecuado concepto de la Divinidad. Porque, dada la naturaleza de Dios, tal y como la razón, ya que no el racionalismo, la exige, es forzoso concluir que la revelación es posible y áun de probable existencia; y dadas, por otra parte las pruebas históricas que de la

misma hay, de las cuales es muy principal y por sí sola decisiva, la misma superioridad y excelencia de las verdades que llamamos reveladas, no es menos forzoso concluir que la revelación existe, y que niéguese ó nó, ha alimentado más ó ménos deliberadamente, el orden de los conocimientos humanos, principalmente en su parte metafísica.

Dedúcese de todo lo expuesto, que la idea y el conocimiento de Dios constituyen el eje cardinal de todo sistema filosófico. Especialmente en la filosofía apellidada cristiana puede decirse que todas las teorías fundamentales se enlazan intimamente con el conocimiento ó idea de Dios, á pesar de que á ésta llegamos mediante el conocimiento del mundo y de nosotros mismos, pero bajo un punto de vista general y sin necesidad de conocer detenidamente la naturaleza creada. Si á esto añadimos que el orden establecido generalmente en la investigación filosófica, es un mero procedimiento lógico, puesto que de antemano tenemos la idea de Dios, comprobaremos la influencia que esta cuestión filosófica ejerce en las restantes de cualquier sistema. Porque es una quimera infructuosa el pretender que en la investigación filosófica, aunque al parecer se procede *ab ovo*, se hace así real y absolutamente, como si pudiéramos desposeernos del mundo de ideas que en realidad nos hace ser sabios cuando empezamos á ser filósofos. La duda cartesiana es tan absurda como extremada, porque á toda investigación, incluso la que Descartes levanta sobre su duda, presiden principios tácita y necesariamente admitidos. «Es una preocupación, dice Balmes, un error de fatales consecuencias, el creer que pode-

mos probarlo todo con el uso de la razón: ántes que el uso de la razón están los principios en que ella se funda y ántes que uno y otro está la existencia de la razón misma y del sér que raciocina.» (1)

I.

La cuestión que aquí ha de ocuparnos me ha preocupado y hecho meditar por algún tiempo, llevado de mi afición á éste género de estudios, si bien hubiera preferido para tratarla ahora, alguna otra tésis de las várias que cautivaban mi atención, pero que requieren para ser desarrolladas estudio más detenido que el que me era dado hacer.

Antes queda expuesta la importancia que á la Teodicea concedemos en todo sistema filosófico. La premisa ó el prólogo de ésta parte de la Metafísica, claro es que está en la demostración de la existencia de Dios. Sabido es que además de las razones ó pruebas que comunmente se aducen en esta demostración hay una denominada en las escuelas «el argumento ontológico», que desde que se formuló por vez primera viene siendo admitido por unos filósofos y rechazado por otros de los mismos que generalmente sostienen comunes opiniones. Nuestro objeto es al presente, sostener y demostrar la legitimidad del citado argumento sobre la existencia de Dios, mencionando luego los principales filósofos que lo han sostenido, bien que no todos lo han hecho en un sentido adecuado y propio.

Permitaseme indicar por lo muy pertinente al caso, que hace algún tiempo hube de encontrarme, á pesar

---

(1) F.<sup>o</sup> f. T. I.<sup>o</sup>, pág. 140, pr. 164.

mío, en cierta conversación, en que, por hablarse de todo (cosa no muy rara) se habló también de la existencia de Dios, y herido por la dificultad que alguien alegara sobre la demostración de dicha verdad, me ocurrieron y proferí estas ó parecidas palabras: «La existencia de Dios aparece corroborada por la idea que de Él tenemos.» No hay para qué decir que mis palabras no fueron recibidas por todos igualmente. Pero es lo cierto que el asunto de aquella cuestión puso en vigilia mi entendimiento, y que aquellas palabras hicieron eco en mí mismo, que repetidamente medité luego el concepto que envuelven, no sin que me ocurrieran grandes dudas sobre el valor del argumento que encierran. De que yo tenga, me decia á mi propio, idea de Dios, no parece rigurosamente lógico inferir que Dios existe, pues la razón y la experiencia juntamente me enseñan que mi pensamiento no es la medida de la realidad. Pero no obstante persistia en mí una razón ó prueba vagamente presentida, de que este juicio no era rigurosamente exacto en aquel caso, y mientras, seguía yo persuadido, más ó ménos deliberadamente, de que el argumento contenido en aquellas palabras es legítimo. Era tanta la fuerza que, aun contra mi voluntad, me ofrecia la afirmación última, que no llegando entonces á resolver claramente las dificultades que hallaba en uno ú otro sentido, suspendí mi juicio, esperando que ulteriores conocimientos despejaran mis dudas.

Llegué en ésto á estudiar Filosofía y, en ella, las consabidas pruebas de la existencia de Dios, encontrando, á la vez, rechazado el argumento ontológico, que muy luego reconocí, aunque hasta entonces ignoraba su de-



nomiación de escuela. El autor que me servia en este estudio es un insigne filósofo del renacimiento escolástico en nuestros dias; y si hasta entonces habia yo suscrito con el convencimiento todas sus opiniones, deseandó contarme, siquiera fuera en último lugar, no ya entre los partidarios del escolasticismo, sino entre los del tomismo, no me ocurrió lo propio, á pesar mio, en el punto de que tratamos. Así como en todo ó casi todo lo demás, la filosofía tomista habia cautivado libremente mi pensamiento, no pude conformarme con el criterio de los más de sus representantes en ésta cuestión opinable y meramente lógica, bien entendido que la manera como yo explico el argumento que se ha dado en llamar ontológico, se diferencia radicalmente del modo como lo entienden los que podríamos llamar ontologistas puros. La impugnación que hallé del mismo, me sirvió por raro contraste para remover mis primeras dudas y vacilaciones, reconociendo á la vez con el sabio P. Zefirino Gonzalez, que es el autor aludido arriba, que dicho argumento es sofístico en la forma apriorística en que lo defendía Descartes.

Hé aquí ahora, la clave que me sirvió para aclarar completamente mi pensamiento. Cierto, decia yo, que la idea de Dios no es en nosotros, ni innata, ni recibida directamente, ni ménos venida al acaso; pero no es ménos cierto que desde punto y hora que tenemos idea de un sér perfectísimo (adquirida como quiera, que ésto se dirá luego) puedo demostrar la necesidad puramente metafísica de la existencia de Dios, y formular el siguiente raciocinio: concebimos, al ménos como posible, un sér absolutamente perfecto; ahora bien, decir

que es posible un sér absolutamente perfecto, vale tanto como decir que es necesario, que existe realmente, ó fuera de nuestro pensamiento, porque así lo exige su misma naturaleza posible, que no sería perfección suma si no fuera existente. Dicha posibilidad por nosotros pensada, es propiamente tal, porque imposible sólo es lo contradictorio y absurdo y nada de contradictorio hay ni podemos ver en la naturaleza ó esencia de un sér absoluto.

Por mi parte no encuentro ilegitimidad alguna en el anterior raciocinio; porque lo que es predicado esencial de un sujeto no puede dejar de entrar en el mismo, y la existencia es predicado esencial del sér perfectísimo, así como la racionalidad lo es del hombre (mientras que no lo es la existencia.) En mi sentir, los adversarios de la prueba ontológica, y de Descartes con tal motivo, han notado el sofisma que envuelve el razonamiento del citado filósofo, pero no han acertado generalmente á señalar el punto flaco, ó han extremado su impugnación. La objeción perenne y sustancial contra dicho argumento sostenido por Descartes (pero falsamente asentado, y aquí está el vicio) ha sido ésta: «cierto que en el concepto del sér perfecto va envuelta la noción de existencia; pero de que exista en la mente tal concepto no se infiere que ese sér infinito exista realmente, porque esto sería un tránsito (sofisma) del orden ideal al orden real. Por mi parte considero infundada la objeción: no extraño que se ocurra en vista del carácter conceptista y subjetivo en la forma, que dió Descartes á su viejo argumento. Pero adviértase que nosotros no inferimos la existencia de Dios de la parte meramente

ideológica de aquel raciocinio, sino de su significación real, y ésto con entera lógica. Verdad es que, como se explicara luego, yo no puedo (aunque á Descartes así pareciera) formular dicho argumento á priori; porque sus premisas las entiendo ó conozco á posteriori; pero la consecuencia que de ellas infiero (que como toda consecuencia es meramente racional ó á priori, y en ésto estriba el gran valor y mucho uso de la forma silogística) es por todo extremo legitima.

No cuestiono ahora la manera como Descartes plantea el argumento, que lo discutiré en breve (porque es también para mí cierto que tal como él lo explica es sofisticado); pero bien formulado, constituye á mi entender, una demostración de la más alta metafísica sobre la existencia de Dios. Lo que hay es, que no puede sostenerse á priori, ni ménos son innatas las ideas que en él entran, que ésto sería un contrasentido y una verdadera petición de principio. Mas ¿dejará por ésto de ser considerado aquel argumento como un raciocinio legitimo y concluyente? ¿Lo han sostenido, acaso, en igual forma que Descartes sus numerosos defensores? Estoy muy lejos de creer, especialmente lo último, y confirmaré luego lo contrario con citas textuales. Mi intento ahora es demostrar la legitimidad del argumento y explicar luego las bases sobre que descansa, que es el punto que han podido aprovechar sus impugnadores para desvirtuar su mérito y valor propio.

Digo que la prueba, llamada ontológica, es en sí misma concluyente. Desde el momento que tenemos idea del Sér Divino (como la tiene el comun de los hombres, y por esto no hay aquí petición de principio, porque los

términos del argumento he dicho que no son á priori desde el momento, repito, en que tenemos idea del Sér Divino (lo cual equivale á tener noción de su posibilidad, al no hallar en ella nada que implique contradicción) podemos inferir como necesaria su existencia. Aquí el predicado vá envuelto en el sujeto, y por tanto supuesta la posibilidad de este (ó el concepto ó idea que me sirve para inferirla) el predicado es consecuencia forzosa, y por la facilidad suma con que se sobreentiende la mayor del argumento, por antonomasia lo llamaríamos entímema, que es la forma en que comunmente se expone.

Repito que no se sospeche que yo cometo aquí una petición de principio, porque es incontestable que cualquiera que llegue á formular el argumento en cuestión, concibe ó tiene noción de la posibilidad de la existencia de Dios (á la cual corresponde la idea que de Él tenemos), porque lo imposible que es solo lo contradictorio ó absurdo, no puede pensarse propiamente, y de aquí que muchos al sostener aquel argumento, tomen por punto de partida la idea de Dios, lo cual equivale á considerar su posibilidad.

No se me pregunte ahora de dónde procede tal idea ó concepto de posibilidad: lo diré luego; y no se olvide, porque importa mucho á mi propósito, que según he repetido, dicho argumento no es apriorístico, ni siquiera el primero que á la razón se ofrece, para la demostración que envuelve, ni tampoco lo considero sencillo y fácil de suyo (y éste es otro error de Descartes) ántes bien he dicho que corresponde á la alta metafísica, si vale la expresión; porque supone ó exige para su comprensión adecuada otros principios y conocimientos. Pero

una vez comprendido, tiene para mí fuerza poderosa que mearrastra al pleno convencimiento de la necesaria existencia de Dios. Digo más; bien entendido el argumento y tal como yo lo formulo, hallo en él la más sólida resistencia contra el panteísmo, y contra el panteísmo idealista principalmente, si bien y á la vez creo probable y aún cierto, que la prueba ontológica extremada en el sentido subjetivo y conceptista que le dió Descartes, pudo dar armas al panteísmo germánico. La cuestión aquí está en la importancia que se dé en el problema crítico, ya al pensamiento, como medida y determinación de la realidad (y esto es lo que hacen Hegel y sus afines), ya á la realidad como medida ó guía del pensamiento, el cual, merced á su nativa fuerza, reflejo y semejanza de la divina, saca ó deduce del mero conocimiento empírico, principios y verdades universales.

De aquellos dos criterios que parece implantó Descartes en el argumento ontológico, tal como lo formuló, en íntima relación con su duda metódica, la filosofía por él iniciada siguió generalmente el criterio idealista y subjetivo, que paró primero en el criticismo kantiano y luego en el panteísmo idealista, mientras que el sentido objetivo y real del argumento, sirvió para que lo sostuvieran otros muchos filósofos, ántes y despues de Descartes, en un sentido, repito, marcadamente objetivo y real, predicando la existencia del Dios verdadero, contándose entre aquellos últimos, notables filósofos españoles, como veremos luego. Y por mi parte, repito, que del argumento llamado ontológico, tal como queda formulado, saco convicción plena de mi fé católica, y á la vez impugnación poderosa contra todo sistema filosófico esencialmente anticristiano.

Hora es ya de analizar y razonar los fundamentos del argumento en cuestión, despues de haber demostrado su legitimidad, la cual, como se ha visto, se basa en la noción de posibilidad del Sér Supremo. Decíamos que ésta posibilidad no era un supuesto gratuito, sino una premisa que implícita ó explícitamente reconoce nuestro entendimiento, nacida en él, mediante la observación y la experiencia, ayudadas del racionio, que nos hacen concebir la posibilidad de otros séres que los conocidos, y en último término la de un sér perfectísimo, para lo cual nos ayuda á la vez la idea positiva de Dios que tenemos recibida, ya por propio discurso (según las otras pruebas de su existencia) ya por tradición y enseñanza; cuya idea de existencia y por ende de posibilidad del Sér Supremo, tenemos recibido por tanto, ántes de discurrir sobre Él, cumpliéndose aquello de que somos sabios, en el sentido más lato de ésta palabra, cuando empezamos á ser filósofos. El hombre recibe desde muy temprano la idea de Dios, ya por tradición y enseñanza, ya posteriormente por propio discurso, que no requiere especial esfuerzo cuando vivimos en una sociedad cristiana. Natural es que así suceda, ya prediquemos la existencia de Dios por exigirlo la existencia de séres contingentes (prueba metafísica) bien como supremo ordenador del mundo (prueba física) ó, por último, como juez inapelable de justicia y fuente de todo bien (prueba moral.) En todas éstas concepciones, la idea de Dios lleva contenida la de sér necesario, y ésto es ya bastante para que concibiendo á Dios como independiente del mundo (aunque éste nos haya servido para conocerle) podamos deducir su existencia de la misma noción que de Él tenemos. Podemos, en fin, lle-

gar á ver cierta cõrrelación entre la idea de Dios y su existencia, no ya por el principiõ de causalidad que nos sirve en las otras pruebas poco há indicadas, sino por el de posibilidad (que respecto del Sér Absoluto se traduce en necesidad) cuya noción de posibilidad hemos adquirido á éste tiempo, con ayuda de la experiencia y del raciocinio como queda indicado ántes, así como la de causalidad que nos lleva á llamar á Dios causa primera. Reconociendo que solo es imposible lo contradictorio y que no hay contradicción alguna en la existencia del sér absolutamente perfecto, que excluye todo no sér, y teniendo, por otra parte, idea positiva de éste sér posible, que para ser perfecto ha de ser existente, según requiere su misma naturaleza posible, bien podemos concretar ya aquel argumento ontológico que puede formularse de los dos modos siguientes:

1.º Concebimos como posible un sér absolutamente perfecto, y como no sería dable esa perfección y por tanto sería imposible, si dicho sér no existe realmente, porque la existencia es una perfección, de aquí que *dada su posibilidad, pueda inferir que existe*. 2.º Tenemos idea de un sér absolutamente perfecto, y como para serlo ha de existir realmente, de aquí que *de la idea que de Él tengo deduzco su existencia*. En el fondo éstas dos fórmulas son una misma y para ello basta probar, que lo imposible, que vale tanto como decir lo contradictorio y absurdo, no puede propiamente ser pensado, y por tanto que no tendríamos tal idea de Dios, si éste sér no fuera posible, que es como decir si no existiera

Descartes no fundó su argumento en estas bases: para él la idea de Dios es innata y no originada de la posibilidad que de un sér perfectísimo predicamos.

Por lo dicho puede notarse la conexión y enlace del referido argumento con las otras pruebas de la existencia de Dios, cuya posibilidad y necesidad concebimos simultáneamente. No puede decirse que sea cosa del todo sencilla aquella prueba ó raciocinio, puesto que para poder ser formulado, supone el conocimiento prévio de otros principios, sin contar la parte que en ello toma la enseñanza y las ideas que por la religión tenemos respecto de Dios. Por ésto y porque no deja por todo ello de ser legítimo aquel argumento, decimos que corresponde á la alta metafísica. Compruébase lo dicho, reparando que la referida prueba ontológica no aparece sino en la filosofía cristiana y en uno de sus más insignes representantes, como es San Anselmo. Por esto llevan razón los filósofos que no tienen aquel argumento por muy fácil y sencillo; ni como una de las primeras pruebas que se ofrecen de la existencia de Dios, y por mi parte llego á decir que tal argumento es hasta cierto punto inútil, puesto que difícilmente se ocurre sino cuando por más sencillos medios tenemos conocimiento de lo mismo que prueba. En todo ésto convenimos y en todo ello erró Descartes, y por ésto sus impugnadores se hubieran debido limitar á analizar, como nosotros, el repetido argumento, para sostener en contra que ni la idea de Dios es innata, ni aquella prueba, por tanto, es á priori, etc.; pero sin concluir nunca contra el argumento en sí mismo.

Ahora bien, á pesar de lo dicho sobre la dificultad y elevación de ideas que envuelve el argumento ontológico, metafísica y abstractamente considerado, no es ménos cierto que dado el medio en que vivimos, en la civilización cristiana, dicha prueba se ofrece como vaga y

latente en el entendimiento de la generalidad de los hombres, desde punto y hora que tenemos idea relativamente clara y completa de Dios, debida á nuestra razon que busca en el mundo el principio de causalidad, y á la enseñanza tradicional y revelada. Por todo lo cual nuestra mente llega á predicar de Dios la existencia necesaria, con independencia y abstracción de esta misma necesidad inferida de la causalidad que del mundo buscamos. Y en esto estriba la diferencia entre el argumento ontológico y las otras pruebas de la existencia de Dios, en las cuales deducimos dicha existencia aplicando el principio de causalidad y de orden, mientras que en aquel argumento inferimos la existencia de Dios del concepto de su propia naturaleza posible, considerada sin relación al mundo.

Claro es, por tanto, que esto supone la noción de un sér supremo; como posible, si la hemos alcanzado por el principio de posibilidad; ó como ya existente si aquella noción la debemos á la enseñanza, y claro es también que el formular sobre estas bases la prueba ontológica, supone el conocimiento de ciertos principios. Pero esto no destruye la diferencia entre aquel argumento y las otras pruebas, puesto que en el primero deduzco la existencia de Dios, de su propia naturaleza posible (y no decimos esencia, porque ésta en Dios no es distinta de la existencia) ó si se quiere del concepto que de ella tengo, sin pensar para nada en este caso en la relación y dependencia del mundo respecto de un sér primero que sea su causa, y por lo tanto, áun entendido y explicado, como yo lo extiendo y lo explico, conserva valor propio y carácter de tal aquel argumento. Digo más; aquellas pruebas y esta demostración de la exis-

tencia de Dios se enlazan, y hasta si se quiere, se completan mutuamente. La consideración del mundo nos dá la noción de otro sér más perfecto que sea su causa, sin que apenas nos ocurra considerar la naturaleza de ésta. Pero cuando luego concluimos que dicha causa ha de ser un sér perfectísimo y como tal existente, venimos á coincidir, aunque por distinto medio, con el razonamiento del argumento ontológico, el cual sirve, pues, mucho, en el orden metafísico para certificarnos del concepo teológico del Sér Supremo.

Por todo ésto, repito, que en mi sentir, la prueba ontológica va envuelta en esa imperiosa idea que casi todos ó todos los hombres tienen de Dios, que ha de ser el sér más perfecto posible, y por ende perfectísimo, ó existente por sí mismo, idea que domina especialmente allí donde se respira atmófera cristiana, sin que se requiera, y ménos en tales circunstancias, discurrir con toda la reflexion de un filósofo, como no se requiera tampoco para que todos los hombres lleguen al conocimiento, siquiera sea implícito, de los llamados primeros principios y á la noción primaria del ente en comun, pues éstas ideas brotan espontáneamente de la razón humana puesta en ejercicio, porque, como indica Balmes, nuestro entendimiento no siempre ratiocina reflexivamente, sino que actúa de ordinario por natural discurso. Hé aquí, á nuestro entender, la razón de por qué el argumento ontológico se hizo hasta vulgar en ciertas direcciones de la filosofía cristiana, desde que S. Anselmo lo formulára explícitamente.

En resumen: así como, ayudado de la experiencia y el ratiocinio, adquiere nuestra mente la idea de causalidad y de ella infiero la necesidad de una causa primera

y suprema, así también adquiere la idea de posibilidad y con ella la de un sér el más perfecto posible ó infinito, que por lo tanto ha de existir necesariamente ó con necesidad absoluta, siendo por lo mismo el mayor sér capaz de ser pensado. Por el contrario, es absurdo un sér perfectísimo ó infinito no existente por propia naturaleza, lo cual, por lo mismo, no puede pensarse. «Dios es ente posible, puesto que su esencia no solamente no envuelve en su concepto contradicción alguna, ni repugnancia para existir, sino que envuelve la necesidad absoluta de la existencia».(1)

En fin, y para concluir este punto, creo por las razones apuntadas, que la prueba ontológica sobre la existencia de Dios, no debe ocupar lugar preferente en un tratado elemental de teodicea, pero sí en uno magistral ó superior, y que nos sirve de poderosa impugnación *ad absurdum* contra todo error sobre este punto, v. gr. contra el panteísmo y contra el panteísmo idealista especialmente, el cual aparece refutado en las mismas palabras que empleara S. Anselmo en su argumento. Por lo demás, entiendo que cuanto llevo dicho, está en conformidad con lo que, según propia experiencia, expuse al principio, sobre el argumento de que trato.

## II.

Réstame hacer ahora una breve reseña histórico-crítica del mismo, porque en verdad son muchos y muy notables los filósofos que lo sostienen. No es mi propósito, ni me permiten las circunstancias, hacer aquí un trabajo erudito ni bibliográfico; héme reducido en este punto

---

(1) Zeferino Gonzalez. Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás t. 1.º, pág. 251.

à consultar directamente los principales filósofos de que haré mención, contentándome respecto à los demás con noticias y citas de segunda mano.

No he de investigar escrupulosamente el origen histórico, más ó ménos determinado, de la consabida prueba, ni ménos diré, como apuntan algunos, que en San Agustín se encuentre algo de aquel argumento. Básteme notar, que éste fué sostenido, generalmente, por aquellos filósofos y escuelas que pagaron más tributo al elemento platónico de la escolástica, así como fué más rechazado por las escuelas y filósofos más devotos del principio aristotélico.

Comienzo, pues, mi apunte histórico en S. Anselmo, que segun parece fué el primero en sacar à plaza a quel argumento. Basta leer, para convencerse de ésto, el proemio y primeros capítulos del *Proslogion*, en donde se encuentra repetido de distintas maneras el citado argumento, y à veces en estilo casi místico. Véanse estas palabras del proemio: «Considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si sorte posset inveniri unum argumentum quod nullo alio a se probandum, quam se solo indigeret...» y luego: «Aestimans igitur, quod me gaudeban invenisse si scriptum esset alicui legenti placiturum »

El capítulo primero lleva éste epigrafe: «Escitatio mentis ad contemplandum Deum»; y en el mismo escribe: «Quæro intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero non intelligam» (1) El 2.º capítulo lo encabeza así: «Quod vere sit Deus» y

1) *Proslogion*. Cap. 1.º, pág. 24—Opera omnia—1612.—1721.



en el texto escribe: «Et quidem credimus te (Deum) esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. Et certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo; si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest, sed certe hoc esse non potest. Existit, ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re». (1)—El epígrafe que vá al frente de este discurso y que es del capítulo tercero, dice así: «Quod Deus non possit cogitari non esse» que segun el contexto de los citados pasajes equivale á decir: no puede pensarse que Dios no exista; luego le es propia la existencia, que es cabalmente el razonamiento que yo he sostenido, á saber: que de la esencia ó naturaleza posible de Dios segun la concebimos, se infiere necesariamente su existencia. En el mismo capítulo se añade: «Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse; et hoc est tu, Dómine Deus noster.» (1)

Finalmente, el epígrafe del capítulo 4.<sup>o</sup> es como sigue: «Quomodo insipiens dixit in corde suo, quod cogitari non potest.»

No puedo detenerme, por las condiciones de este escrito, á desenvolver estos pensamientos de S. Anselmo, confrontándolos con los arriba contenidos. Pero como ha podido notarse, la similitud es muy determinada, y á juzgar por el contexto y por la doctrina de S. Anselmo, no

---

(1) *Ibid.* Cap. 2.<sup>o</sup>, pág. 25.

(2) *Ibid.* Cap. 3.<sup>o</sup>, pág. 30 —1721.

supone éste, comò Descartes con su extravagante duda metódica, que nuestra inteligencia inicia el conocimiento científico por el reconocimiento de sí misma, elevándose de aquí al conocimiento de Dios, por más que escriba estas palabras: «mens rationalis quanto studiosus ad se descendum, intendit tanto efficacius a illius (Dei) cognitionem ascendit».—Lo que hace S. Anselmo para fundar su argumento es tomar por punto de partida los conocimientos de antemano recibidos, que es lo propio que hemos hecho nosotros. San Anselmo, en efecto, no dice como Descartes que por ahí empiecen nuestros conocimientos, y así como el último escribió antes que nada su discurso del método, S. Anselmo escribió el *Prologion* despues del *Monologion*, al cual hace referencia en el primero, y en él trata del Sér Supremo, aduciendo las otras pruebas de su existencia. Más todavía: en el *Prologion*, á la vez que desenvuelve el consabido argumento, recurre alguna vez, para darle apoyo, á la llamada prueba metafísica, como se ve por las siguientes palabras del capítulo segundo: «Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te (Deum) ascenderet creatura super Creatorem, et judicaret de Creatore; quod valde est absurdum.»

En mi sentir, pues, es evidente que S. Anselmo, á la vez que concede gran fuerza al argumento ontológico, reconoce, implícitamente al ménos, que no es *à priori*, sino que supone anteriores discursos y conocimientos con él relacionados. Por de contado, que tampoco lo funda en una correlación inmediata entre el Sér Supremo y la idea que de Él tenemos, como hace Descartes, sino en que lo que es imposible de sér pensado por nos-

otros, es imposible por sí mismo, y por esto lo juzgamos contradictorio y absurdo. De manera que este ontologismo de S. Anselmo no es propiamente tal, según el general sentido de esa palabra, sino objetivo y externo, si vale esta frase.

Hecha esta digresión en honor del primer defensor de aquel argumento, reseñaremos sucintamente los adeptos que después tuvo, no sin advertir, que no todos lo sostienen en la debida forma, por lo cual solo en parte convienen con nosotros. Por esto hacemos caso omiso de la escuela mística de S. Victor, en cuyas doctrinas se encuentra implícitamente la prueba ontológica, pero no en su propia forma, sino refinada por un idealismo trascendental. Y no se olvide que nosotros, al sostener aquel argumento, tomamos la denominación de ontológico, refiriéndola al ontologismo que podríamos llamar moderado y en armonía con los principios de la filosofía escolástica cristiana. Por esto rechazamos ese mismo argumento cuando aparece bajo un ontologismo idealista innatista ó trascendental.

Algo de esto podemos decir respecto de Alejandro de Hales, que florece en la primera mitad del siglo XIII. A la vez que restringe las fuerzas y poderío de la razón humana para el conocimiento de Dios, admite la legitimidad de la prueba de S. Anselmo, contradiciéndose, no obstante, como más tarde Descartes, cuando «afirma ó supone que el conocimiento de la existencia de Dios es innato y connatural al hombre»: «Omnibus cognitio existendi Deum, naturaliter inserta est.» (1)

---

(1) Z. G. *Historia de la Filosofía*, t. 2.º, pág. 170.

A mi entender, la razón de por qué éste filósofo, como otros, y como más tarde Descartes, tenga por innato el conocimiento de la existencia de Dios, después de sostener el argumento ontológico (que carece de todo fundamento al tener aquella idea por innata) se encuentra en la evidencia que de éste resulta cuando se comprende su legitimidad. Pero incurrir en aquel error, es desconocer el procedimiento que nuestra razón sigue para llegar á sentar dicho argumento, que es como una fórmula suprema de las otras pruebas sobre la existencia de Dios, según hemos visto anteriormente.

Figura también al lado de S. Anselmo, en éste punto, Alberto Magno, el célebre maestro de Santo Tomás de Aquino. En gracia de la brevedad y para mayor exactitud, me limito á consignar lo que sobre el particular escribe el citado Fr. Zeferino: «La metafísica ó prima philosophia, dice, es para Alberto Magno la ciencia del sér y de sus propiedades trascendentales, entre las cuales son las más importantes, la unidad, la verdad y la bondad (unum, verum, bonum) conceptos que éste filósofo analiza y discute con notable profundidad, lo mismo que la idea de Dios que constituye el objeto de la teología natural. Por cierto (continúa el citado expositor) que al desenvolver el concepto metafísico de Dios se acerca á la concepción ontológica de S. Anselmo, y hasta parece aceptarla, puesto que dice que es propio de Dios, no solamente existir y no poder dejar de existir, sino no poder pensarse su no existir: «Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse et non posse cogitari non esse.» Por mi parte solo añadiré que en Alberto Magno, como en S. Anselmo, el argumento on-

tológico se presenta, como ha podido colegirse, con todas las condiciones que su legitimidad requiere, pues no lo toma á priori en el hecho de no tener por innata la idea de la existencia de Dios. Este ontologismo, si así puede llamarse, es *á posteriori*, y objetivo, si vale la palabra, pues se dice que en Dios el no sér es imposible, añadiéndose correlativamente, que su no sér no puede pensarse, consecuencia legítima puesto que lo imposible realmente, por fuerza es imposible de sér pensado ó comprendido y viceversa. La verdad es que dada la noción de Dios, no puede idearse su no sér, sino á lo sumo, en el terreno puramente conceptista. Siempre resultará cierto, que el sér más perfecto posible, ha de ser existente, y por consecuencia, aquel sér que mayor no puede pensarse, ó sea el más perfecto posible, ha de existir necesariamente. La correlación entre el orden real ú ontológico y el orden ideal ó del pensamiento, es aquí legítima y exacta.

Veamos, ahora, brevemente, lo que pensó sobre éste punto el más brillante astro de la Filosofía, Santo Tomás de Aquino. Desde luego reconocemos, que el criterio más dominante en la filosofía tomista, no admite, al ménos fácilmente, la legitimidad de la prueba ontológica, aun entendida como queda expuesta. Pero creemos al mismo tiempo que no la rechaza abiertamente. Lo que resueltamente rechaza Santo Tomás es la opinión de los que sostienen que siéndonos Dios conocido por sí mismo, no es posible la demostración de su existencia, la cual es para nosotros evidente, siendo la idea de Dios innata. Esto llegan á sostener, en efecto, los ontologistas puros ó idealistas. Pero éste refinado ontologismo destruye verdaderamente el argumento de San Anselmo y de Al-

berto Magno, en fuerza de extremarlo. Santo Tomás arguye contra esa mala forma del argumento (que en tal caso pierde su propio carácter) y contra la suposición gratuita y falsa de la idea innata de Dios cuando escribe, que el concepto que de Dios tenemos y por el cual concluimos que Dios és, lo hemos adquirido merced á anteriores razonamientos y por influencia de la tradición, y que ciertamente la proposición *Dios es*, es evidente *quoad se* ó simpliciter, pero no *quoad nos*, mientras antes no tengamos recibido por otro procedimiento el concepto de la naturaleza divina. Santo Tomás, en fuerza de combatir el puro idealismo trascendental, dice que aquel «algo á lo cual nada mayor puede suponerse no sería necesario que sea algo de que nada mayor pueda suponerse en la naturaleza de las cosas.» Ciertamente, diremos por nuestra parte, que lo mayor posible de ser pensado, si se considera por parte del pensamiento puro y hecha abstracción de su relación objetiva, no supone la existencia, ni es lo mayor posible en la naturaleza. Pero si aquel mayor sér capaz de ser pensado, se considera por parte de su significación real, ó sea objetivamente y aparte del pensamiento mismo y de la capacidad intelectual de la razón individual humana, como hacen en mi sentir San Anselmo y otros de sus secuaces en este punto, la objeción de Santo Tomás no nos parece fundada; porque indudablemente el mayor sér capaz de ser pensado, es el mayor sér posible en la naturaleza, es Dios mismo. Por lo demás, conformamos con Santo Tomás cuando dice que ese concepto de Dios que nos lleva a predicar su existencia, no es connatural ó innato en el hombre, ni menos nace del mero conocimiento de la

palabra *Dios*, sino que ya lo tenemos recibido cuando formulamos el argumento en cuestión, argumento que por ésta razón resulta casi inútil, y ésto es lo que nosotros hemos sostenido en la primera parte de éste discurso. En resúmen: la objeción de Santo Tomás se dirige especialmente, y sólo entonces la creemos fundada, contra los ontologistas puros que tienen por innata la idea de Dios, en cuyo caso a quel argumento es por cierto supérfluo é inútil, si ya no fuera imposible y gratuito.

No solo en la *Suma contra gentes*, de donde hemos tomado los anteriores conceptos, trató Santo Tomás de ésta cuestión, sino también en la *Suma teológica*, en la cual escribe: «Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur scilicet, illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod significatur per nomen esse in rerum natura sed in apprehensione intellectu tantum.» (1) Quizá, en efecto, por la flaqueza de nuestra inteligencia, no llegaremos á deducir del concepto de Dios su existencia, si no la infiriéramos de la existencia del mundo, por las pruebas metafísica y natural. Pero ésto sería defecto de nuestra comprensión y no del argumento ontológico bien entendido.

Si no podemos contar á Santo Tomás entre los anselmistas en éste punto, si podemos mencionar á su contemporáneo y colega San Buenaventura, si bien su ontologismo ó idealismo místico nos hace aplicar á él lo que hemos dicho de la escuela de San Victor. Pero debemos notar que San Buenaventura menciona las otras

---

(1) Cit. por el P. Z. G., *Filosofía elemental*, t. 2.<sup>o</sup>

pruebas que suelen aducirse de la existencia de Dios. Según esto y dado su misticismo cristiano, no puede contarse entre los partidarios del ontologismo trascendental, que venimos rechazando.

No hacemos mención de Enrique de Gante y algun otro filósofo, cuyo criterio parece favorable á mi tesis, porque su ontologismo refinado es más bien un idealismo platónico.

Tócanos hablar ahora de un filósofo notable y compatriota nuestro, que viene á reanudar la por algun tiempo interrumpida cadena de la filosofía en España; filósofo que se distingue por el carácter original y raro en la forma de sus doctrinas. Nos referimos al iluminado doctor mayorquín Ramon. Lull ó Raimundo Lulio. «El *lulismo*, dice un crítico insigne y muy conocedor de nuestro filósofo, es decir la teodicea popular, la escolástica del vulgo saliendo de las cátedras para difundirse por los caminos y por las plazas, la metafísica realista ó identificada con la lógica, el imperio del símbolo, la cábala cristiana, que predicaba á las multitudes aquel aventurero de la idea y caballero andante de la filosofía, asceta y trovador, novelista y misionero, en quien toda concepción del entendimiento se calentó con el fuego de la pasión y se vistió y coloreó con las imágenes y los matices de la fantasía.» (1)

No es mi propósito hablar aquí de la doctrina luliana, que en punto á filosofía no es de mi mayor devoción generalmente; mas en el asunto que aquí se trata merece nuestra aprobación completa. En la necesidad de

---

(1) M. Pelayo. *Historia de las ideas estéticas en España*, t. 1.º pág. 357.

ser breves nos limitamos á trasladar las siguientes palabras, creyendo que la prueba ontológica se presenta en Raimundo Lulio con todos los caracteres que hemos fijado para su legitimidad. «Substantia animata, escribe, melior est inanimata; et sensata animata; et imaginativa sensata et rationalis omnibus supra dictis: substantia vero que nullo indiget extrinseco perfectissima omnium dicitur: quam Deum vocamus: et confirmatur per Agustinus in prefato libro sic. Omne bonum aut est per se bonum; aut per aliud sed diversa bona participatione unius bone necesse est esse bona: diversitas quippe recipit magis et minus... sed Deus est illud (ut probatum est) ergo est et confirmatur per Platonem in suo Timeo dicenter; Deus est supremum bonum supra omnia substantia», y luego añade: «Deus est infinite magnum, major manifestatur: nam si non esset infinite magnum: esset finitum et limitatum: et sic ad aliquo esset finitum et limitatum quod est majus illo: et sic non esset bonum supremum: cum omne quod est sit finitum: vel infinitum: et sic magnitudo ei decederet: sed hoc est contra sententiam Anselmi dicentis: «quod *Deus est ens quo majus escogitari non potest*: minor est nota per supradicta. Item, quidquid est supremum bonum infinite magnum, id est eternum.» (1)

Es bastante expresivo lo que hemos trascrito para que háyamos de decir, que Lulio establece el argumento sobre las mismas bases que San Anselmo.

No es Lulio el único notable filósofo español de quien podamos hacer mención en ésta reseña. Dos siglos más

(1) De *Divino esse*, secunda part secundi libri, fól. 24.— 1523.

tarde, y siguiendo generalmente la misma tendencia, florece Raimundo Sabunde, nacido en Barcelona, según opinión ya esclarecida. (1) Por lo que hace á nuestro asunto, véase lo que escribe sobre nuestro filósofo el citado Fr. Zeferino Gonzalez. «Sabunde reconoce el valor científico y demostrativo de la prueba ontológica con respecto á la existencia de Dios y también con respecto á sus atributos, como fundamento *à priori* y norma primitiva del orden moral, en lo cual no solo precedió á Descartes, sino que lo subrepujó á causa del desarrollo y aplicación al orden práctico que dió á la demostración ontológica.

Por otra parte, el filósofo español no puso toda su confianza en la prueba ontológica, como hizo Descartes, sino que echó mano de otras várias y entre ellas de la demostración moral, empleada siglos despues por Kant, y ésto constituye precisamente uno de los caracteres que distinguen y realzan el mérito del filósofo español.» (2)

Despues de éstas palabras del sábio prelado dominico, solo añadiremos, que para Sabunde la demostracion de la existencia de Dios, áun por la prueba ontológica, se adquiere predicando de Dios todas las perfecciones posibles, esto es, que Sabunde, como Lulio, establece sobre bases legítimas y seguras la prueba ontológica y de ella se sirve para demostrar ó señalar *à priori* los demás atributos de Dios. Para Sabunde el conocimiento de Dios y de las criaturas están íntimamente relaciona-

---

(1) Vid. sobre la pátria de éste filósofo el artículo de M. Pelayo en su libro *La Ciencia Española*.

(2) Z. G. *Historia de la Filosofía*, t. 2.º, pág. 349.

dos y esto bastaría para comprender que su ontologismo es por demás moderado. Véanse no obstante sus palabras. El índice ó epígrafe del título 64 de su *Theologia naturalis*, en la edición latina que hemos visto, de 1526, y que aparece reimpressa en 1541, es como sigue: «Deus est quo nihil potest cogitari majus, vel melius, et que debent attribui deo, et que non.» Y en el texto dice: «Escripta regula se extendit ad omnia que de Deo dicuntur; et oritur ex nobis et natura hominis: ideo utile est desiderabile est videre practicam ejusdem et fundare omnia in homine. Quoniam antem melius est esse que non essendo esse attribuit deo: et dicitur de deo: et ideo deus non potest cogitari non esse.» Igual razonamiento sigue para predicar de Dios los atributos que le son propios.

No se interrumpe en Sabunde la série de filósofos españoles de gran renombre de quienes podemos hacer mérito en la ocasión presente. Figura también entre ellos, á fines del siglo XVI, Gabriel Vazquez, del cual escribe el tan repetidamente citado P. Zeferino, con relación á mi propósito. «En la disertación que dedica á discutir la existencia de Dios, Vazquez aduce en favor de ésta, además de la prueba cosmológica y de la prueba moral, la prueba ontológica de San Anselmo, cuya legitimidad y valor demostrativo parece reconocer en absoluto.» Por mi parte solo añadiré que el pensamiento de los tres filósofos españoles últimamente mencionados, apenas difiere de la doctrina por nosotros sostenida, ántes bien la afinidad parece completa.

Figura, por último, ántes de llegar á Descartes, en ésta falange de pensadores, el por várias razones célebre

filósofo calabrés Tomás Campanella, que en forma más ó ménos explícita sostiene la prueba ontológica, diciendo que podemos elevarnos al conocimiento de Dios por el de nosotros mismos, adelantándose á Descartes, en la base psicológica sobre que construye aquel argumento, pero sin sentar otros principios contradictorios, como aquel filósofo. Por lo demás, si bien dicha prueba no es ménos sólida porque se la construya partiendo de una consideración subjetiva, con tal que sea real y no puramente idealista, es lo cierto que Campanella admite además una relación íntima de nuestra inteligencia con Dios, aserción gratuita y absurda, y que segun repetidamente hemos indicado, es el extremo vicioso á que puede conducir aquella concepción ontológica cuando se le da una base puramente idealista ó exclusivamente subjetiva, desconociendo el procedimiento seguido por la razón, hasta llegar á formularla.

Ahora nos toca hablar de un filósofo harto renombrado por más de un concepto y con mas ó ménos razón, el cual figura también entre los que reconocen la legitimidad de la prueba ontológica y que venimos aludiéndolo repetidamente: ya se entenderá que hablo de Descartes. Con todo eso, lo mencionamos, más para señalar los flacos de aquella prueba, tal como él la presenta, que para unir su opinión á la nuestra. No podemos permitirnos hablar aquí con alguna extensión de la doctrina cartesiana en cuanto se refiere á éste punto. Así, pues, y dadas las frecuentes alusiones que á Descartes hemos hecho, reduciremos á breves líneas lo mucho que de tal filósofo intentábamos decir.

Es innegable la preferencia que daba Descartes cuan-

do trataba de la existencia de Dios á la demostración ontológica, más ó ménos desfigurada; y tan preocupado debia traerle que la repite en varios lugares de sus escritos y con más ó ménos variantes, especialmente en su discurso del método y en la 3.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> de sus meditaciones. Pero no es ménos cierto que es ilegítima en la forma en que la expone.

Hemos de decir en primer término que encontramos en las obras de Descartes repetidas contradicciones y doctrina para diversos gustos, por lo cual no es fácil comprenderla ni exponerla con precisión. Hay que partir primeramente de aquella famosa duda universal y metódica, tan extravagante como inútil é imposible, que lógicamente conducia á Descartes á un criticismo casi escéptico, como llevó luego á Kant y como produjo á la larga esa filosofía del *yo*, que no obstante tener sus raíces en la duda cartesiana, es como la reacción contra esa misma duda. Descartes dijo: «no es seguro que mis conocimientos representen algo real y verdadero»; y Hegel dice más tarde con no menor permisión lógica: «todo lo racional es real y todo lo real es racional.»

Sea de ésto lo que quiera, es lo cierto que Descartes, en la necesidad de no permanecer encerrado en el lúgubre recinto que con su duda se creara, afirmó la evidencia de su pensamiento y como consiguiente su propia existencia. No hemos de notar el error, puramente lógico, es cierto, que aquí se encierra. No podia ser de otra manera: Descartes se habia empeñado en cerrar los ojos á toda luz intelectual; se habia empeñado en dudar de todo, pero se habia propuesto un imposi-

ble y ya que finje un completo sueño, le despierta y le desengaña la luz de su conciencia. «No puedo dudar de mi propia existencia», dice. Pero ¿con qué razón ó fundamento puede asegurar ésto Descartes despues de su duda universal? Sobre éstas bases levantó primero su criterio de verdad diciendo: «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas y solamente hay alguna dificultad en advertir bien cuáles son las que distintamente concebimos.» (1) Bien pronto notó Descartes que semejante criterio de verdad no podia satisfacer y que solo pudo aceptarlo como un recurso para salir de su duda. En las Meditaciones metafísicas establece por criterio la veracidad de Dios que no ha de permitir que nuestras facultades de conocimiento nos engañen continuamente. «Reconozco en primer lugar, dice en la meditación 4.<sup>a</sup>, que es imposible que Dios nos engañe.... Luego conozco por experiencia que hay en mí cierta facultad de juzgar ó de *discurrir lo verdadero de lo falso*, que sin duda he recibido de Dios.» (2).

Dígame ahora, y sin extender este análisis cuanto sería posible, si Descartes podia construir legitimamente el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios, y ménos tomándolo *á priori* como él hace. Descartes establece: 1.<sup>o</sup> que de Dios depende la veracidad de nuestro conocimiento.—Luego en este caso, falta criterio donde apoyarse para demostrar la existencia de Dios y más tomando por base la idea que de él tenemos.—2.<sup>o</sup> Afirma que la idea de una sustancia infinita

---

(1) *Disc. del Mst.*, 4.<sup>a</sup> p., párrafo 3.<sup>o</sup>

(2) *Ibid.*

(Dios) ha tenido que sér puesto en nosotros por alguna sustancia verdaderamente infinita. (1) Aquí hay una manifiesta petición de principios. En efecto, ¿cómo puede decir esto, si lo que intenta probar es la existencia de esa sustancia? Descartes no reconoce, pues, que aquella idea ha sido elaborada en nosotros y que por un procedimiento lógico y metafísico nos lleva á inferir la existencia de Dios, sino que *à priori* supone que Dios ha puesto en nosotros esa idea. El argumento ontológico en Descartes se convierte, pues, en una petición de principio en una suposición gratuita, en un círculo vicioso. Descartes llegó hasta decir: «existe en mí en cierto modo la noción de lo infinito ántes que de lo finito.» (2)

Si éstas deducciones se cruperan exageradas, véase como Descartes llega á suponer innata la idea de Dios: «esta idea, dice, ha nacido y se ha producido conmigo, desde el punto que he sido creado. (3)

Después de ésto no hemos de ocuparnos en señalar las diferencias entre la manera como entiende Descartes la prueba ontológica y el modo como queda explicada arriba. Y téngase en cuenta que al ser defensor, como nosotros, de dicha demostración, no era nuestro deseo extremar la impugnación contra Descartes. Pero es lo cierto que la citada prueba, tal como él la establece, envuelve más de un sofisma.

Véase lo que sobre este punto escribe de Descartes su traductor y encomiador Revilla: «Buscó Descartes, dice, un fundamento objetivo de la evidencia superior á

---

(1) Med. 3.<sup>a</sup>, pár. 15.

(2) Med. 3.<sup>a</sup> párrafo 16.

(3) *Ibid.* párrafo 24.

la relación del sujeto y del objeto y creyó hallarlo en la veracidad de Dios. Pero el círculo cometido en este procedimiento es evidente. Para llegar á la idea de Dios tiene que apoyarse Descartes en proposiciones y principios cuya evidencia no puede fundar en la veracidad de un sér que aún no conoce; y siendo así, ó la evidencia de éstas proposiciones basta para fundar la verdad de lo que afirman, sin necesidad de la idea de Dios, ó no basta. Si es suficiente, la veracidad divina es innecesaria; si no lo es, el círculo es innegable, pues la idea de Dios y su veracidad se prueban por proposiciones que se fundan en esa veracidad misma, y en tal caso además, todo conocimiento es imposible, pues dependiendo de la idea de Dios la verdad de toda proposición y no siendo posible llegar á esta idea sino por medio de proposiciones y razonamientos cuya verdad depende de esa idea misma, la inteligencia está encerrada en un círculo de hierro que jamás le permite llegar al conocimiento de verdad alguna». (1)

Por lo demás, Descartes presentia la flaqueza de su razonamiento, sobre el cual vuelve por vários caminos, y no deja de buscarle base y asiento en la llamada prueba metafísica, desnaturalizando por tanto, su propia concepción de la ontológica, que no es por cierto como la de S. Anselmo y otros filósofos de que queda hecha ó haremos mención. Véase uno de los vários pasajes en que Descartes viene á parar á la prueba metafísica: «no recuerdo facilmente, dice, por qué razón la idea que tengo de un sér más perfecto que el mio, debe por necesidad de haber sido puesto en mí, por un sér que sea,

(1) Descartes. Trad. Revilla.—Introducción.

efectivamente, más perfecto. Por este motivo paso adelante y voy á considerar *si yo mismo que tengo ésta idea de Dios, pudiera existir si no hubiera Dios.* (1)

No hay para qué decir ahora que Descartes, ni es el primero en presentar la prueba ontológica (que por otra parte en él es ilegítima), ni es probable que no tuviera noticia de ella, puesto que escribe después de terminados sus estudios y por tanto conocería las obras de S. Anselmo, Lulio, Sabunde, etc., que debían ser muy corrientes por entónces en las escuelas.

Sobre la paternidad que á Descartes corresponde en las pruebas que aduce sobre la existencia de Dios, escribe Ritter: «Las pruebas de la existencia de Dios son propiedad antigua de la escuela teológica, y Descartes ni siquiera les comunicó nueva luz.»

Por lo demás, ya he dicho, que hemos hecho mención de Descartes en esta reseña, no porque sostenga la prueba ontológica en la forma legítima que hemos visto en otros filósofos y que veremos todavía, sino más bien porque maleó, si vale la palabra, dicha demostración, como torció equivocadamente la general dirección de la filosofía.

Por esto tampoco sumamos aquí el voto de Mallebranche, que fué, en este punto especialmente, discípulo exagerado de Descartes, declarándose ontologista en el más riguroso sentido de esta palabra, que nosotros venimos rechazando. Lo repetimos: el argumento ontológico de S. Anselmo, de Alberto Magno y tantos otros, es cosa muy distinta de esto que se llama ontologismo puro ó trascendental. Por otra parte, el principio criterio-

---

(1) Med. 3.<sup>a</sup> párrafo 20.

lógico de Descartes, fundado en la veracidad de Dios (cuya existencia en este supuesto resulta indemostrable como se ha visto) fué desenvuelto por Spinoza en sentido panteísta, así como el subjetivismo y la duda del mismo Descartes degeneraron en el criticismo cuasi exceptivo y en el panteísmo idealista.

No sucede así con Fenelou, que figura justamente en esta cadena de filosofía teológica, permitase la frase, porque para evitar equívocos, no queremos emplear la de escuela ontológica moderada. El ontologismo de Fenelou, si así puede llamarse, es el mismo de S. Anselmo, S. Buenaventura, etc.

Llegamos ahora á uno de los primeros génios que registra la historia del pensamiento humano, que áun nacido en el seno del protestantismo, puede decirse que su inteligencia giraba en torno de la idea y de la filosofía católica. Hablo de Leibnitz y he de limitarme á dar á conocer su pensamiento sobre la cuestión que nos ocupa. Mucho hace á mi propósito el contar en favor de mi tesis la opinión de tan gran filósofo, tanto más cuanto que admite la legitimidad del argumento ontológico en términos bien idénticos á los por mí sostenidos y á mayor abundamiento señala los vicios de que adolece aquella prueba tal como la entiende Descartes.

En la imposibilidad de extendernos, y para mayor exactitud, nos contentamos con trascribir lo que sobre este punto dicen de Leibnitz dos filósofos insignes y contemporáneos que á la par rechazan la demostración ontológica de que tratamos.

El uno es el tan citado y sabio P. Z. Gonzalez, que resumiendo la doctrina de Leibnitz, escribe en su *Historia*

de la *Filosofía* lo que sigue: «La idea de Dios no es propiamente innata, ni basta por sí sola para demostrar la existencia de Dios, según pretendía Descartes. La existencia de Dios se demuestra sin embargo de una manera tan fácil como evidente por medio de las pruebas metafísicas, morales y físicas, y si se quiere, por la ontológica de Descartes, pero á condición de completarla, pues es insuficiente y carece de valor demostrativo en los términos en que la presenta Descartes.» Por mi parte solo añadiré que en tales juicios de Leibnitz hallé confirmación y confianza para sostener y desenvolver los que yo habia formado sobre el particular. Leibnitz sostiene la prueba ontológica en la debida forma y tal como, más ó menos explícitamente, la formularon sus más ilustres defensores, sin exageración rigurosamente ontológica.

Prisco, que es el otro filósofo ántes aludido, escribe en su *Filosofía especulativa* lo siguiente: «Leibnitz, aprobando y todo el raciocinio cartesiano, acusóle de mal construido; por cuanto no parte del principio superior que lo legitima, pues de la idea de Dios, dice Leibnitz, no se puede concluir su realidad, mientras á ésta idea de la realidad no se dé su verdadero fundamento, que es probar su posibilidad; es así que la idea de la realidad de Dios, sería imposible si Dios, término de esa idea, no fuese posible, pues lo que no es posible envuelve contradicción, y lo contradictorio ni siquiera es pensable; luego para que el argumento cartesiano esté sólidamente construido, debe fundarse en la posibilidad de la existencia de Dios. Dos razones de ésta posibilidad dá Leibnitz... es así, concluye en una, que imposible no

puede llamarse, sino á lo que implica contradicción... luego el ente perfectísimo, que es pura afirmación, sin negación alguna, no puede ser contradictorio á sí mismo; luego es posible. 2.<sup>a</sup> (razón): si Dios no fuese posible, nada sería posible, pues nada de cuanto es distinto de Dios tiene el sér por sí mismo, y el sér que no es por sí mismo, no es posible sino á condición de que lo sea el sér de quien depende; éste sér de quien todo sér depende es Dios. Ahora bien; una vez pensado que Dios es posible, hay que pensarle como sér real, y hay que pensarle así, porque el concepto de la posibilidad de Dios envuelve el de sér absoluto, es decir, sér en quien la esencia pensada como posible, se identifica con la existencia. Y es así que el concepto de la esencia pensada como posible y como idéntica á la existencia, no puede ménos de envolver la realidad objetiva de la esencia misma, porque de lo contrario, el concepto respectivo no representaría la identidad de la esencia y existencia; luego el concepto de la posibilidad de Dios basta para probar que Dios existe.» (1) Si como añade el mismo Prisco, Descartes contestó en sus respuestas á las objeciones, á ésta de Leibnitz, ó se contradijo, reconociendo la carencia de base de su argumento, ó la objeción permanece irrefutable y es cabalmente la que corresponde. Excusado parece añadir, que entendida la prueba ontológica en los términos en que la plantea Leibnitz, que en nada difieren de los que yo he sentado, su valor demostrativo es incuestionable para nosotros.

Por lo demás, habrá podido notarse la relación que

---

(1) Prisco. *Filosofía Especulativa*, t. 2.<sup>o</sup>, pág. 340.

Leibnitz establece entre el repetido argumento, que no entiende ni con mucho *á priori* y la llamada prueba metafísica, sin que por eso identifique una y otra demostración, porque en verdad, aunque se compenetran mutuamente no son idénticas. También se habrá notado que Leibnitz reconoce que el argumento en cuestión no puede formularse legítimamente, sino despues de conocidos ciertos principios metafísicos, como v. g. el de posibilidad, el de causalidad y razón suficiente, etc. Por consiguiente, nuestro pensamiento y razonamiento coincide con el de Leibnitz en éste punto, con más exactitud que con el de ningun otro filósofo, si bien los que ántes que Descartes sostuvieron aquella prueba, no tuvieron motivo para ser tan explícitos como Leibnitz, que habia de refutar á Descartes. Por último, al reconocer Leibnitz las pruebas ordinarias sobre la existencia de Dios colocándolas en primer término que el argumento ontológico, reconocia implícitamente como nosotros la casi inutilidad ó innecesidad de éste.

Despues de éste gran filósofo apenas encontramos otro alguno de gran nombre, cuya opinión podamos sumar en éste catálogo. Antes por el contrario, las bases que dejó sentadas la duda cartesiana, hicieron que la mayor parte de las escuelas posteriores extremaran el principio psicológico ó subjetivo y paráran en el idealismo escéptico ó panteístico, cuando nó en el sensualismo y materialismo, negando toda ciencia propiamente metafísica. Hemos de notar, no obstante, que en muchos filósofos que mencionaremos, observamos, segun indicamos al principio, que el concepto de Dios y la afirmación de su existencia, persiste á través del criticismo de

los unos, ó del escepticismo ó tradicionalismo de los otros, debido, segun creemos, á la relativa facilidad y espontaneidad con que la razón humana concibe la necesidad de un Sér Supremo, tal como se deduce de la prueba metafísica y de la misma ontológica, que de una manera vaga se contiene en todo razonamiento, aunque sea vulgar, sobre la existencia de Dios. Es muy de notar que ésta idea de un Dios ó sér necesario, es la nota comun de todas las escuelas, por diversas que en lo demás sean, y de todos los pueblos por rudos é incivilizados que se encuentren, siquiera no siempre se haya conservado el verdadero concepto en cuanto á la naturaleza del Sér Supremo.

Por ésto no mencionaremos aquí aquellos filósofos que, fuera de toda demostración y no sin contradecirse, asienten á la idea de Dios, sin acertar á analizar el origen y fundamento de dicha idea que no pueden apartar de su mente. No hablaremos, pues, del *instinto* de Hume, por el cual asiente á la existencia de Dios despues de declararse escéptico; ni del *sentido comun* de la escuela escocesa; ni tampoco del médico español Andrés Piquer, que tiene por innata la idea de Dios, no obstante el parentesco de su filosofía con la de Santo Tomás, si bien por ésto mismo podria creerse que aquel conceptuaba como innata dicha idea por no haberla estudiado detenidamente, como también por la relativa facilidad con que se ofrece al entendimiento, segun queda indicado.

Ahora, y entre los que rechazan la prueba ontológica hemos de mencionar á Kant, que por no extraña coincidencia conviene en éste punto con Santo Tomás al re-



chazar dicha prueba. Por lo demás, ésto era perfectamente lógico en Kant, despues de su criticismo y áun escepticismo idealista, que hace imposible toda demostración metafísica. Así es que Kant rechaza igualmente la prueba cosmológica, creyéndola en todo caso insuficiente para concluir de ella la existencia de un sér personal infinito. Recuérdese ahora que nosotros hemos dicho que la prueba ontológica con ofrecerse después que las demás sobre la existencia de Dios, las complementa y sirve eficazmente para deducir la verdadera naturaleza de Dios. Podríamos inferir mucho en favor de nuestra tésis analizando los reparos que pone Kant á las pruebas sobre la existencia de Dios. Por algo decíamos que para nosotros el argumento ontológico bien entendido era de gran fuerza contra toda doctrina opuesta al teísmo cristiano. Nuestra opinión resulta tanto más fundada cuanto más perniciosas son las consecuencias en el órden filosófico del escepticismo idealista de Kant que destruye toda verdadera metafísica, y en este caso era natural que rechazára la prueba ontológica sobre la existencia de Dios. Y sin embargo, por una feliz inconsecuencia el autor de la «crítica de la razón pura» que no puede demostrar la existencia de Dios por un razonamiento metafísico, la deduce en el terreno de la moral, como si la moral y la metafísica no fueran cosas íntimamente enlazadas. Por lo demás de éstos principios sentados por Kant sacaron consecuencias, no ménos perniciosas que lógicas, Fichte, Schelling y Hegel en sus sistemas panteistas y en realidad ateos; y á la larga, el materialismo y el positivismo salieron también de la filosofía kantiana, ya lógicamente, ya por deducción ó reacción contraria.

Y por lo que hace á Hegel hemos de decir que la identidad que establece entre la idea y la realidad, según aquel principio «todo lo racional es real», es cosa enteramente distinta del razonamiento que hemos examinado en S. Anselmo y S. Buenaventura, en Lulio y en Sabunde y más explícitamente en Leibnitz. Estos decían: todo lo que debe ser ó no puede dejar de ser, és; es decir, lo que concebimos como necesario; ha de existir realmente; cuyo principio, por tanto, sólo es aplicable al Sér Supremo, único necesario entre los posibles, por lo cual no puede pensarse su no existencia. Por consiguiente, para ellos, ni lo puramente racional, esto es, los entes que concebimos como posibles meramente, suponen la existencia, ni ménos identifican la realidad del Sér Supremo con la idea que del mismo tenemos, sino que por esta infieren aquella existencia del Sér Supremo, real ó personalmente considerado, mientras que el realismo de Hegel es puramente subjetivo ó idealista, identificando el objeto del pensamiento y el pensamiento mismo.

No hemos, pues, de continuar el estudio de las novísimas escuelas que perdieron ó no tuvieron el verdadero concepto de la naturaleza de Dios, porque no es este nuestro objeto; si diremos que la base subjetivo-idealista de la filosofía cartesiana y más acentuadamente el criticismo kantiano, han sido factores muy principales de los errores panteístas modernos, que entrañan la confusión entre la idea de ente en comun, que forma el entendimiento antes que otra alguna, y la de ente supremo é infinito, á cuyo conocimiento, siempre inadecuado, llegamos partiendo de ciertos principios, y sobre todo des-

pues de conocido el mundo. Excusado será decir que en este falso concepto de la divinidad, incurre igualmente Krause.

Desde que estas escuelas filosóficas prescinden de la verdadera metafísica y la confunden totalmente con la lógica, no hay que buscar en ellas ideas fijas de Dios, ni ménos las pruebas de su existencia. Mas, por lo mismo, creemos que ningun sistema filosófico, propiamente metafísico, puede lógicamente rechazar la legitimidad de la prueba ontológica, tal como nosotros la entendemos. Porque decir que la existencia que predicamos, del sér más perfecto entre los posibles, ó sea Dios, no puede con éste razonamiento ser otra que una existencia puramente ideal, es hacer imposible toda metafísica, y so pretexto de combatir el ontologismo trascendental, dar armas indirectamente á la filosofía del *yo* panteísta. ¿Por ventura, esa objeción contra el argumento en cuestión no podría aplicarse igualmente contra todo principio y toda demostración propiamente metafísica? Lo repetimos ahora: no podemos ménos de creer que el pensamiento de Santo Tomás al rechazar la prueba ontológica era el de combatirla en la forma apriorística, gratuita y contradictoria que le daban algunos.—Por de contado que no mencionaremos á otros filósofos que, dentro del teísmo personal, establecen *à priori* el conocimiento de Dios, pero por medios enteramente distintos de la prueba ontológica. Tales son: Jacobi, que atribuye dicha idea al sentimiento; Lamennais, que la funda en el sentido comun; Gratri, en el sentido que apellida divino, y los tradicionalistas rígidos, en la revelación primitiva. Por su parte Ubaghs, resucitó el ontologismo de Mallebran-

che. En la misma Bélgica, el P. Lépidi, á la vez que refuta el ontologismo propiamente tal, dilucida las doctrinas de los Santos Padres y con especialidad de San Agustin, San Anselmo y Santo Tomás sobre éste punto. Por razones análogas, Rosmini y Gioberti, pueden contarse entre los partidarios del ontologismo más ó ménos exagerado, pero distinto de la cuestión que nos ocupa.

Antes de concluir, hemos de declarar que la mayor parte de los filósofos escolásticos de nuestros dias, entre ellos los españoles, inspirados principalmente en la filosofía de Santo Tomás (y en esto nos unimos á ellos), convienen en rechazar la prueba ontológica. Tales son, entre otros, Prisco, Orti Lara, el P. Mendive, y nuestro primer guía el insigne P. Zeferino Gonzalez. Duélenos en verdad, que nuestro criterio sea distinto en este punto, y de seguro no hubiéramos sostenido nuestra opinión, sin grandes dudas y vacilaciones, si no hubiéramos hallado en la historia de la Filosofía tantos y tan autorizados testimonios en favor de nuestra tésis, entre los cuales recordaremos especialmente á S. Anselmo, S. Buenaventura, Raimundo Lulio, Raimundo Sabunde y Leibnitz. Pero también en nuestros dias y en nuestra España tenemos un filósofo de primer orden y muy predilecto para nosotros, el cual, segun parece, rehuye el ocuparse de la prueba ontológica, quizá por que no se resolvía en pró ni en contra de ella. Nos referimos á Balmes, y creemos que, dado su silencio y el criterio general de su filosofía, su opinión era más bien favorable que adversa á la legitimidad de la consabida prueba. Véase lo que escribe en su *Historia*

*de la Filosofía*, al hablar del argumento de S. Anselmo. «Este raciocinio, dice, contribuyó no poco á la celebridad de Descartes, quien, al proponerlo, disimuló ó ignoró que hacía cuatro siglos se hallaba en las obras de S. Anselmo. Sea cual fuere la opinión que de éste argumento se forme, no puede negarse que su concepción honra sobremanera la comprensión metafísica de su inventor y que no es posible elevarse á semejante raciocinio sin poseer profundos conocimientos ideológicos y ontológicos.»—Por éstas últimas palabras nos atrevemos á creer además que Balmes aceptaría el citado argumento en el propio sentido que nosotros le hemos dado.

### III.

Hemos llegado al término de nuestro trabajo, en el cual hemos querido exponer nuestra opinión, que no es de ahora, sobre una cuestión propia y exclusivamente criteriológica, queriendo á la vez é indirectamente por éste medio, hacer indiscutible la existencia de Dios, nuestro Señor, al cual elevamos continuamente la inteligencia y el corazón. ¡Quiera Él que éste escrito, lejos de ocasionar daño alguno, pudiera ser parte para que los hombres le conozcan y le adoren!

Con Balmes diremos que «la tristeza se apodera del corazón á la sola idea de que la ceguedad y malicia de unos pocos hombres, haga necesario un estudio sério y detenido para probar una verdad escrita en la Tierra y en el Cielo con caracteres tan claros y resplandecientes, caracteres entendidos con suma facilidad por todos los pueblos en todos tiempos y países; y que al tratarse

de Dios la filosofía haya de ser otra cosa que un cántico de amor y alabanza al Supremo Hacedor, semejante al que entonan de continuo la tierra y el firmamento.»

Pena dan, ciertamente, los extravíos que, so pretexto de sistemas filosóficos, registra la historia del pensamiento humano. Parece que algunos filósofos se han olvidado en sus meditaciones, de la realidad y del sentido común, y ésta filosofía produce daños incalculables en todas las esferas de la vida. La filosofía novísima se empeña en establecer abismos y distancias entre lo que llama el saber positivo y el saber filosófico, y sus imaginá-rias concepciones motivan que el sábio vulgo tenga por inútil y pernicioso toda metafísica y por alucinados á los filósofos. Esto explica que los sistemas puramente idealistas de los últimos tiempos hayan ocasionado, como reacción natural, el positivismo contemporáneo. Preciso es, para evitar tales extravíos y conforme á las enseñanzas de la historia, que la filosofía no pierda de vista la divina revelación, que tanta ayuda le ha prestado en los más árdulos problemas, y que tampoco desatienda lo que se llama el sentido común de las gentes.

Séame permitido concluir con las siguientes palabras, que el citado Balmes pone al final del primer tomo de su *Filosofía fundamental*: «Por mi parte, dice, no quiero ser más que *todos* los hombres: no quiero estar reñido con la naturaleza: sino puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio á la filosofía y me quedo con la humanidad.»





